中印文化交流百科全书

Encyclopedia of China-India Cultural Contacts



中国大百科全书出版社
Encyclopedia of China Publishing House



中印文化交流
百科全书
Encyclopedia of
China-India
Cultural Contacts



中印文化交流百科全书

Encyclopedia of China-India Cultural Contacts

中印联合编审委员会



图书在版编目（CIP）数据

中印文化交流百科全书 / 中印联合编审委员会 . —北京：中国大百科全书出版社，2014.6

ISBN 978-7-5000-9363-3

Ⅰ . ①中… Ⅱ . ①中… Ⅲ . ①中印关系—文化交流—文化史—百科全书 Ⅳ . ① K203-61 ② K351.03-61

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2014）第 112323 号

审图号：GS（2014）686 号



中印文化交流百科全书
Encyclopedia of China-India Cultural Contacts

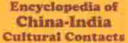
出版发行 中国大百科全书出版社
北京市西城区阜成门北大街 17 号 邮政编码：100037
电话：010-68315606
网址：http://www.ecph.com.cn

书籍设计 敬人书籍设计
排版制作 北京嘉年尚辰图文设计有限公司

印 刷 北京华联印刷有限公司
开 本 889mm×1194mm
印 张 39.5
字 数 1580 千字
版 次 2014 年 6 月第 1 版
印 次 2014 年 6 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-5000-9363-3
定 价 280.00 元

中印联合编审委员会



《中印文化交流百科全书》中文版
编辑委员会

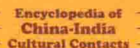
前 言

2010年12月，中国总理温家宝访问印度期间与印度总理M. 辛格联合发表《中华人民共和国和印度共和国联合公报》，确定编纂《中印文化交流百科全书》。

为落实两国领导人的决定，2011年5月，中国国家新闻出版总署（今国家新闻出版广电总局）与印度外交部签署了双方联合编纂出版《中印文化交流百科全书》备忘录，其中约定中国国家新闻出版总署和印度外交部分别作为两国的牵头部门负责此项目的落实。之后，在上述两部门的指导下，成立了中印联合编审委员会，主持本书的编纂工作。

中印两国都是文明古国，对人类文明的发展进步作出了巨大贡献。两国人民间友好交往和文化交流的历史长达两千余年。中印文化交流除历史悠久、源远流长外，还具有多层次、多渠道和内容丰富的特点：既有政府间交流，又有民间交流；既有陆路交流，又有海路交流；既有物质文明交流，又有精神文明交流。这是中印两国乃至世界人民的宝贵财富。因此，两国文化及其相互影响和交流等历来为国际社会，尤其是学术界广泛关注。在已有研究成果的基础上，编纂出版《中印文化交流百科全书》，对中印文化交流两千多年的历史经验、特点等进行全面、系统的总结并作理论提升，具有很高的学术价值、很强的历史和现实意义。

本书的编纂以学术界普遍认可的文化概念为基础，侧重反映中印两国在物质文化和精神文化方面的交流与合作。全书的编纂工作遵循实事求是



的原则，以史实为依据，客观、准确地反映中印两国在历史上的双向文化交流。全书共设置条目近800条，配图1 310多幅。另编制“中印近现代文化交流大事记”、“中国学者印度学重要著作一览”、“印度学者中国学重要著作一览”等多种附录，以及条目标题分类目录、内容索引等多种检索系统。全书以条目为主体，对两千多年来中印两国的贸易往来、科技交流、佛教交流、哲学交流、语言学交流、文学交流、艺术交流、民俗养生健身交流、交通往来、外交往来、学术交流等进行全面总结与描述。

本书的关注点主要有三：一是人的思想和行为；二是人员往来与交流；三是不同文化的相互借鉴与融合。

2014年是中印友好交流年，也是中印两国老一代领导人共同倡导的和平共处五项原则发表60周年。《中印文化交流百科全书》的编纂出版恰逢其时，它是献给中印友好交流年与纪念和平共处五项原则发表60周年的珍贵礼物。

凡 例

一、条 目

·1·

条目是全书主体。条目由标题、释文和相应的图片等组成。

·2·

条目标题分类目录按中印文化交流的11个分支设列。分支内条目按知识系统分层次编排，以便读者了解全书的整体面貌及具体条目在分支中的位置。读者可按知识系统检索。例如：

中印哲学交流……………………………………182

[理论·流派]

五明论……………………………………………186

因明学……………………………………………187

……

·3·

条目标题分类目录中，各分支的领衔条目标题为黑体字，其他条目标题为宋体字。未设领衔条目的门类名称及各分支内的知识分类名称，加“[ ]”黑体字表示。

·4·

有条目标题而其释文见其他条目者，条目标题后加“(见××)”。例如：

天竺（见印度）…………410

·5·

条目标题分类目录中的各种条目的排序有多种情况。例如：人物条目，“中印佛教交流”分支先按印度、西域、中国次序，再按人物生卒年先后排序；其他分支先按中国、印度次序，再按人物生卒年先后排序。著作条目，大体上按成书或翻译的时间先后排序。

·6·

根据专业百科全书的特点及为读者检索查阅方便，正文按条目标题分类目录次序编排。



二、条目标题

·7·

条目标题一般为词或词组，如“零”、“菩提树”、“《大唐西域记》”、“佛教与中国民间信仰”、“1954 年中国文化代表团访问印度”。

·8·

条目标题一般由汉语标题和与之相对应的汉语拼音组成。例如：

Tang Yongtong

汤用彤

·9·

多数条目标题附有对应的外文，例如：

纳格，K.　Kalidas Nag

三、释　　文

·10·

释文一般由定义或定性语、基本史实、基本内容、图片等构成。释文的繁简视条目的性质和具体情况而定。

·11·

有些条目因释文内容涉及其他条目并需由其他条目的释文补充的，采用“参见”的方式。所参见的条目标题在本条目释文中出现的，用楷体字排印。

·12·

条目释文力求使用规范化的现代汉语。条目释文开始一般不重复条目标题。

·13·

释文较长时，设置层次标题，并用不同的字体和版式表示标题的不同层次。

·14·

外国人名在一个条目释文中第一次出现时，一般在姓（或检索名）前

加上名字（或非检索名）的缩写，例如：M.K. 甘地、R. 泰戈尔。

·15·

本书在条目释文中配有必要的图片。图片包括古迹、人物肖像、剧照、活动照片、书影、手迹等，均随文编排。

·16·

图片附图题、图注等简明扼要的说明文字。人物条目所配的人像一般不附图题。

四、附　录

·17·

本书附有“中印近现代文化交流大事记”、“《中华人民共和国政府和印度共和国政府文化合作协定》”、“中印两国历任元首”、“中印两国历任总理”、“中印两国历任大使”、“中国研究印度的机构”、“印度研究中国的机构”、“中国研究印度的刊物”、“印度研究中国的刊物”、“中国学者印度学重要著作一览”、“印度学者中国学重要著作一览”等附录。

五、索　引

·18·

全书附有条目标题汉字笔画索引、条目外文标题索引、内容索引等。其中，内容索引包括全部条目和条目释文中的知识主题，其标题按汉语拼音音序排列，可按音序检索有关条目和知识主题。

六、署　名

·19·

除全书概观性文章、各分支领衔条目外，其余条目释文结尾署作者名。印度作者撰写的条目，释文后署作者名和翻译者名。

· 20 ·

主要供图人员姓名及单位名称统一放在书后。

六、其　他

· 21 ·

全书所用汉字，除必须用繁体字和异体字的以外，以国家语言文字工作委员会 1986 年公布的《简化字总表》及有关规定为准。

· 22 ·

全书所用数字，执行国家标准 GB/T 15835 — 2011《出版物上数字用法的规定》。

· 23 ·

全书所用地名，除历史地名外，一般以中国地名委员会审定的为准（含中国地名、外国地名）。历史地名后一般括注今地名。个别地名遵照名从主人原则。

中印文化交流
China-India Cultural Contacts

中国和印度是世界两大文明古国，同时又是近邻。两国人民之间友好交往和文化交流的历史至少已长达22个世纪。中印文化交流除历史悠久、源远流长之外，还具有多层次、多渠道、内容丰富的特点：既有政府间交流，又有民间交流；既有陆路交流，又有海路交流；既有物质文明交流，又有精神文明交流。这是中印两国乃至世界人民的宝贵财富，也是人类文化交流史上的奇迹。



公元前：交往通道的探索



中印文化交流开始于何时，已无法考证。但印度古人至迟在公元前4世纪就已知道中国。印度《摩诃婆罗多》、《罗摩衍那》和《利论》等古籍中，曾多次提到“支那”(Cina，即中国)。《利论》约成书于公元前4世纪，其中即有关于中国丝的记载，说明两国之间已经有丝的贸易。

上古时，中印两国都把天空中的星座分为28个，而且顺序相同，说明中国和印度之间已有天文学的交流。

在公元前的几个世纪，中印文化交流的特点是在探索交往通道的同时进行贸易往来。

据中国西汉司马迁《史记》记载，张骞于公元前139年出使西域，历时13年回国。他在大夏（一般认为即吐火罗，在今兴都库什山以北的阿富汗东北部地区）看到了中国四川出产的蜀布和邛竹杖，据当地人说，是从在印度做生意的四川商人处得来。汉武帝刘彻得知此事，派遣十余批使者到中国西南寻找通往印度的道路，都因受当地人的阻挠无功而返。

张骞出使西域是丝绸之路的“凿空之旅”，所走的道路被称为“西域道”。由于西域道的开通，汉朝派往印度的使节日益增多。《史记·大宛列传》记载，张骞第二次出使西域时，曾派副使到印度。在张骞之后，公元前1世纪，中国平均每年派七八个使团前往西域，每个使团的人数都在百人以上，约八九年可往返一次。频繁的交往使中国人对印度的了解增多。《汉书·西域传》记载了当时印度一些地区的地理、物产、民俗及其与汉朝的关系等。

从中国西南通往印度的道路一直存在，民间的贸易活动也一直在进行。这条道路被称为“滇缅道”。此外，公元前2世纪，中国与南印度之间还通过海上交往，这条通道被称为“南海道”。《汉书·地理志》记载了一条从广东到黄支（今南印

度泰米尔纳德邦金奈附近的甘吉布勒姆地区）的清晰航线，同时还给出了一份确切的航行日程表。当时中国运往印度的货物主要是黄金和丝织品，印度输入中国的物产主要是宝石、水晶和玻璃制品。

1～6世纪：佛教带动下的全面交流

这一时期，中印文化交流的特点是，在物质文明交流的同时开始了精神文明交流，佛教传入中国的中原地区。

一二世纪，西域道时断时续，南海道则始终未断。据记载，公元2年，黄支国王派人送来犀牛；公元59年，犍陀罗国王派人送来白象；公元87年，贵霜国王派人送来狮子。

公元前后，佛教由印度传入中国。这是中印文化交流史上最重要事件。最初，佛教得到皇帝认可，有少数贵族信奉，他们以佛陀（见释迦牟尼）为神，与老子一起供奉。后来，信仰者日众。据《高僧传》，最早来华的印度僧人是约1世纪的摄摩腾和竺法兰，2世纪有安息人安世高、月氏人支娄迦谶等来华。他们来华后主要从事佛经的翻译工作。1世纪，中国有了第一座寺院白马寺和第一批汉文佛经。2世纪，笮融成为中国佛教史上的传奇人物。他掌管广陵（今中国江苏扬州）、下邳（今中国江苏睢宁）、彭城（今中国江苏徐州）的粮运，用大量钱财雕造铜佛像，建造塔寺。在他的管辖范围内，听经学法的人可免除徭役，有5 000多户人家皈依佛教。每到浴佛节，他都在长达数十里的路上排满筵席，前来吃饭和围观的百姓近万人。

佛教往来　220~580年，中国与印度的文化交流已全面展开，双方的人员往来频繁，贸易活动增多，彼此间了解加深。这一时期最显著的特点是印度佛教文化的大规模东传，出现了印度佛教徒来华传教的高潮。据《高僧传》，这一时期来华的印度僧人有三四十人之多。他们不仅译经传法，还把印度天文历算、医药、建筑、绘画、雕塑等知识和技艺带到中国。

3世纪，中国开始有人西行求法。朱士行于260年动身西行，穿越大戈壁，来到于阗（今中国新疆和田）。朱士行在这里找到一部梵文本佛经并派人将佛经送往内地。之后一直留居于阗。20余年后，竺法护去西域取经。他游历西域诸国，学习了36种语言文字，搜罗了许多佛经。多年后，他从西域带回大量梵文本佛经，并在敦煌、长安等地译经传法。

4世纪，西行求法的代表人物是鸠摩罗什。他9岁时随母西行，到印度学习佛法。12岁时动身返回，途中数年，学习了印度各种知识。385年来到凉州（今中国甘肃武威）。401年，被后秦文桓帝姚兴（394～416年在位）请到长安，并待以国师之礼。从此，鸠摩罗什在长安译经，并建立起译经场。他翻译佛经300余卷，还广收门徒，登坛说法，徒众达3 000人。

5世纪西行求法的代表人物主要是法显。他于399年与慧景、道整、慧应、慧

嵬等人一起去印度寻求戒律。有人中途返回，有人病死印度，有人留居印度。法显在印度巡礼佛教圣地，学习佛法，并搜罗和抄写佛经。法显后从海路经斯里兰卡、爪哇等地，于412年回到中国。随后，他写出游记《佛国记》(又名《法显传》)一书，并翻译了大量佛经。《佛国记》记载了法显西行途中的经历和见闻，也记叙了当时印度各地的佛教状况及风土人情，对于研究印度历史具有重要价值。

政府交往　3～6世纪，中国与印度各国政府间的往来增多。428年，南朝宋文帝刘义隆（424～453年在位）收到天竺迦毗黎国（位于今印度南部高韦里河流域）国王月爱的国书；502年，梁武帝收到印度屈多王的国书。这两份国书都保存在中国的正史中。与南朝保持联系的主要是南印度的国家，其交通路线是南海道。根据《魏书》的记载，451~521年，印度各地派往北魏的使者（其中有若干商人）至少有27人次。北魏也派出多批使者到印度。与北魏保持联系的主要是北印度诸国，其交通路线是西域道。

这一时期，印度的使者们给中国带来各种奇珍异宝和稀有动物，而中国传到印度的主要是丝和丝制品。

科技交流　由于佛经的大量翻译和许多印度僧人来华，印度的一些天文历算、医药卫生知识也传到中国。如《隋书》就记载有《婆罗门天文经》和《婆罗门算经》等多部天文历算书籍，还有《龙树菩萨药方》、《龙树菩萨养性方》等医药养生书籍。它们在中国流传，并对中国的天文历算和医药养生产生影响。

《高僧传》卷四《于法开传》说，于法开“祖术耆婆，妙通医法”，还善于针灸。他是最早把中印传统医术结合起来的人。陶弘景是中国古代医学家之一，他也在自己的医学著作中介绍过印度医学理论。

佛经翻译　这一时期，印度来华的译经僧人很多，中国也有人参与译经活动。1～3世纪，主要译经家有昙柯迦罗、维祇难、竺律炎、支谦、康僧会、白延、康僧铠、昙谛、竺法护、聂承远，等等。其中以支谦和竺法护最为重要。4～6世纪，主要翻译家有道安、帛远、帛尸梨蜜多罗、僧伽跋澄、佛陀罗刹、昙摩难提、僧伽提婆、僧伽罗叉、竺佛念、昙摩耶舍、鸠摩罗什、弗若多罗、昙摩流支、卑摩罗叉、佛陀耶舍、佛驮跋陀罗、昙无谶、法显、求那跋摩、谢灵运、智猛、僧伽达多、求那跋陀罗、真谛、菩提流支、达摩流支、耶舍崛多、那连提黎耶舍等。而其中最重要的是道安和鸠摩罗什。他们不仅翻译了很多经典，还提出了自己的翻译理论。

寺院建筑　3～6世纪，中国建造了许多寺院。三国吴孙权（182～252）于赤乌十年（247），在建业（今中国江苏南京）兴建建初寺。此后，中国南方广东、浙江、江苏、江西、湖南、湖北和四川等地都建有佛寺。中国北方，据《洛阳伽蓝记》，仅洛阳一地，3世纪时有寺院42所，而北魏时就陡增至1 367所。中国的寺院建筑，既承袭了中国建筑的传统风格，又吸收了印度建筑的艺术特点，从而形成了中国佛教建筑派别。塔这种建筑形式是从印度传来的。后来，中国出现了各式各样的塔，形成了中国特有的建筑景观。石窟寺这种建筑形式最早出现于印度，约3世纪

传入中国新疆，继而传入内地。中国开凿石窟寺的全盛时期是4～9世纪。如新疆的克孜尔石窟，甘肃的敦煌石窟、麦积山石窟，山西的云冈石窟，河南的龙门石窟，都在这一时期得到大规模开凿。这些石窟寺在建筑、雕刻、塑像、绘画等各个领域都反映出印度艺术的影响。

当时的中国寺院，同时也是文化活动的场所，不仅有佛教徒在学习修炼，而且每到佛教的节日，总要举行盛大的庆祝活动，进行杂技、歌舞表演和佛像游行。这些活动也都是源自印度。

文学交流　由于佛教的传入和大量佛经的翻译，3～6世纪，中国出现了一大批志怪小说。鲁迅称之为“释氏辅教之书”。这些书不仅向中国民众介绍了印度佛教的宇宙观、人生观、道德观以及思维方式，还体现了印度古人丰富的想象力和文学创作技能。

绘画　佛教给中国绘画带来了新题材和新技法。3～6世纪，中国出现了一批擅长画佛画的专业画家。如东晋画家顾恺之在建康（今中国江苏南京）瓦棺寺墙壁上作的《维摩诘》画曾轰动一时。东晋画家戴逵画过不少佛像，还雕刻过6丈高的无量寿佛木像。张僧繇擅长画佛教人物，经常去寺院画壁画。他还曾在寺门上采用从天竺传入的画法绘制图案，远看凹凸不平，近看却是平的。北齐画家曹仲达的画受到印度雕刻的影响，人物衣服的皱褶画得很逼真，被称为“曹衣出水”。

乐舞　这一时期，出现了中国的佛教音乐。其奠基人，被认为是三国时文学家曹植（192～232）。他于230年改编和创作《太子颂》等曲子。6世纪，南朝梁武帝萧衍（502～549年在位）改革宫廷音乐，增加很多佛教内容，还让音乐家沈约作佛曲，在宫廷演奏。

6～10世纪：政府间与民间交往的高潮

618年唐朝建立后中国走向强盛。唐朝奉行对外开放政策，西域道基本畅通。有许多印度人来华经商、定居、做官。这一时期中印文化交流主要表现为求法运动的高涨和政府间交往的频繁。

佛教往来　继法显之后，西行求法者不绝于途，至唐代而达巅峰。据义净《大唐西域求法高僧传》，641～691年，有40余位唐朝僧人去印度取经。此前和此后，中国去印度求法僧人还有很多，其著名者如玄奘、慧日、含光、悟空、智宣等，都不在义净统计之内。

玄奘627年从长安出发，两年后到达印度。在北印度巡礼佛教胜迹之后，在佛学中心那烂陀寺住学5年，又周游五印度，遍览名胜，广求高师。饱学后重返那烂陀寺，升坛开讲。后结识戒日王、鸠摩罗王等。645年，玄奘携佛经657部、佛像若干躯，载誉回抵长安。次年，玄奘撰成《大唐西域记》12卷。书中，玄奘记叙了西域138个国家和地区的历史、地理、宗教、民俗、语言、文字等情况，为研

究古代中亚和南亚的历史、社会和文化提供了极为宝贵的资料。玄奘回国后，在朝廷的支持下办起了规模空前的译经场，成为中国翻译史上的一大盛举。玄奘倾后半生精力，译出佛经74部，1 335卷。不仅丰富了中国佛学经典的宝库，还为中国的翻译学作出了贡献。玄奘还广收门徒，开创了中国佛教的**法相宗**（慈恩宗）。虽然法相宗后来在中国没有传承下来，但流传到了朝鲜半岛和日本。664年，玄奘圆寂。玄奘是中国与印度文化交流史上首屈一指的人物，对中印文化交流作出了巨大贡献。

玄奘之后，还有许多中国僧人到印度取经学习，其中最著名的是义净。671年冬月，义净从广州乘船出发，于673年初春到达印度。674年到那烂陀寺，并在那里住学达10年。685年，义净乘船南下。在苏门答腊等地居住多年后，于693年回国。695年后，他在洛阳和长安两地翻译了大量佛经。他前后撰写出5部著作。其中，《大唐西域求法高僧传》为研究唐代初年的中印关系、佛教历史等提供了重要资料；**《南海寄归内法传》**是义净在游历印度和南洋20余年后，根据所见所闻写的有关当时印度、南海和中国佛教状况的著作。义净是唐代继玄奘之后又一位为中印文化交流作出巨大贡献的高僧。

这一时期南亚各地来华的僧人，有**达摩笈多**、波罗颇迦罗蜜多罗（见**波颇**）、**那提三藏**、若那跋陀罗、佛陀多罗、佛陀波利、尊法、**无极高**、地婆诃罗、慧智、阿你真那、**菩提流志**、**极量**、**善无畏**、**金刚智**、**不空金刚**、**利涉**、智慧、**牟尼室利**、**莲华生**、释天竺、般若、钵怛罗，等等。其中，善无畏、金刚智和不空金刚影响较大。

善无畏（637～735），本是乌荼国（在今印度奥里萨邦北部）国王，后让国出家，游南印度，又北上那烂陀寺学密法。716年，携带梵夹到长安，被唐玄宗尊为教主、国师。次年，奉诏译经。724年随驾到洛阳，译出《大毗卢遮那成佛神变加持经》（即《大日经》）7卷，为密教真言乘的要典。

金刚智（671？～741），南印度人，出身于婆罗门种姓，16岁出家，先后到那烂陀寺及西印度等地学习10余年，然后到师子国（今斯里兰卡）等地周游。719年到达广州。后被迎进京师长安。他翻译的佛经现存共23部29卷，主要是密教金刚乘要典。他的弟子很多，著名者有大智、大慧、不空金刚、一行等。金刚智为中国佛教密宗的建立奠定了基础。

不空金刚（705～774），北印度人，婆罗门种姓。幼年失去父母，随叔父来华。15岁拜金刚智为师，学习梵文和密法，并参与译经。741年，带弟子含光等从南海郡乘船出发，先至师子国，次游五印度，746年还京。此后在各地传授秘法、翻译佛经。还曾为皇家建内道场。不空金刚历唐玄宗李隆基（712～756年在位）、肃宗李亨（756～762年在位）、代宗李豫（762～779年在位）三朝，深受皇帝敬重。他是中国佛教密宗的实际创立者，主要弟子有含光、慧超、慧果、慧朗、元皎、玄超等，时称“六哲”。

唐代求法运动的高涨，促进了中国与印度的文化交流，并加快了中国文化与

印度文化的融合。中国佛教已经发展到成熟期，出现了不同的宗派，如三论宗、天台宗、法相宗、华严宗、律宗、禅宗、净土宗、密宗等。尤其是禅宗的出现，标志着印度佛教的中国化过程已经基本完成。

佛教也在这一时期传入西藏。7世纪上半叶，松赞干布（617～650）统一青藏高原大部分地区，建立了以拉萨为中心的吐蕃王朝。他先后娶尼泊尔的尺尊公主和唐朝的文成公主为妻，分别为她们建造佛寺。755年，赤松德赞（742～797）幼年继位，长大后开始崇信佛教，先后请来印度佛学大师**寂护**和莲花生，并建起寺院。为在西藏弘扬佛法，赤松德赞又从印度请来**无垢友**和**法称**等大师培养人才，还请来12名印度僧人主持出家仪式。赤松德赞还曾分两次共派7人去印度留学。但由于西藏苯教的势力强大，到836年，苯教贵族大举灭佛，西藏佛教几近灭绝。这段时间被称为藏传佛教的“前弘期”。

约7世纪，南传上座部佛教从缅甸传入中国云南南部地区，但很快因战乱而消失。8世纪以后，佛教开始在云南南诏地区传播，并迅速发展。

政府交往　据《隋书·西域志》，隋炀帝杨广（604～618年在位）曾派遣韦节、杜行满等出使西域诸国。他们在印度得到佛经和玛瑙杯等物。

据《旧唐书》、《新唐书》、《通典》、《册府元龟》，唐代中国与印度的官方接触很多，双方都曾多次互派使者往来。641年，戒日王派使者来华，**唐太宗李世民**赐给玉玺和书信表示慰问。唐朝的**王玄策**出使印度3次（或说4次），回国后写下《中天竺国行记》（又有《王玄策西国行传》等多种名称）一书，据说有10卷，还有附图3卷，内容涉及宗教、地理、政法、艺术、民俗等。该书今已佚失。

绘画　中国绘画在唐代呈现繁荣局面：大画家辈出，新画派不断涌现，民族风格得以确立，外来技巧被不断吸收。

唐代画家**尉迟乙僧**青年时代被于阗王推荐进京，深受唐朝廷重视。当时长安、洛阳的大寺院都能见到他画的壁画。他善画佛、菩萨像，带有西域画风。唐代画家**吴道子**的事迹在很多文献中都有记载，且富于传奇色彩，被后人尊为“画圣”。他经常在佛寺、道观和宫殿绘制壁画。今存《送子天王图》可能是后人的摹品，画的是悉达多王子降生后，净饭王和摩耶夫人抱着他去大自在天神庙的故事，图中人物已是汉人形象。

7世纪~10世纪中叶，还有一些绘画大家，也都擅长佛画。

乐舞　《隋书·音乐志》载，隋初宫廷设七部乐，其中有天竺乐舞。30年后，又设九部乐，仍有天竺乐舞。

佛曲在唐代十分流行，不少乐舞艺术与印度有关，而且有些乐器也是从印度传来的。据《**大慈恩寺三藏法师传**》卷五，戒日王在见到玄奘时问起过中国的《**秦王破阵乐**》，说明当时中国的乐舞也受到印度的重视。

戏剧　中国与印度的文化交流也为中国戏剧的诞生起到积极作用。9世纪前后，寺庙成为文化娱乐的场所。一些大的寺院，如慈恩寺，设有专门的“戏场”，主要

表演乐舞百戏。除了长安，外地的寺院也有类似情形。百戏和歌舞都不是真正意义上的戏剧，但它们为戏剧的产生孕育了胚胎。

文学　唐代诗人与印度来的僧人有密切来往，他们经常写诗赠送印度友人。

唐代出现了被称为“唐传奇”的短篇小说，从中能够看出印度的影响。如《柳毅传》，讲的是柳毅为龙女传信并与龙女结婚的故事，而龙女形象的产生与佛经有关。再如《南柯太守传》，讲一个人进入了蚂蚁王国，并在蚂蚁王国里当官、娶妻、生子。这不仅体现了奇异的空间观，还突破了人与动物的界限。这些都与印度古人思维的影响有关。

在佛教影响下，唐代出现了一个新的文学体裁“变文”。尤其是讲唱佛经中神变故事的变文，如《降魔变文》、《目连救母变文》等，都是宣传因果报应、地狱轮回的作品。变文对中国后世的小说创作产生了深远影响。

天文历算　佛经中有不少涉及天文历算的内容。如玄奘译的《俱舍论》，义净译的《佛说大孔雀咒王经》，不空金刚译的《佛母大孔雀明王经》和《宿曜经》，金刚智译的《北斗七星念诵仪轨》，法成译的《诸星母陀罗尼经》，等等。其中，《宿曜经》最有天文学价值。此经分上、下两卷，详细介绍了古印度关于二十八宿、七曜、十二宫、星占等方面的知识，是研究中印古代天文历算的重要材料。据《旧唐书》卷三二《历一》，武则天时，瞿昙罗造《光宅历》；玄宗时，一行造《大衍历》。这些历书都受到印度古代天文历法的影响。

8世纪，有3个印度家族在唐朝的太史阁做官。他们是迦叶氏、拘摩罗（俱摩罗）氏和瞿昙氏。据文献记载和考古资料，瞿昙氏有五代人居住于中国，其谱系是：瞿昙逸—瞿昙罗—瞿昙悉达—瞿昙譔—瞿昙晏。瞿昙逸于唐初由中天竺来华，其后四代均在唐朝担任天文官员。

瞿昙悉达在五代人中最负盛名。他集撰《开元占经》120卷，其中关于中国古代天文学理论不同流派的介绍，以及中国古人对天体的观察和对宇宙的认识等记载，都具有科学史价值。这部书收集和保存了大量古代星占学文献。瞿昙悉达于718年翻译的天竺《九执历》具有重要研究价值，受到中外学者重视。《九执历》被译为汉语后，印度的笔算也为中国人所了解。《九执历》开篇就介绍印度的数字写法，列出从0到9的10个数字，即今天从0到9的前身，由此可证，这10个所谓“阿拉伯数字”，原是印度人的发明。

医药　印度古代的眼科很有名，《龙树菩萨眼论》早就传入中国，唐代仍然流传。唐代还有用金篦术拨治白内障的印度眼科医僧在中国行医。白居易、刘禹锡都曾写诗赞扬。

医药学家孙思邈曾写出《备急千金要方》和《千金翼方》。前者是他于652年在广泛搜集历代各家方书和民间验方的基础上编辑而成，后者则是他于30年后根据自己的行医经验写成的。他在《备急千金要方》的《序例》中引用了佛经中的医学理论，认为人体内的地、水、火、风四大元素协调则不生病，不相协调则

生病。《千金翼方》中有不少方子都是来自印度的方剂，有些药方则采用了从印度传来的药物。

王焘是孙思邈之后的另一位医药学家。他的《外台秘要方》成书于752年，全书共40卷，载有6 000余方，是汇集前人69家医书撰成的医学巨著。他也采纳了印度的“四大”理论，并将许多印度药方收进书中。

技术　印度人很早就会用甘蔗制糖。从晋代以来所翻译的一些佛经可知，5世纪前后，印度压榨甘蔗制糖的信息已经传到了中国。

据《续高僧传》卷四《玄奘传》，唐太宗专门派遣使者王玄策到印度去学习熬糖法。大菩提寺派出工匠2人、僧8人随王玄策来华，帮助中国制造蔗糖。

中国造纸技术的发明最晚可以追溯到汉代。2世纪中叶，今新疆和田一带已经使用纸张，那里离印度很近，印度人很可能在那时已经知道纸张这种书写材料了。7世纪，义净去印度取经，看到印度使用纸。有学者认为，中国造纸技术于7世纪中期从内地传到西藏，随即由西藏传入印度。

中国的丝和丝织品公元前就传入印度。但中国边疆地区，最早学会植桑、养蚕和缫丝的地方是和田。西藏和云南都是很早就懂得养蚕缫丝的地方，印度人很容易从这些地方学会这些技术，但是时间不能确定。

语言学　印度人很早就注重语音的研究，在公元前就出现了语法书，也出现了相当科学的字母表。印度佛教文化的传入，在语言学方面对中国有所促进，特别是在音韵学、语法学、字典学方面，对中国的影响很大。

“字母”一词最早出现于5世纪初的佛经翻译中，唐代沙门智广《悉昙字记》中也有关于字母的记载。这说明字母的出现与梵文传播有直接关系。在中国甘肃敦煌发现的文献中，有唐人所写《归三十字母例》和《守温韵学残卷》两份材料。这两份材料都列出了汉语的30个字母。五代后汉时期僧人守温更进一步将30个字母分为“唇、舌、牙、齿、喉”五类，舌音又分“舌头音”和“舌上音”，齿音又分“齿头音”和“正齿音”，喉音又分轻浊二种。正是在此基础上，经过历代发展和研究，中国才出现了现代汉语拼音。

词典学　出于解读佛经的需要，中国僧人编辑了相关辞书。其中，玄应的《一切经音义》(简称《玄应音义》) 25卷，编成于648年左右。该书从450部大小乘经律论中选取词语加以注释，注释中又大量引用中国古籍。慧琳的《一切经音义》(简称《慧琳音义》) 100卷，是在《玄应音义》基础上，从1 300部佛教典籍选出词语加以解释，释文中也广泛征引了大量中国古籍。该书至今仍被学界广泛引用。

为方便翻译佛经，当时还有人编写了汉梵小词典。如义净曾经编写过《梵语千字文》，即将1 000个汉字词汇用梵文标出。唐代僧人全真（生平不详）的《唐梵文字》和礼言（生平不详）的《梵语杂名》，都与《梵语千字文》相似。当时还有印度僧人参与了汉梵字典的编辑。印度来华僧人僧怛多檗多和波罗瞿那弥舍沙集成《唐梵两语双对集》1卷。这两位印度僧人名不见史传，为长期在华从事佛经

翻译者。

翻译学　6世纪末叶~7世纪初叶的译经家主要有彦琮和达摩笈多等。尤其是彦琮，除主持隋代译经馆、撰写出《众经目录》外，还翻译佛经23部，并奉皇帝之命将《舍利瑞图经》和《国家祥瑞录》共10卷翻译为梵文，由王舍城沙门带回印度。

唐初，印度那烂陀寺僧波颇来华，629年，唐太宗李世民下令在大兴善寺开译佛经，请波颇担任主译。633年，波颇去世。12年后，玄奘归国主持译经工作。中国佛经翻译走向鼎盛时期。玄奘的译经场分工细致，人员齐整，工作效率高。646~664年，玄奘主持翻译佛经74部1 335卷。玄奘还形成了自己的翻译理论，提出了“既须求真，又须喻俗”的标准和“五不翻”的原则。

与玄奘大体同时及稍晚的主要译经家有那提、智通、无极高、若那跋陀罗、日照、佛陀波利、提云般若、慧智、弥陀山、宝思惟、实叉难陀、菩提流志。玄奘之后，主要译经家有义净、智严、般刺密帝、善无畏、金刚智、不空金刚等。其中不空金刚最为著名。而在不空金刚之后，则有智慧、莲花精进、悟空、法戒、般若、满月、法成等比较突出。



10世纪～17世纪中叶：频繁的海上交往

这一时期，中国与印度的文化交流仍处于高峰时期。尽管由佛教所带动的文化交流逐渐衰微，求法运动亦渐趋终结，但代之而起的是海上交通和贸易的发达，这是以往任何一个时代都无法比拟的。

佛教交流　据《佛祖统纪》，972~1053年，又有一批印度僧人来华译经传道，此后便渐无声息。同时，中国僧人赴西天取经的运动也出现了最后的辉煌。据《佛祖统纪》卷四三，乾德四年（966），宋太祖曾下诏募集往西天求法的人，应诏者157人。于是，政府组织这些人前往印度。这种由皇帝倡议、官方组织集体求法的行为，在历史上是第一次，也是最后一次。百年之后，范成大（1126～1193）根据当时的资料在他的著作《吴船录》中记录了这个僧团中的一员继业的行程。继业于976年回国，还有人回来得更晚。也有第二次乃至第三次前往印度者。这说明当时的交通比较便利。但是，由于11世纪时穆斯林已开始入侵印度，印度佛教衰落，所以到宋仁宗时代（1023~1063），中国内地历时6个世纪的求法运动基本终结。而在西藏地区，求法活动仍在继续。

10世纪末~15世纪末是藏传佛教的“后弘期”。这一时期，藏传佛教的一些主要宗派，如宁玛派、噶丹派、萨迦派、噶举派和格鲁派等已经形成。念智称是10世纪后半叶到西藏的印度学者。他精通五明论和佛教显密宗，在西藏传播佛教，并翻译了不少显密经典，还写过一部藏文文法书《语言门论》。仁钦桑布是西藏佛教复兴时期最重要的人物之一。他曾3次去印度留学，先后向75位学者学习，回

到西藏后曾翻译50部显教经论和108部密教典籍。东印度人阿底峡曾是超岩寺上座法师，1042年应邀到西藏传播佛法，有许多追随者。他所著《菩提道炬论》在西藏影响很大。10 ~ 13世纪，有很多青年到印度留学，出现翻译家160余人，而到西藏从事翻译工作的印度僧人也有七八十人之多。10~17世纪，印度的医药学、天文学、因明学、音韵学、文学、艺术、语言、文字等都对西藏产生了深刻影响。

同一时期，中国云南大理国的显密佛教，以及云南南部的上座部佛教（见云南上座部佛教）都得到迅速发展。

10世纪中期以来，佛教的一些思想已经深入人心。表现在思想界，便是宋明理学思潮兴起和演进过程中对佛教思想的吸收和融合。表现在民间，便是民众信仰习俗、岁时节日、婚丧嫁娶等各方面都有佛教的深深烙印。表现在文学上，便是宋代志怪小说和传奇、元明杂剧、明代白话小说对佛教伦理道德观的融会贯通，以及对求法运动的怀念与演义。表现在艺术上，便是对原有石窟寺的继续开凿、绘画中继续保留大量的佛教题材。

政府交往　这一时期，中印间的海上往来很多。当时南印度的使者和僧人来华一般都取水路。据《宋史·外国传五》和《佛祖统纪》卷四四，1015年，注辇国派使者来华，带来了梵文经书。使者还带来了注辇国王罗荼罗乍的国书。从国书可知，南印度人得知宋朝消息，也是商人由海路传递的。此外，《宋史》还记载了南印度和北印度多次派使者来华的事件。使者们往往都带有礼物，如珍珠、象牙、药物和香料等。

元代，尤其是元世祖忽必烈统治时期，中印政府间交往最频繁。据《元史》记载，1272~1294年，元朝遣使到印度11次，印度各国遣使到中国13次。

15世纪前期，中国的航海事业进一步发展，郑和七下西洋，增进了中国与印度的交往。郑和到过印度的若干地区。曾随郑和下西洋的费信、马欢、巩珍3人回国后分别写出《星槎胜览》、《瀛涯胜览》和《西洋番国志》，是研究中印文化交流的重要文献。与郑和同时，侯显也曾多次奉命出使印度各地。据《星槎胜览》、《瀛涯胜览》和《明史》等书，明代与中国发生联系的印度国家或地区有：底里、沼纳朴儿、榜葛剌、阿难功德国（今印度卡纳塔克邦）、柯枝、小葛兰、大葛兰（今印度奎隆或其以南地区）、加异勒（在今南印度东海岸）、甘把里、西洋琐里（在印度西南海岸）、琐里（在今印度西南海岸）、古里、翠兰山、按笃蛮等。

商品贸易　由于海上交通的便利，这一时期中印间有了大宗的商品交换。

据宋人赵汝适《诸蕃志》卷上，984 ~ 987年，泉州聚集了许多外国商人，其中有印度商人，还有印度僧人建寺传播佛教。据宋代周去非《岭外代答》卷二，当时，在南印度西海岸南端的故临，也与中国有密切的海上交通。

元代汪大渊曾两度随船至南洋考察。其第一次出海在1330年，4年后返回。第二次是在1337年，两年后返回。他曾到过印度许多地方，回国后于1349年撰成《岛夷志略》一书。书中对印度各地记载颇详，对了解元朝与印度的海上文化交流极有

帮助。他每到一地，都很注意那里的地理、土质、物产、贸易、人种、民俗等。当时印度的货物主要有宝石、珍珠、棉布、麻织品、药品、香料等，中国的货物主要是丝、五色绢缎、丁香、豆蔻、青花瓷和白花瓷等。

马欢《瀛涯胜览》的记载更详细。如“柯枝国”条，先记录其地理位置，然后记录其居民服饰、民居、国中五等人的地位和职业、国王的信仰、修道人的行止、气候、特产、度量衡、货币、与中国的贸易、货币兑换、婚丧之礼、农牧产品等。在“古里国”条，还记载了1407年郑和在这里立碑的史实和碑文内容。

医药学　这一时期中印之间药物的交流更加频繁，数量更大。其主要原因是海上交通和贸易的发展。

《元史》卷十二和卷一三一，都有印度进献药物的记载。《明史》卷三二六记榜葛剌国的“贡物”，有乳香、熟香、乌香、麻藤香、乌爹泥、藤竭、粗黄等。另据《西洋番国志》、《星槎胜览》等书，当时印度人特别喜欢中国的麝香。

明人李时珍的《本草纲目》汇集了中印医药文化交流的宝贵史料。书中介绍和考证了许多来自印度的药物，并广征佛书，给其中许多药物注出梵文译名。其征引之广，胜过历代任何同类书籍。它收取了一些印度传入的药方，并对其制作、效力等作介绍和评价，说明当时这些药方仍被医家采用。而一些含有印度药物的药方，则证明当时有一部分印度药方已经融入了中医。



18世纪～1949年：构建近现代的新联系



中国与印度之间互动的近现代时期，是一个丰富而复杂的时期。在新的条件下，旧的以贸易为基础的联系依然维系，而基于民族主义和反帝国主义之上的新关系也在同步发展。技术和其他方面的变化，使中国与印度在一些方面相互靠近，但政治发展在某些情况下又导致新的紧张局势。殖民主义和帝国主义在亚洲的扩张，影响了两个文明古国之间历史悠久的关系。与此同时，这一时期也是中印两国知识分子、政治活动家、作家和艺术家试图在新条件下重新发现和认识对方的时期。

贸易　中印之间的陆路贸易从远古一直持续到这一时期。横贯喀喇昆仑山脉的贸易活动，将印度北部地区与中国新疆的喀什及莎车等绿洲城镇联系起来。印度北部及东北部的一些地区，与西藏也有贸易关系。由于自然条件非常不利，陆路贸易量并不大，但它一直持续至20世纪中叶。

由于中国与欧洲之间茶叶贸易的迅速增长，印度与中国之间海上贸易出现复兴。16世纪，欧洲商人现身于东方海上之时，亚洲内部的海上贸易已经很繁荣。从1775年起，在印度和西方私商以及英国东印度公司的推进下，印度先后出口原棉和鸦片至中国，印度西海岸新兴的孟买港与中国广州之间的直接贸易剧增。

这一时期，印度对中国的另一主要出口贸易项目，是从19世纪后期开始的成品棉纱。印度棉纱取代了中国市场上的英国棉纱，并约在1880~1905年几乎垄断了

中国的进口棉纱市场。印度棉纱出口中国，对于印度正在兴起的现代纺织业的发展起了重要的稳定作用。不过，在第一次世界大战前后，中国自身的棉纱业迅猛发展，所以到1929年时，中国开始向印度出口棉纱。

印度和中国的侨民流动　陆上和海上贸易的发展，促进了印度和中国的人口流动。新疆的大多数旁遮普商人往返奔波，仅在进行贸易活动时驻留当地。不过，一些克什米尔人迁移新疆并定居下来。

与中国的海上贸易的复兴导致印度商人群体出现在中国沿海地区。早期的印度商人主要出自帕西人社群、以孟买为基地的巴格达犹太人社群，以及一些布赫拉派和伊斯玛仪派穆斯林商人（见**伊斯玛仪派商人**）。第一次鸦片战争后，这些印度商人开始长期侨居中国。他们从进出口贸易起家，随后商业兴趣逐渐多样化，从而步入中国东部港口城市的其他商业领域，其中包括银行业、房地产业、制造业及股票经纪业。20世纪，越来越多的出自马尔瓦拉社群和信德社群的商人抵达香港及其他港口城市。

到达中国并定居下来的另外一个主要来自旁遮普的印度人群体是警察和安保人员。这些警察主要分布在香港、上海、 广州、天津、汉口等城市的洋行，而印裔安保人员则广泛分散在较小的城镇。他们一度约占中国东部地区印度人口总数的一半。20世纪三四十年代，这一群体同中国西部及中国港口的商人一道，大多被遣返印度。

中国与印度之间的商业联系也使中国人得以到达印度。中国人主要出现在加尔各答和孟买两市及其周边地区。不过，中国人的数量仅在加尔各答大量增加，从而形成印度的一个华人聚落。在这一时期，第一个在印度定居的中国人名叫**杨大钊**（阿钊）。18世纪末期，他获得英国驻孟加拉当局赠送的一片土地，并在其上建立了一家糖厂。此后，在整个19世纪，更多的中国人陆续到达印度。他们主要定居在加尔各答的保巴沙和唐格拉这两个地区。他们大多从事木工业和造船业，后来也有人经营皮革业。有的中国人还被招募到印度东北部的阿萨姆省，在英国人建的茶叶种植园从业。他们的茶叶栽培和加工技术被广泛用于印度茶产业（见**茶叶种植**）。

20世纪初叶起，中国社会的动荡使得更多的包括妇孺在内的中国人避走印度。华人社群逐渐安居乐业。但1962年中印边界冲突之后，华人在印度面临困境，于是大量移居海外，侨民人数锐减。

中国对印度的艺术出口　19世纪印度与中国贸易的一个未曾引起足够重视的副产品，是一些艺术的传输，尽管与古代相比，这种交流的规模很小。孟买商人从中国进口广州地区特有的带有精美刺绣的丝织品。这对帕西人尤其是妇女和儿童的服装风格产生了巨大影响。帕西族妇女穿用的独具特色的伽罗纱丽上绣有风格鲜明的中国刺绣，成为中印两国艺术风格珠联璧合的产物。印度纺织的丹乔伊风格的真丝织锦缎，也是从中国织工学习并变通而来。中国的瓷器和家具在印度

尤其是孟买也备受赞赏，成为精英阶层装饰家居环境的良品。中国艺术大师的肖像画和反向玻璃画艺术在印度亦颇风行，随后印度艺术家开始学习和模仿这些艺术形式。

香港、上海与孟买　亚洲的这三大港口城市的发展在很大程度上与中印两国这一时期的贸易往来密切相关。来自印度的沙逊家族、律敦治家族、嘉道理家族、C.P.遮打、H.N.么地、鸭都喇利有限公司等，不仅是商业巨头，而且在香港的基础设施建设、教育的发展以及管理方面发挥了作用。在中国最为知名的孟买犹太人家族沙逊家族，在中国商界地位显赫，在上海外滩拥有地标性大厦。而孟买之所以能够发展成为印度主要的商业、航运、工业和金融中心，在很大程度上与它同中国的贸易密不可分。19世纪，孟买的许多杰出市民，包括名声显赫的商人J.杰吉博伊，或直接从事对华贸易，或出自从事对华贸易的家族。在印度现代工业的早期发展阶段，在19世纪孟买城市基础设施的发展中，对华贸易的资本积累均发挥了显著作用。

早期人员往来　中国派遣一个6人代表团于1879年3~9月访问印度。这是近代中国派往印度的第一个官方使团。这个代表团的成员之一黄懋材撰写了数部著作，记载自己在印度的经历和见闻，其中包括《印度札记》、《游历刍言》、《西徼水道》。1881年7月，清廷派遣马建忠和吴广霈赴印度与英属印度政府谈判，交涉鸦片事务。回国后，马建忠著有《南行记》，吴广霈著有《南行日记》。后来，中国使者薛福成和黄遵宪在出访欧洲途中游历印度，均撰写了涉及印度情况的著作。

1893年，印度近代最杰出的哲学家之一辨喜来到中国。他是这一时期最早来华的印度公众人物之一。他在自己的著作中表达了对中国人民的同情和友好感情，并预言中国人民将有一个伟大的未来。1898年，中国发生戊戌变法。这场运动中颇有影响的中国学者和领导者康有为在变法惨遭镇压后被迫逃离中国，流亡异域。康有为在流亡期间于1901年到达印度东北部的大吉岭，在印度居住达一年半，周游各地，并写下《印度游记》和《须弥雪亭诗集》。他在书中分析了印度的情势。

民族运动与反对帝国主义领域的联系　印度与中国都是帝国主义扩张的受害者，尽管方式不同，程度也有所不同。共同的反对帝国主义的大业，成为两国建立新的联系的基础。

最早的有关印度人与中国人合作反对帝国主义的事例记录，与19世纪中叶英属印度军队被派往中国镇压太平天国运动有关。当时一些印度士兵反水投奔太平军，与他们并肩作战。1900年，中国北方爆发义和团运动，英国又调集印度军队前往镇压。英军中的一位印度贵族军人T.G.辛格后来将他在中国的见闻写成动人的日记，并以《在中国的十三个月》为书名出版。他在书中对中国人民遭受的不公待遇表示同情。

20世纪上半叶，中国与印度两国的民族主义运动和反帝运动风起云涌。在这一时期，中国和中国政治领袖为若干流亡的印度政治活动家及民族主义组织提供

了保护。最突出的一个事例是，印度卡德尔党从第一次世界大战至20世纪30年代能够一直在中国开展活动。卡德尔党还告诫在中国为英国人服务的印度士兵和警察勿将枪口对准中国人，他们的工作对在华印度军队产生了一定的影响。

中国辛亥革命的领袖孙中山，极为关注印度摆脱殖民统治、争取自由的事业。他在中国和日本会见了印度的许多学生和革命者，力图帮助他们。与此同时，他的民族革命事业激励了印度国内的许多民族主义者。

20世纪20年代起，印度国民大会党及其领袖不断关注中国局势。他们努力与中国的民族主义者建立了广泛的联系，公开谴责利用印度军队镇压中国人的行为。J.尼赫鲁在自己的著述中反复提到中国，表达了对中国古老文明的激赏。

中国人民也开始了解印度民族运动的进展。20世纪20年代，“圣雄甘地”之名在中国很响亮。20~40年代，中国出版有关M.K.甘地及其思想的书籍达27种，仅甘地自传就有4个中译本。1920年，印度国大党采纳了甘地的“非暴力”和“不合作”的反英斗争策略。当年，“不合作运动”就引起了中国思想界的密切关注，各报刊连续登载有关消息和评论。1920~1926年，仅《东方杂志》发表的有关文章约达30篇。1921~1935年，有许多人在各种报刊上发表文章，讨论甘地主义。当时的《东方杂志》刊登有关文章六七十篇，并一度辟有《甘地与新印度》专栏。

亚洲文艺复兴　20世纪初开始，尤其是在中国和印度的知识分子当中，亚洲一体意识和东方文明美德意识开始发展。在殖民主义和帝国主义统治之下受苦受难的两国人民开始觉醒。在中国，孙中山、章炳麟、刘师培、梁启超、李大钊等人士在讲话和著述中都表达了推动亚洲一体意识的愿望。在印度，尼赫鲁和流亡民族主义者R. M. 普拉塔普等热烈赞同亚洲团结事业。在这方面，最为驰名的印度人士是诗人、哲学家R.泰戈尔。他1924年访问中国，目的是恢复中印两大亚洲文明的联系并决定在自己创建的国际大学设立中国学院。

泰戈尔是现代对中国影响最大的印度人士。1913年他获得诺贝尔文学奖后，中国文学界立即出现了“泰戈尔热”。中国发表了大量关于泰戈尔的文章，他的大量作品被翻译出版。1924年4月，应梁启超的邀请，泰戈尔踏上了为期近50天的访华旅程。其间，他造访了香港、上海、南京、济南、北京、太原和汉口。尽管他的到访受到中国一些不赞成他的哲学观点的青年和知识分子的反对，但还是受到了众多中国人士热情欢迎和赞赏。他与中国的一些著名的思想家、作家和艺术家结下深厚的友谊。诗人徐志摩担任他的翻译，此后两人发展出一种永恒的情谊。泰戈尔与中国知识分子、作家和艺术家之间的关系，对他本人和他的中国情结产生了深刻影响。泰戈尔的作品也对中国文学界产生了深刻影响。中国许多作家如郭沫若、冰心、郑振铎、王统照、徐志摩等都受到过泰戈尔的影响。中国对泰戈尔和他的诗歌的兴趣和激赏一直持续至今。

中国的印度研究与印度的中国研究　现代中国对印度文明的系统研究始于20世纪。1916年，许季上率先在北京大学讲授印度哲学。1917～1924年，梁漱溟

在北京大学讲授印度哲学。1922年，汤用彤留学归国，在一些大学讲授中国佛教史、印度哲学史等课程。1931年，通晓梵文和巴利文的陈寅恪在清华大学开设佛典翻译文学课。从1924年始，包括僧人在内的许多中国学生前往印度留学。这一时期去印度的学者主要有许地山（1926、1934）、金克木（1941）、吴晓铃（1942）、徐梵澄（1942）、陈翰笙（1944）、常任侠（1945）、陈洪进（1945）等。

1942年，中国在云南建立了国立东方语文专科学校，首次设置印地语课程，此外还设有印度历史、印度宗教、印度社会等课程。1946年，北京大学成立东方语言系，教学内容包括印度的语言文学。1949年，东方语文专科学校合并于北京大学东语系。

与此同时，泰戈尔从中国返回印度后，非常热衷于在自己创立的位于孟加拉省圣蒂尼克坦的国际大学内设立一个研究中国和中华文明的中心。1927年，他在新加坡遇到中国青年学者谭云山，遂邀请他访问国际大学。谭云山前往并驻留国际大学，开始讲授汉语。在创办现代印度第一家中国研究中心的过程中，谭云山成为泰戈尔的主要合作者和助手。他为建立这一中心而返回中国募集资金等。在中华民国政府、中印学会及其他支持者的协助下，1937年4月14日，中国学院举行落成仪式。新建的中国学院具有自己独特的建筑，还有一个藏有大量中文著作的图书馆。

20世纪30年代，位于新德里的国际印度文化学院是另外一个从事中国研究的机构。它由R.维拉创立。维拉从1937年开始研究中国文化和印中关系史，并与中国建立学术联系。1938年，他写成《〈罗摩衍那〉在中国》一书。30年代后期，印度浦那的费尔古森学院成立了一个研究中国学的中心。巴帕特、戈克雷二人开始从事梵文、巴利文和汉文、藏文佛教典籍的比较研究。

这一时期印度的中国学学者中，最突出的是师觉月。他在加尔各答大学获硕士学位后于1923年前往法国，在法国汉学家S.列维的指导下学习中文。1945～1956年在国际大学任教并从事研究。他撰写了很多涉及印度与中国之间文化互动等方面的重要著作。他曾于1947年和1952年两次访华。

第二次世界大战期间的合作与交往　20世纪30年代，日本侵略中国受到印度舆论的广泛谴责。除撰写文章和发表讲话反对日本侵略外，印度领导人还组织了各种活动，包括募集资金和组织“中国日”，以表示对中国的同情和支持，同时让印度公众普遍了解中国的抗争。1939年，尼赫鲁访问中国战时陪都重庆。中印两国人民在战时合作最为知名的范例，是印度派遣医疗队前往中国，援助进行抗日战争的中国人民。1938年8月，印度援华医疗队成立。其5名成员是：队长M. M.爱德（1886～1957，中国名字为爱德华）、副队长M.R.卓克（1882～1962，中国名字为卓克华）、队员D. S.柯棣尼斯（1910～1942，中国名字为柯棣华）、B. K.巴苏（1912～1986，中国名字为巴苏华）和D.木克吉（1912～1981，中国名字为木克华）。1939年2月，他们带着许多急需的医疗设备抵达延安，在非常艰苦

的条件下工作，为抗日战士和当地百姓提供医疗服务。在医疗队其他队员因病先后回国后，巴苏华和柯棣华留了下来。柯棣华被任命为白求恩国际和平医院院长。他结识并与中国姑娘郭庆兰结婚。柯棣华于1942年12月9日因病去世，年仅32岁。有上万人前来为他送葬。毛泽东写下悼词，盛赞柯棣华对中国人民的无私奉献。中国人民至今一直铭记着柯棣华。每年有数十万人参观印度援华医疗队纪念馆。在印度，柯棣华不朽的传奇故事被摄制成流行电影《柯棣华大夫中国行》(1946)。该电影由著名制片人尚塔拉姆执导，由K.A.阿巴斯编剧。

抗日战争时期，印度还为中国提供了补给物资和对外交通线路。1942年年中，日本入侵缅甸之后，切断了经该国通往中国西南的补给线路，印度的战略地位变得更加重要。此后，从印度阿萨姆省的雷多通往云南的史迪威公路、从加尔各答通往昆明的输油管线，以及驼峰航线，均在抗日战争中起了非常重要的作用。成百上千的飞机满载货物和人员，经驼峰航线往返于东印度与中国西南的机场之间。从孟加拉省北部的噶伦堡通往中国西藏和云南的路线也被用于运输民用货物。战时，还有成千上万的中国远征军在印度比哈尔省兰姆伽镇（今属恰尔肯德邦）接受训练，以与驻扎在缅甸的日军作战。

第二次世界大战期间，印度旨在终结英国殖民统治的民族运动即将取得最终的胜利。印度国民大会党高层领导人，包括尼赫鲁和甘地在内，被英国人逮捕并投入监狱。蒋介石和他的夫人宋美龄拂逆英国首相W.L.S.丘吉尔的意愿，于1942年访问印度并会见了尼赫鲁和甘地两人。蒋介石力劝英国政府同意印度民族主义者的要求，将政权归还印度人民。他在离开印度前发表广播讲话《告印度人民书》，表达了对印度人民诉求的同情。

第二次世界大战期间，印度政府（当时仍在英国控制之下）与中华民国政府决定互换使节。印方前3任使节是Z.扎法鲁拉·汗、K.R.S.梅农和K.M.潘尼迦。中方前3位使节是T.K.沈士华、T.K.曾和罗家伦。最初印度使节驻于重庆，而随着战争结束，南京再度成为国民政府所在地，印度大使馆遂迁往南京。在印度于1947年8月获得独立后，双方使节的身份提高到大使级。这标志着中印两个现代国家首次建立外交关系。





1949年以后：多方面日益增进的往来

1949年10月1日中华人民共和国建立后，中国与印度于1950年4月1日建立外交关系。印度成为非社会主义国家第一个在中国设立大使馆的国家。1951年1月26日是印度的共和国日，印度大使馆在北京首次举办正式招待会，中国国家主席毛泽东亲自出席招待会，就中印友谊发表了热情洋溢的讲话。

20世纪50年代，中国与印度增强双边外交往来。1954年6月25～28日，中国总理兼外交部长周恩来访问印度，印度总理尼赫鲁则在同年10月19～30日访问中

国。周恩来还于1956年和1960年两次访问印度。从1951年起，两国贸易开始启动。1954年4月29日，两国签订了《关于中国西藏地方和印度之间的通商和交通协定》，还签订了两国间的第一个贸易协定。这一时期，中国输往印度的货物主要有大米、高粱、大豆、生丝、机器、变压器、羊毛、苛性钠、纸张等；印度输入中国的货物主要有麻制品、大米、豆类、烟叶、化学品、药品、云母、电扇、毛织品、机械等。

1954年两国政府签订的《关于中国西藏地方和印度之间的通商和交通协定》的序言中把和平共处五项原则确定为指导两国关系的准则。1955年4月，在印度尼西亚万隆举行的亚非国家会议上，经过修订的和平共处五项原则文本获得通过。

中国与印度之间定期的教育、文化和科技交流始于20世纪40年代，50年代亦多次互派代表团访问。印度著名艺术家B.R.辛哈和哲学家R.桑克利提亚衍等访问中国，与中国同行交流。印度电影，尤其是《流浪者》和演员R.卡普尔等，为中国人民所熟悉。

1962年中印边界冲突之后的10多年里，中印两国之间的正常关系基本中断，各种往来几乎全部中止，直至70年代以后才逐渐得以恢复。巴苏华为之付出了努力，70年代中期至80年代中期，他数度访问中国，临终之际还要求将自己的骨灰分撒在中印两国。这一时期也出现了其他一些表示亲善的非正式交流，为双边关系的恢复作了准备。1979年，印度外长A.B.瓦杰帕伊成为相隔多年之后首个访问中国的印度高级官员。20世纪80年代，中印两国领导人开始在各种国际峰会间隙会晤。

1988年12月19～23日，印度总理拉吉夫·甘地访问中国，标志着中印两国已经恢复高层联系，成为两国关系正常化的具有重要意义的一步。除会见中国总理李鹏外，拉吉夫·甘地还与邓小平等中国领导人会见。两国政府还签订了科学技术合作协定、民用航空运输协定和文化交流与合作执行计划。此后，两国高级领导人互访迅速发展并常规化。互访的两国领导人包括李鹏总理（1991）、R.文塔卡拉曼总统（1992）、P.V.N.拉奥总理（1993）、江泽民主席(1996)、K.R.纳拉亚南总统（2000)、朱镕基总理(2002)、A.B.瓦杰帕伊总理(2003)、温家宝总理(2005、2010)、胡锦涛主席(2006、2012)、M.辛格总理（2008、2013)和P.D.帕蒂尔总统（2010)、李克强总理（2013）等。两国签订了很多协定，提高了多样化领域的合作水平，维护了边界地区的和平。

该时期中印经济关系尤其是商业互动迅猛发展。1977年，中印恢复直接贸易。1984年签订政府间协定，以提升两国的贸易和商业合作水平。2000年，两国贸易总额低于300亿美元，近几年增长迅速，最高年份达600亿美元以上（2010)，中国成为印度最大的贸易伙伴，印度成为中国的第七大出口目的国。印度出口中国的产品主要有铁矿石、矿渣和矿粉、棉花、棉纱和纤维、铜、宝石、化学产品等。中国出口印度的商品主要有核反应堆和锅炉、电机、钢铁、有机化学品及肥料等。

中国在印度的投资和印度在中国的投资日益增长。大量印度公司已在中国建立了自己的办事处或分号，其中包括塔塔咨询服务、维普罗、印孚瑟斯、雷迪博士实验室、信实、印度国家信息技术学院、比那尼水泥、马恒达等。至少有10家印度银行已在中国设立支行。同样，中国的华为技术有限公司、中兴通讯股份有限公司、海尔建设股份有限公司、中钢集团公司、中国水利水电建设股份有限公司、宝山钢铁股份有限公司等也在印度建立基地。中国在印度设立工业园区的可能性也在探索之中。

随着两国之间经济关系的发展，中印两国人民互访、在对方国家生活和工作的人数也大幅度增加。目前，有2万余名印度人生活在中国内地，这一数字还在继续增长。他们主要是学生（8 000人以上）、商人和企业家、专业人员，散布在中国的很多省份。进入21世纪以来，数百万中国人造访了印度。许多人到印度的佛教圣地朝觐。中国人在印度任软件专业人员、注册会计师和企业家的数量也在日益增加。

拉吉夫·甘地1988年访问中国推动了中印两国之间的文化交流。从那时起，众多文化代表团互访。中印两国分别组织了多次印度节和中国节。著名的文化合作范例包括：印度帮助中国在洛阳建造了一所印度风格的佛教寺庙（见白马寺），中国帮助印度在玄奘造访过的著名教育中心那烂陀遗址附近修筑了一座玄奘纪念堂。中国总理温家宝2010年12月、李克强2013年5月访问印度和印度总理辛格2013年10月访问中国发起的文化交流项目，激发了各种不同领域的活动，包括作家、表演艺术家、考古学家、档案学家等人员的交流，电影节和其他文化节的举办，以及学术、出版、体育交流和青年代表团互访等。

中印两国学者之间的学术交流也在稳步增加，涵盖多种学科。除官方主办的文化交流外，还有民间交流。印度的瑜伽、食品和电影在中国越来越受到人们的青睐。中文课程、中国武术和某些形式的中医在印度的声望日益提升。

中印两国在地区和全球论坛的合作也在日趋增多。温家宝2005年4月访问印度时，两国政府发表联合声明，宣告两国确立了面向和平与繁荣的战略合作伙伴关系，双方不仅从双边的角度，而且从全球战略视角考虑两国的关系。在与国际贸易、地区安全、海洋安全、环境生态等问题上，中印之间有更大的合作协调空间。中国和印度日益增长的经济实力增强了两国在国际事务中的责任感。



《中印文化交流百科全书》中文版

主要编辑出版人员

社　　长　　龚　莉

副总编辑　　马汝军

主任编辑　　滕振微

责任编辑　　韩知更　王　宇

编　　辑　　曹　来　严　峻　余盼兮　赵　淼　朱建毅

特邀编辑　　朱杰军　林建敏

助理编辑　　金灿灿　常国林　赵从霞

图片编辑　　徐远志　张辰五　韩知更

校　　对　　王　丽　窦红娟　李　静　崔娟娟　赵景贤　李长英

责任印制　　乌　灵

印方所撰条目汉译责任修订人　刘　建　姜景奎　贾　岩

主要供图人员及单位

人员（按姓名汉语拼音音序排列）

狄伯杰　陈　军　陈　明　方　方　尕藏加　葛维钧　龚　莉
韩知更　贾　岩　姜景奎　金珊珊　卡马尔·希尔　李宝龙
李　辉　李　征　刘　建　刘晓东　玛妲玉　邵葆丽　谭　中
王凌男　王　镛　吴　葳　徐远志　薛克翘　杨秀婷　张辰五
张绍斌　赵佳梓　周利群

单位

印度外交部　印度国家考古局

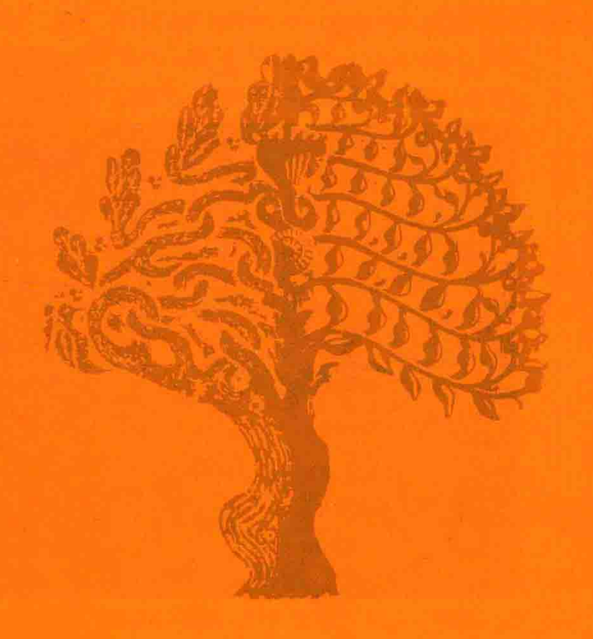
目录

条目标题分类目录

[博物馆]

中印贸易往来

China-India Trade Contacts



Zhong–Yin maoyi wanglai

中印贸易往来 An Overview of China-India Trade Contacts 古代印度与中国有着历史悠久的贸易往来。这种贸易往来不断丰富中印两国交流历史的内容。古代中印两国商人经过陆路丝绸之路和海路进行贸易活动。主要的贸易通道有西域道、滇缅道和南海道。古代中国输往印度的物产是丝绸、茶叶及瓷器等；印度输出的物产是香料药材、珍禽异兽、珍宝异物等。17世纪中叶以后，中印贸易的主导权基本上被西方商人控制。特别是在鸦片战争前后，英国商人将鸦片、棉花乃至棉纱大量倾销中国。1912～1949年，中印两国贸易呈上升势头。印度输往中国的物产中，以棉花、大米和棉纱为主；中国输往印度的物产以丝类、茶叶和豆类为大宗。1950～2000年，中印两国贸易日益增长。

公元前 中印贸易的历史非常悠久。中国四川和云南都出土过大量产于孟加拉湾沿海的贝壳，距今已有3 000多年。这些海贝是上古人的货币，说明那时中国四川、云南与印度、缅甸等国已经有贸易往来。印度是亚洲棉的原产地，印度纺纱织布的历史非常悠久。而中国福建曾经出土过一块约3 000年前的棉布，是中国发现的最早棉布。由于当时中国并不生产棉花，所以不少学者认为，这块棉布很可能是从印度传来的。

由古印度政治家考底利耶所著的约公元前4世纪末～前3世纪初成书的《政事论》(又称《利论》)中，已经有“丝”和“中国的成捆的丝”的记载。其他古籍，如两大史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》等，也都提到了丝，说明中国的丝在公元前已经传入印度。

据《史记·大宛传》，张骞出使西域时，在大夏（今兴都库什山以北的阿富汗东北部地区）看到中国四川的布匹和竹杖，说明四川的物产早已通过云南进入印度，并通过印度转运至大夏。当时人们就知道，四川商人从云南走私物品至印度东北部。

据《汉书·地理志》记载，公元前2世纪，中国与南印度之间已经开始了海上贸易。当时印度方面的货物主要有“明珠、璧流离（玻璃）、奇石异物”，而中国方面用于交换的货物主要是黄金和“杂缯”(各种丝织品)。南印度也曾出土过中国汉代古钱，证明当时确有贸易。《汉书·西域传》记载了当时印度一些地区的物产和货币，如罽宾国“地平，温和，有目宿，杂草奇木”，“种五谷、蒲陶（葡萄）诸果”，“其民巧，雕文刻镂，治宫室，织罽，刺文绣，治食。有金银铜锡，以为器。市列。以金银为钱，文为骑马，幕为人面。出封牛（瘤牛)、水牛、象、大狗、孔爵（雀)、珠玑、珊瑚、虎魄（琥珀)。其中很多物产作为商品于公元前即进入中国。


唐代妇人刺绣图

公元前2～前1世纪，印度传入中国的物品很多，主要是通过贸易形式输入，少数是“进贡”。学界将“进贡”称为“朝贡贸易”，即由中国周边国家商人冒充外交使节向中国皇帝献礼，而皇帝给予赏赐。这一方面可以满足皇帝的虚荣心，另一方面商人会得到高规格礼遇并实现超值利润。


宝石项链 哈拉帕遗址出土

1～6世纪 《后汉书·西域传》记载了天竺（见**印度**）的物产，有大象、犀牛、玳瑁、金、银、铜、铁、铅、锡以及**细布**、毛织品、香料、石蜜（成块的糖)、胡椒、姜、黑盐等。说明在一二世纪时，印度的这些物产已经为中国所熟悉。当时中国还没有掌握生产玻璃的技术，所以印度的玻璃驰名于中国，史籍中有关于“身毒国宝镜”的记载。

这一时期，中国与印度仍存在丝绸贸易活动。公元80～89年，旅居埃及的希腊人曾记载，中国的丝和丝制品以印度为转运站，经大夏销往西方。这和西汉时蜀布与邛竹杖由印度转销大夏的


敦煌壁画《商旅图》 中国甘肃敦煌莫高窟第296窟

情形一样，即通过滇缅道向印度以及西方出口。印度虽为转运站，但当地也有丝和丝织品的消费。与此同时，据《后汉书·班梁传》，建初九年（公元84），班超（公元32～102）曾派使者"多赍锦帛遗月氏王"。其时月氏人已建立了贵霜帝国，统治着印度西北地区，而班超对西域的经略保持了丝绸之路的畅通，使中国丝绸可以通过西域道顺利运往印度西北地区。

四五世纪，西域道、滇缅道和南海道上都有政府使节和商人来往。那时来华的许多印度僧人，有的是从西域道随商队而来，有的则是搭乘商人的船只由海路而来。

《宋书·夷蛮传》记载，宋文帝元嘉五年（428），有南印度使者到中国来递交国书，"奉献金刚指环、摩勒金环诸宝物，赤白鹦鹉各一头"，说明当时的南印度人民是了解中国的，"朝贡贸易"也没有停止。他们是从商人那里得到中国信息的。

《魏书·西域传》记南天竺国物产有"摩尼珠、珊瑚"。有的地方"出黄金、白真（旃）檀、石蜜、蒲萄（葡萄）"。印度使者来"进贡"的物产有骏马、黑骆驼、金、银等。中国输出的主要是丝绸织品。据《魏书》卷一〇二载，北魏太武帝（423～452年在位）曾遣董琬、高明等使者"多赍锦帛"出使西域，说明中国皇帝的"赏赐"品有丝绸之类。

《梁书·诸夷传》记有中天竺国物产，比历代所记项目有所增加，如貂、火齐、金缕织品、金色毛毡、上等皮衣、郁金香等。并说此处的郁金香即高山雪莲。梁天监初（502或503），中天竺王屈多遣官员来华，"奉表献琉璃（玻璃）唾壶、杂香、古贝等物"。

6世纪～10世纪中叶 中国的隋代（581～618）为期短暂，但也有"每岁正月，万国来朝"和"诸夷大献方物"的记载。据《隋书·西域传》，炀帝（604～618年在位）时，遣韦节、杜行满出使西域诸国。曾到过罽宾，得玛瑙杯。玛瑙当时属名贵宝石。

唐代，印度诸国派遣使节或"贡献方物"的事件很多。例如，武德二年（619），罽宾国遣使贡宝带、金锁、水晶盏、颇黎等。贞观十一年（637）六月，罽宾国遣使献佛舍利和名马。贞观十六年，罽宾国"献褥特鼠，喙尖而尾赤，能食蛇，有被蛇螫者，鼠辄嗅而尿之，其疮立愈"。"褥特鼠"即獴（梵文为Nakula，俗语为Naula）。同年，乌苌遣使献龙脑香。贞观二十年前后，摩揭陀王尸罗逸多（即戒日王）献火珠及郁金香、菩提树。《唐会要》卷一〇〇则集中记录了印度各地传来的各种植物，如菩提树、郁金香、青莲、苦菜、胡芹等。同时还有进献各种药物、鹦鹉、良马的记载。

8世纪中期以后，史籍中关于印度诸国来华"朝贡"的记载越来越少，但这并不说明印度物产自此便绝少传入中国。事实上，唐代的海上贸易已十分发达，由印度运来的物产远比"朝贡"的为多。盛唐时各沿海大港已设有市舶司，主管海上贸易，印度的商船装载大量"宝货"来华。李肇《唐国史补》卷下记："南海舶，外国船也，每岁至安南、广州。师子国舶最大，梯而上下数丈，皆积宝货。"日本元开《唐大和上东征传》记，广州"江中有婆罗门、波斯、昆仑等舶，不知其数；并载香药、珍宝，积载如山"。中唐以后，沿海各口岸的市舶司并未取消，印度的对华贸易仍在进行。据《中国印度见闻录》卷一，唐末亦有印度物产输入，犀牛便是其一，华人喜用犀牛角装饰的腰带。

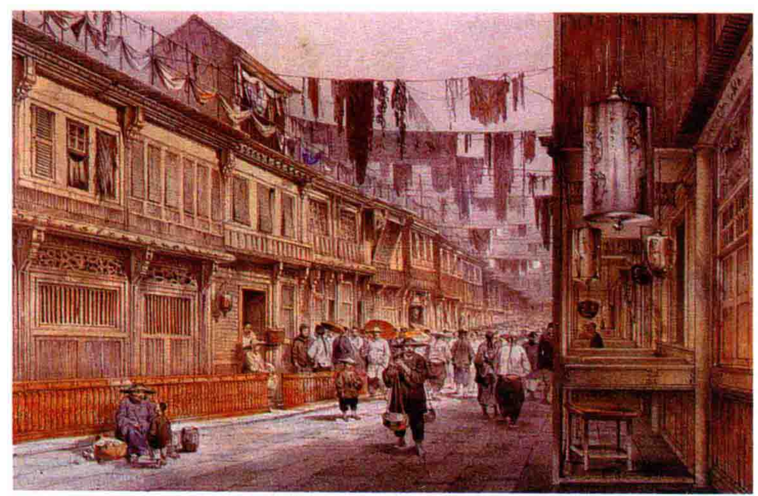

黑犀牛

这一时期，中国输往印度的物品也多种多样，最主要的是丝绸制品。据《旧唐书》卷一九八记，贞观十一年，罽宾国献名马，"太宗嘉其诚款，赐以缯彩"。唐玄宗开元年间（713～741）"赐"锦缎或者绢给印度使者，而且往往一次就赐500匹。

唐代，僧人去西天取经也带丝绸，这是中国丝绸输入印度的另一途径。《大慈恩寺三藏法师传》卷二记，玄奘曾在印度施舍给寺院锦缎等。义净的《大唐西域求法高僧传》卷上和卷下亦有和尚带丝绢去印度的记载。

10世纪中叶～14世纪中叶 这一时期中国东部和南部沿海与印度沿海地区的贸易很频繁，商船往来很多，经常有印度僧人自海路来华。赵汝适《诸蕃志》卷上载："雍熙间，有僧罗护哪航海而至，自言天竺国人。番商以其胡僧，竞持金、缯、珍宝以施，僧一不有，买隙地建佛刹于泉之城南。"《宋史·外国传》记："至道二年八月，有天竺僧随舶至海岸。"当时南天竺的使者和僧人来华一般都取水路。《佛祖统纪》卷四十四记，大中祥符八年（1015），"南


《朝贡贸易图》（局部）



清代广州十三行街景

海注辇国遣使来贡，进天竺梵经。其使言四十年以来，海无风涛，意中国有圣人出世"。当时中国沿海有广州、泉州、杭州、明州（今中国浙江宁波）等大港，外商云集，其中印度商人亦有不少。而此时去印度的中国商人数量也很可观，有的旅居南印度，并在那里建佛塔。这些都说明中国和印度海上交通的便利和贸易的发达。

中国典籍中关于宋代南印度诸国"朝贡"物品的记载不多。《宋史》卷四八九记，大中祥符八年，注辇国"遣专使等五十二人，奉土物来贡，凡真珠衫帽各一、真珠二万一千一百两、象牙六十株、乳香六十斤"。使者娑里三文等"又献珠六千六百两、香药三千三百斤"。明道二年（1033），又"进真珠衫帽，及真珠一百五两、象牙百株"。熙宁十年（1077），其国复遣使27人来献珍珠、琉璃大洗盘、犀牙、乳香、蔷薇水、金莲花、木香、阿魏、硼砂、丁香等。

《诸蕃志》中详记了南印度的物产。如南毗国（今印度西部沿海一带）物产，有珍珠、诸色番布、兜罗绵（一种红棉布）、猫儿睛、青靛、紫矿、椰子、苏木等；注辇国物产有真珠、象牙、珊瑚、玻璃、槟榔、豆蔻、色丝布、吉贝（木棉）布。兽有山羊、黄牛，禽有山鸡、鹦鹉，果有椰子、波罗蜜之类，花有白茉莉、蛇脐、佛桑、丽秋、瑶莲、水蕉之类。中国商人到那里从事贸易活动，很可能将以上物产贩运回国。

1271年中国元朝建立后，仍与南印度各国保持密切往来。南印度各国多次来"朝贡"大象和犀牛，还有黑猿、斑马、花牛、水牛、珍珠、铜盾等。关于当时的民间商业贸易，汪大渊的《岛夷志略》有很详细的记载。例如，在谈到朋加剌（今孟加拉国和印度西孟加拉邦）时写道，当地出产黄麻布、白棉布、兜罗绵、孔雀翎等。中国与当地的"贸易之货，用南北丝、五色绢缎、丁香、豆蔻、青白花器、白缨之属"。汪大渊对经济、贸易尤其重视，对农业、收成、市场、税收、货币、特产和贸易用货等都有说明。可见，此书主要是为中国商人提供南海诸国的商贸资料。从当地的物产和贸易用货的记录可知中国与印度之间物质交流的具体内容。

在元朝宫廷供职过的意大利人马可·波罗在其书《马可·波罗行纪》中谈到福州港的贸易情况："许多商船驶达这个港口。印度商人带着各色品种的珍珠宝石，运来这里出售，获得巨大的利润。这条江（闽江）离刺桐（泉州）港不远，河水流往海洋。从印度来的船只沿江而上，一直开到泉州市。"可见，当时印度经常有商船到福州和泉州来，印度商人带到中国来的货物主要是珍珠和宝石。《马可·波罗行纪》在描写泉州港时说，那里有堆积如山的商品，其中有胡椒、檀香木和各种药材。印度是盛产胡椒和檀香的国家，而且自古就运销中国，泉州港的这些东西，有相当一部分来自印度。马可·波罗讲到印度马拉巴尔（今印度西海岸）时说，该地生产胡椒、生姜、肉桂皮和棉布，"来自蛮子省（指中国南方）的船只，带着铜作为镇船重物。而且又装运金线织成的锦缎、丝、薄纱、金银块以及许多马拉巴尔所没有的药材，他们用这些货物和这个省的商品作物物交换"。可见，当时经常有中国船只到印度的西海岸，带去的主要是丝、丝织品、贵金属和药材，然后换回当地的特产。

《大德南海志》记载了元代初期广州市舶司对外贸易盛况，有海外舶来的货物表，分为八类：①"宝物"类，有象牙、犀角、真珠、珊瑚、碧甸子（绿宝石）、龟甬（甲）、玳瑁等。②"布匹"类，有白番布、花番布、剪绒单、剪毛单等。③"香货"类，有沉香、乌香、降香、檀香、蔷薇水、乳香等。④"药物"类。有阿魏、没药、胡椒、丁香、白豆蔻、豆蔻花、茴香、硫黄、血竭、木香、雄黄等。⑤"诸木"类，有苏木、乌木、红木等。⑥"皮货"类，有沙鱼皮、皮席、皮枕头等。⑦"牛蹄角"类，有白牛蹄、白牛角等。⑧"杂物"类，有黄蜡、草珠、花白纸、藤席、贝壳、孔雀毛、鹦鹉等。这些货物有相当一部分产自印度。《岛夷志略》所记的印度物产有黄蜡、绵羊、波罗蜜、甜瓜、绿宝石、红宝石、兜罗绵、木棉、青蒙石、犀牛角、西瓜、石榴、胡椒、珍珠、玳瑁、棉布、大手巾、槟榔、蚌珠、椰子、细布、猫儿睛、沙金、骏马等，可以与此相对照。

中国用于贸易的货物中，丝和丝织品占第一位。据《宋史》卷四八九，宋代印度各地所遣"入贡"使者，皇帝一般都要"厚赐"，即"各赐衣服、器、币有差"。据《宋史》卷四九〇，印度僧人来华献经像的，皇帝一般要"赐紫方袍、束帛"。这些衣服、紫袍都是丝织物。据考证，唐代时，印度的一般百姓还没有享受到丝的好处。到了宋代，印度靠近和中国通商的港口一带的人民，已经可以穿丝制衣服。宋代的海上贸易较以前发达，中国丝绸更多地运往印度，一部分就地消化，一部分转运他国。如《岭外代答》卷二所记，中国舶商先到南印度的故临国，然后易小舟去大食（阿拉伯帝国）。《诸蕃志》卷上记商人在南毗国（今印度西部沿海一带）贸易用货就有"缬绢"等中国货。

元代，中国丝绸运往印度的记录也有不少。《岛夷志略》在介绍中国同印度诸地的"贸易之货"中常常有丝绸之

类，如五色缎、锦缎、南丝、北丝、细绢、五色绢、青缎等。

瓷器在这一时期中国对外贸易中占据第二位。唐代和唐代以前，中国史料中缺乏有关瓷器传入印度的记载。但在印度和巴基斯坦的考古发掘中发现有晚唐时期（约9～10世纪）的瓷器或瓷片。宋代开始，文献中的相关记载才逐渐多了起来。《宋史》卷四八九，熙宁十年(1077)，注辇国使者27人“来献”，神宗“各赐衣服、器、币有差”。其中“器”即器皿，指瓷器。《诸蕃志》卷上记商人至南印度贸易用瓷器，说明宋时已有大量中国瓷器运往印度。


中国宋代沉船　现藏中国泉州海外交通史博物馆

元代，《岛夷志略》所记中国与印度诸国的“贸易之货”中，常常有瓷器。如“青白瓷”、“粗碗”、“青白花器”，等等。《马可·波罗行纪》记述，泉州港有大量等待运往海外的瓷器。《伊本·白图泰游记》记载：“至于中国瓷器，则只在剌桐（泉州）和隋尼克兰（广州）城制造。系取用当地上好泥土，像烧制木炭一样燃火烧制。这种瓷器运销印度等地区……”当时中国烧制瓷器的地方很多，上述二城为当时最大的通商口岸，自产大量瓷器，内陆（如景德镇等地）瓷器亦云集于此。

根据考古资料，这一时期的瓷器和瓷器碎片在今南亚地区很多地方被发现。在巴基斯坦卡拉奇市南64千米处的班波尔遗址，1958年以来，巴基斯坦考古局开始发掘，发现了一批中国陶瓷。其中有约9世纪长沙窑烧制的花瓷碗残片，宋代初期（约10世纪）越窑瓷残片、覆莲瓣纹的华南白瓷片，宋末元初（约13世纪）的龙泉窑青瓷片，还有属于宋代广东制作的黄釉四耳罐残片。早在1854年，在印度信德省海德拉巴市东北约80千米处的布拉赫米那巴德遗址，其发掘工作即已由西方人士进行。当时所发现的许多陶瓷片被运往英国，收藏于英国不列颠博物馆。经陶瓷研究者R.L.霍布森鉴定，这些瓷片的时间为9～10世纪的唐末到13世纪后半叶的宋末。在巴基斯坦俾路支省沿海的莫克兰地区，A.斯坦因博士曾于1927～1928年和1931～1933年两度前来考察，两次都发现了中国陶瓷的残片。第二次的发现物中有10世纪前后的青白瓷。在印度卡纳塔克邦中南部，新石器时代遗址昌德拉瓦利曾出土过宋代龙泉窑青瓷片和福建、广东一带出产的白瓷残片，还有华南出产的黑褐釉陶片。与它们一同出土的还有北宋神宗（1068～1085年在位）时期的钱币“元丰通宝”，说明这些瓷器可能是元丰年间（1078～1085）或稍晚些时候运去的。在印度泰米尔纳德邦本地治里（今印度普度治里）南约20千米的阿里卡美都遗址，法国人从20世纪30年代起就进行了考古发掘，第二次世界大战以后的1945年又有R.E.M.惠勒等人进行了发掘。发现有9～10世纪的越窑碟子残片，11～12世纪越窑瓷、龙泉窑青瓷残片和磁州窑的陶片，南宋龙泉窑出产的精美青瓷碗等。这说明，大约在9～13世纪的数百年间，中国瓷器曾源源不断地运往这里。在本地治里西北约10千米的可里麦都遗址，也散落有中国宋元时代的瓷片。其中有十二三世纪南宋时代浙江或福建一带生产的枇杷色珠光青瓷碗残片、淡色青白釉罐残部，还有14世纪以后闽粤一带生产的青花瓷片。在本地治里以南的卡雅尔，也曾经出土过中国宋元时代的陶瓷。


中国南海水下发现的青瓷瓷片

这一时期，中国的糖（见制糖）和钢铁等也输入印度。现代印地文和尼泊尔文中，白糖被叫作cini，意思是“中国的”。汪大渊《岛夷志略》所记中国商人同南印度人的“贸易之货”中即分别有“白糖”和“糖霜”。

梵文中有cinaja一词，意思是“钢”，其字面意思是“中国产的”。古代印度有钢铁生产，其产品还输出国外。中国产的钢在某一个时期曾输入印度。生活于九、十世纪的阿拉伯地理学家伊本·穆赫迪曾在克什米尔地区看到一座观象台，是用中国钢铁造成的。说明中国钢铁传入印度的时间较早。元代，据汪大渊《岛夷志略》记载，中国商船到印度贸易，时常以“铁器”、“铁条”、“铁鼎”、“针”等为“贸易之货”。

14世纪中叶～17世纪中叶　中国明代初期（14世纪中叶～15世纪中叶），印度各地来“贡献”方物的情况较多，其物品主要有解毒药石、麒麟（即长颈鹿，通过印度转运来）、良马、金、银、琉璃器、鹤顶、犀角、翠羽、鹦鹉、兜罗绵、糖霜、乳香、熟香、乌香、麻藤香、

乌爹泥、紫胶、藤竭、乌木、苏木、胡椒、珍珠伞、白棉布、宝石、珊瑚、栀子花、红丝花手巾、番花人马象物手巾、线结花靠枕、木香、檀香、锡等。

除“朝贡”以外,《瀛涯胜览》、《星槎胜览》和《西洋番国志》对印度诸地物产亦有详细记叙，其中有许多输入中国。

这一时期，中国输入印度的物产仍以丝织品、瓷器和茶叶为主。明代初期，中国丝绸对印度诸国的输出有一部分是在“朝贡贸易”基础上实现的，即中国皇帝赠送印度诸国国王及使臣的礼品中常常有丝绸制品。有文绮、纱罗、绒锦、彩帛，以及丝绸制成的衣服、帐幔、华盖等。16世纪中叶，明朝曾因倭寇的入侵而一度实行“海禁”。明代中后期，中国丝绸向印度的输出则主要是以私人贸易的形式进行。这一时期，葡萄牙、荷兰、英国等西方列强已先后进入印度，并逐步控制了海上交通，垄断了中国同印度的丝绸贸易。西方商人把印度作为中间站，将大量中国生丝运往欧洲销售。如葡萄牙殖民者从澳门运往印度果阿的生丝量，在1580～1590年，每年3 000余担，到1636年，多达6 000担。中国生丝在此期间虽然大量运往印度，但只是为了转口欧洲，在印度各地的销售量极为有限。据《瀛涯胜览》等书记载，其时印度诸国已经有能力生产丝绸，其百姓用丝制品已不罕见。

关于瓷器贸易，明代的文献记载也很多。中国瓷器在明代初期已经普及印度各地，不少商人在得到中国瓷器以后再转手倒卖。明代后期，荷兰东印度公司在东南亚和中国台湾等地建立了同中国贸易的据点，他们曾以低廉的价格收购大量的中国瓷器运往印度的东南沿海，然后再运往欧洲等地。

在印度的考古发掘中，也发现这一时期的大量瓷器或瓷片。如，在印度东北部阿萨姆邦首府古瓦哈蒂的博物馆里，陈列着几件当地出土的十四五世纪破碎的龙泉窑青瓷大平碗。在印度沿海各地也存在相同的情况。另外，在印度各地的很多博物馆里，大多都陈列有中国十四五世纪到十七八世纪保存完好的瓷器，这些精美的瓷器一般都是莫卧儿王朝时各地土邦王公、贵族或官员们的



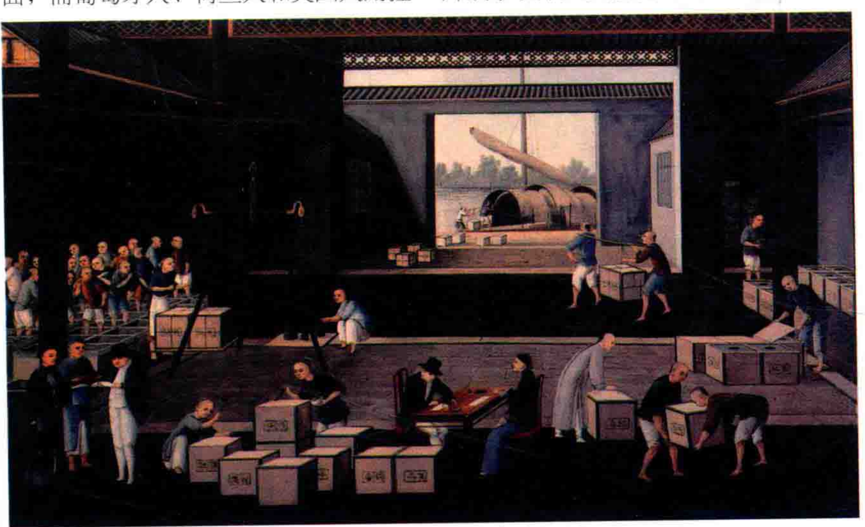
中国龙泉窑瓷器　现藏印度博物馆

收藏品。19世纪中后期，有西方人士在印度收购瓷器，20年间收集到600多件14～17世纪的中国陶瓷（主要是青瓷和青花瓷），其中大部分是在奥德地区收集到的。说明收藏中国瓷器是当时王公贵族的一种时尚。

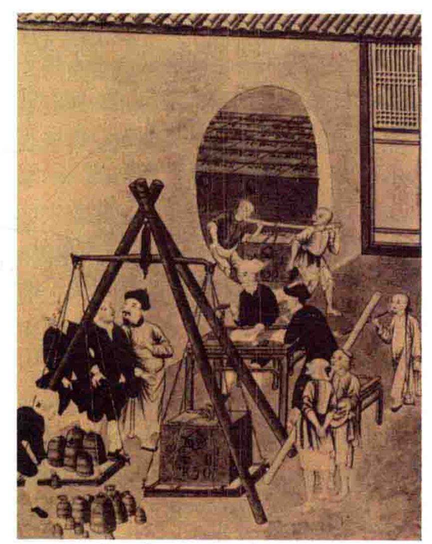
中国是世界上最早种植茶树的国家，中国人饮茶的历史至少可以上溯到公元前。但中国茶向印度输出的历史较晚。印度人称茶为Chai，和蒙古文、突厥文、波斯文、葡萄牙文、希腊文、俄文一样，采用的是中文“茶叶”一词的音译。印度人饮茶的习俗形成很晚，在蒙古人征服中亚以后，在英国人统治印度之前。17世纪，荷兰人、英国人都从中国船运茶叶到西方，中间经印度转运。17世纪末18世纪初，欧洲饮茶之风大盛，荷兰东印度公司和英国东印度公司在同中国进行茶叶贸易上展开竞争，有大量中国茶叶运往印度。

17世纪中叶～1949年　从明末到清初，中国东南海上贸易处于被动局面，而葡萄牙人、荷兰人和英国人则控制着海上贸易的主导权。当时的中国商贸船只基本上都是舢板，不能远航，最远只能到达东南亚一带，所以西洋人称中国当时的贸易为“舢板贸易”。据统计，1690～1718年，平均每年有14条舢板抵达巴达维亚（今印度尼西亚雅加达），运来的茶叶仅够装满一条大船。中国与印度的商品交易主要靠西方人转手。巴达维亚是当时中印贸易的中间站，西方的船只满载香料和其他商品从那里前往广州销售，而后装运瓷器、药材和丝绸运往印度的苏拉特（今属印度古吉拉特邦），换成棉花、糖、树胶和布匹，返航广州。

1840年之前，英国人在同中国和印度的贸易中以贵金属换取中国和印度的货物，虽然攫取了暴利，但也出现了贸易逆差。为解决这一问题，他们在鸦片和棉花上寻找出路，终于导致鸦片战争。在印度种植的鸦片早在18世纪前期即输入中国。清乾隆三十年（1765）以前，每年输入数量不超过200箱，多作药用。到嘉庆元年（1796），由于中国嗜者益众，政府开始禁其进口。1770～1789年，由孟加拉输出的鸦片从1 400箱增加到4 000箱，其中多数运往中国香港，再转销其他港口。鸦片贸易给英国商人和印度商人带来巨大利益，印度各地竞相种植罂粟、加工鸦片。从印度输入中国的鸦片数量，1830～1834年为17 000箱，1835～1839年为26 000箱，1840～1844年为21 500箱。此时，中国也开始了鸦片的种植。1840年的鸦片战争以中国失败告终，鸦片输入量又



中国清代广州的茶叶仓库（绘画）



18世纪中国商人与荷兰东印度公司商人的茶叶交易图

逐年猛增。鸦片输入的主要口岸由广州改为上海，1854年7月～1855年6月，上海进口鸦片总值白银911万两。而在此前的1850～1851年度，印度出口鸦片的价值达5 970万卢比。1858年，中英签订《通商章程善后条约》，鸦片成为合法商品大量输入中国。1880～1881年度，印度输入中国的鸦片达105 507箱，价值约14 320万卢比。1884年以后，印度输华鸦片数量开始逐渐减少，因此时中国已增加罂粟的种植量。1890～1891年度，印度出口鸦片85 873箱，价值9 260万卢比。20世纪初，中印政府签约削减鸦片贸易量，1910～1911年度，印度出口鸦片43 921箱，价值12 760万卢比。到第一次世界大战前，已减至4 000箱以下。

同时，印度棉花也大量倾销中国。印度棉花的纤维短，适合中国当时的手工纺织。当印度棉花在欧洲销路不畅，英国商人无利可图时，他们在中国找到了巨大的市场。1850～1851年度，印度出口棉花的总价值约2 200万卢比；1870～1871年度，印度出口棉花490万英担，价值19 080万卢比；1880～1881年度，印度出口棉花390万英担，价值11 150万卢比；1890～1891年度，印度出口棉花590万英担，价值16 530万卢比；1910～1911年度，印度出口棉花870万英担，价值36 050万卢比。这些棉花大部分销往中国。

19世纪中后期，印度的棉纱开始成为其输华的主要产品。1872～1873年度，印度棉纱的出口总量为180万磅，其中出口中国的就有120万磅。此后，印度棉纱对华出口量逐年增加：在1874～1879年5个年度中，平均每年度输入中国约900万磅；而到1894～1899年5个年度中，平均每年度输华18 090万磅。初期印度棉纱主要供应汕头、广州一带，后来渐次扩大到华东、华中、华北、东北、西南等地。直到1914～1915年度，由于日本棉纱的排挤，印度棉纱的输华量才降至13 400万磅。此后，印度棉纱输华数量大大减少。

在19世纪中期的中印贸易中，中国输往印度的商品比印度输往中国的商品要少得多。中国方面出现巨大的贸易逆差，需要用白银支付其差额部分。印度的大宗商品为鸦片、棉花、小麦和黄麻，其主要输出对象为中国；而中国的大宗商品是生丝、瓷器、茶叶和药材，主要输出对象却是英国、美国、法国、荷兰、西班牙等欧美国家。据统计，1834～1845年，输入中国的印度货物每年平均价值仅略少于4 000万英镑，其中鸦片占2/3，其余大部分为棉花；而印度从中国输入的货物每年平均价值为50万英镑，仅及印度输出货物价值的1/80。这样，中国每年运往印度的白银净值高达150万～250万英镑。中国输往印度的货品数量虽少，但种类比较多，除生丝、茶叶、瓷器外，还有冰糖、白糖、明矾、绸缎、樟脑、大黄、纸、土布等。值得一提的是茶叶，1839～1840年度，中国输往印度和新加坡的茶叶共约3 106 989磅，有广东武夷、功夫、红梅、珠兰、小种、花香、



清代景德镇瓷器交易图

白毫、屯溪、熙春、皮茶、雨前、圆珠、芝珠等13个品种。

从清同治三年至宣统三年（1864～1911），中国同印度每年的直接贸易总额平均为2 777万海关两。其中，1910年印度对中国的出口额最高，1887年最低，分别为43 958 226海关两和5 537 375海关两。中国对印度的出口额以1911年为最高，以1865年为最低，分别为5 809 730海关两和14 168海关两。

1912～1949年，中印两国间的贸易呈上升势头。1926年，中印两国间的贸易总额达95 113 114海关两，其中印度输华的货品总值为79 191 013海关两，为历年最高。1927年，中国对印度出口也达到了历史新高，其总价值为22 194 819海关两。这说明，在此期间，中印两国的物质文化交流较以前有很大的发展。这一时期，印度输华的物产中以棉花、大米和棉纱为大宗。1926～1928年间，中国大陆进口的棉花总量分别为2 795 618担、2 491 384担和1 933 290担。其中，从印度进口的数量分别为1 529 033担、748 551担和981 673担，分别占进口总量的54.7%、30%和50%。同期中国进口大米的总量分别为18 720 777担、21 091 693担和12 657 904担。其中从印度进口的数量分别为4 178 499担、2 059 724担和622 462担，分别占进口总量的22.3%、9.8%和5%。同期中国进口棉纱的总量分别为462 158担、297 315担和285 308担。其中，从印度进口的数量分别为24 225担、31 310担和26 515担，分别占进口总量的5.2%、10.5%和9.3%。除以上三项外，中国还从印度进口过面粉、糖、煤、煤油、水泥、茶叶、黄麻、布匹（其中包括原色布、本色粗布、本色细布、洋标布、斜纹布），等等。

这一时期，中国输往印度的物产以丝类、茶叶和豆类为大宗。1912～1928年，中国输往印度的生丝（其中包括蚕茧）数量共245 931担，平均每年约14 467担；中国输往印度的丝织品数量共58 214担，平均每年约3 424担。

1926～1928年，中国向印度出口的茶叶数量分别为51 502担、33 832担和40 265担。同期，中国出口印度的豆类分别为69 121担、91 682担和117 462担。此外，尚有蛋类、花生、牛皮、芝麻、桐油、


清代茶叶生产加工贸易出口图（西洋画）

煤、棉纱、生铁，等等。值得注意的是，棉纱一向是印度向中国出口，而此时中国的棉纱也向印度出口，这三年向印度的输出量分别为3 586担、93 633担和70 182担，与前面的丝、茶、豆类三项相比，数量已不算小，说明中国的纺纱业有很大发展。

20世纪50年代至今 此时期，中印贸易日益增长。1954年两国政府签订了《关于中国西藏地方和印度之间的通商和交通协定》，还签订了两国间的第一个贸易协定。这一时期，中国输往印度的货物主要有大米、高粱、大豆、生丝、机器、变压器、羊毛、苛性钠、纸张等；印度输入中国的货物主要有麻制品、大米、豆类、烟叶、化学品、药品、云母、电扇、毛织品、机械等。

中印两国经济领域的交往和合作在进入20世纪80年代以后有较大发展。1977年，中印恢复直接贸易；1984年签订政府间贸易协定；1985年11月，两国签订1986年交换价值1亿~1.6亿美元货物的贸易议定书；1988年成立部长级经贸、科技合作联合小组。80年代，中国输往印度的商品主要有生丝、丝制品、食用植物油、煤、汞、锑、石油、石油化工产品、药品等；印度输入中国的产品主要有铁矿石、铬矿石、锰矿石、钢产品、烟叶、皮革、发电设备等。1982年，中印之间的贸易额14 500万美元，1983年为6 400万美元。1984~1990年中印贸易大体呈逐年增长趋势。

90年代，中印贸易又在80年代基础上逐年增加。特别是1992年和1994年增加开放中国西藏边境贸易口岸后，贸易额更有明显增加。1998年，两国贸易额达19.2亿美元，1999年达19.87亿美元，2000年达29.1亿美元。

1991~2000年，中印双边贸易总额从2.64亿美元增至29.1亿美元，比20世纪80年代增加了10倍。但是，这个数目在两国各自的对外贸易总额中所占比例甚小，不到0.6%，与两国的经济规模不成比例，双方合作的空间仍然巨大。

进入21世纪以后，中印两国的贸易总额迅速上升。从2002年的49.5亿美元增长到2011年的736亿美元，至2012年和2013年虽然有所下降，但仍然维持在600亿~700亿美元。中国已成为印度的第二大贸易伙伴，印度则是中国在南亚的最大贸易伙伴。

putishu

菩提树 bodhi tree 桑科榕树属乔木，佛教圣树之一。学名Ficus Religiosa。梵文为Pippala，音译为毕钵罗、卑钵罗、庳钵罗等。相传释迦牟尼就是在摩揭陀国伽耶城外的一株毕钵罗树下的金刚座成道的，故该树被称为菩提树，并被佛教徒奉为圣树。意译为道树、觉树、道场树、思惟树等。《大唐西域记》卷八记载，此金刚座上的菩提树，茎干黄白，枝叶青翠，冬夏不凋，光鲜无变。佛在世的时候，该树曾高数百尺，其后屡经残伐，变成四五丈高。后世的国王常在此树旁举行法会仪式，收取树叶作为祥瑞，而玄奘等中国去印度求法僧人也多去参拜此树圣迹。唐贞观年间的使臣曾在此树旁的寺院设供并施袈裟。唐显庆五年（660），唐朝使臣于寺立碑，以纪圣德。段成式《酉阳杂俎》前集卷十八除引用《大唐西域记》中的相关记载外，还指出菩提树的梵名有两种，其中的“阿湿曷咃娑力叉”，即梵文Asvattha-vriksa的音译，原意为印历七月之树（因此树于印历七月月圆之日结果而得名）。

菩提树与佛祖成道有关，故该树也曾移植中国。南朝梁天监元年（502），智药三藏自西竺国（今印度）航海而来，将彼土菩提树一株植于广州光孝寺戒坛前，并预言后世有肉身菩萨（指禅宗六祖慧能）在此开示众生。从此中国广东、云南等地有菩提树的种植，一些寺院也喜欢栽种此树。来自印度的菩提树及树叶常被作为贡品或者礼物。《梁书》卷五十四记载，中大通六年（534）八月，槃槃国再次派遣使臣送菩提国真舍利及画塔，并献菩提树叶、詹糖等香。《旧唐书》卷一百九十八记载，贞观十五年（641），摩揭陀王尸罗逸多（即戒日王）遣使献火珠及郁金香、菩提树。另据《佛祖统纪》记载，北宋太平兴国三年（978）三月，开宝寺沙门继从等自西天（即印度）还，献梵经、佛舍利塔、菩提树叶、孔雀尾拂。太平兴国七年十二月，成都沙门光远游西天还，诣阙进西天竺王子没徙曩表、佛顶印、贝多叶、菩提树叶。北宋咸平元年（998），中天竺沙门你尾抳等来朝，进佛舍利、梵经、菩提树叶、菩提子数珠。景德二年（1005）三


中国明代菩提叶书《心经》书影

月，迦湿弥罗（见罽宾）沙门目罗失稽来，进梵经、菩提树叶。大中祥符三年（1010），中天竺沙门觉戒来朝，进舍利、梵夹、金刚座真容、菩提树叶。宝元二年（1039）五月，3次前往西天的怀问同沙门得济、永定、得安，自中天竺摩竭陀国还，进佛骨舍利、贝叶梵经、贝多子、菩提树叶、无忧树叶、菩提子念珠、西天碑十九本。

因为佛教的中介，菩提树在中国古代文献中颇有影响。《六祖坛经》中神秀的偈颂“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，勿令染尘埃”，以及慧能的偈颂“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃”，是中国佛教史上两首最知名的有关菩提树的偈颂。菩提树是中印佛教交流的代表性植物之一。

（陈明）

suoluoshu

娑罗树 sala tree 一种龙脑香科娑罗树，佛教圣树之一。属多年生常绿乔木。学名Shorea Robusta。原产于印度及马来半岛雨林之中。佛经记载，佛祖释迦牟尼在拘尸那揭罗国（即拘尸那迦）都城外阿恃多伐底河（今拉普底河）边的娑罗双树间入涅槃。《大唐西域记》卷六描述玄奘到此地亲眼所见的娑罗树：“其树类槲，而皮青白，叶甚光润。四树特高，如来寂灭之所也。”“娑罗”是梵语Sala的音译。唐代神清《北山录》卷一解释为“梵云娑罗，此云坚固，凌冬不凋也”。慧琳《一切经音义》卷二十三对“娑罗林”的解释与之不同。“娑罗者，此云高远，以其林木森端，出于余林之上也。旧翻云坚固者误，由娑罗之与婆罗声势相近。若呼坚固，即转舌言之。若呼高远，直尔称之耳也。”“坚固”所对应的梵文为Sara，其读音与Sala接近。

《梁书》卷五十四“诸夷列传”记载，南朝天监十八年（519），扶南国（位于今中南半岛南部）复遣使送天竺旃檀瑞像、婆（娑）罗树叶，并献火齐珠、郁金、苏合等香。唐代段成式《酉阳杂俎》记载，唐天宝初年，西域的安西道向朝廷进奉娑罗树枝。张谓为此代安西节度使撰写了一篇《进娑罗树枝状》，极言该木具有“不庇凡草，不止恶禽”的良好品性。作为佛教的圣树，娑罗树在中土不少寺院有栽种。《太平御览》卷九六一“娑罗”条引盛弘之《荆州记》，叙述了西晋永康元年（300）在巴陵显安寺的僧房内忽然生长出一株娑罗树，后被外国僧认出的神奇故事。楚州淮阴县（今中国江苏淮安）曾有唐开元十一年（723）海州刺史李邕撰文并书写的《娑罗树碑》。北京香山公园的香山寺遗址，有清乾隆三十八年（1773）御制的《娑罗树歌碑》，其诗以满、蒙、汉、藏四种文字镌刻，赞叹此处的千年娑罗树。历代文人的笔下也不乏歌咏此树者。北宋欧阳修《娑罗树诗》云：“伊洛多奇木，娑罗旧得名，常于佛家见，宜在月中生。”故娑罗树不仅是中印植物的交流例证，也承载着佛教文化传播的信息。

（陈明）



雨后娑罗园 位于印度拘尸那迦

wuyoushu

无忧树 asoka tree 属苏木科的一种乔木，佛教圣树之一。学名Saraca Asoca，原产印度、中南半岛及中国西南地区。“无忧”是梵语Asoka的意译，其音译有阿输迦、阿输柯、阿叔迦、阿菽迦等。南朝宝唱《翻梵语》卷九记载：“阿菽迦树：应云阿输迦，译曰无忧。”《翻梵语》卷十记载：“阿输迦：论曰无忧华树。”唐代慧琳《一切经音义》卷二十六记载：“阿叔迦树：此云无忧树。”南宋法云《翻译名义大集》卷三说：“阿输迦：或名阿输柯。《大论》翻无忧华树。《因果经》云：二月八日，夫人往蓝毗尼园，见无忧华，举右手摘，从右胁出。”佛经记载，佛祖释迦牟尼的母亲摩耶夫人按当时习俗回娘家分娩，路过蓝毗尼，在无忧树下生下悉达多太子。南朝宋天竺三藏求那跋陀罗译《过去现在因果经》卷一具体描述了该树的情形：“夫人见彼园中，有一大树，名曰无忧，花色香鲜，枝叶分布，极为茂盛。”《大唐西域记》卷六记载，玄奘前往腊伐尼林（今蓝毗尼）观礼，所见菩萨诞灵之处的无忧华树已经枯悴。因与佛诞相关，无忧树与菩提树、娑罗树一并成为佛教的圣树。古代印度所有描述佛诞情形的石雕或壁画等，无不刻画此树的形象。这种描述无忧树的艺术表达方法，也传入了中国，克孜尔石窟、敦煌石窟等地壁画以及多地造像碑中的佛诞图，均出现了此树的图景。中国华南地区也多有无忧树的引种。无忧树承载着印度佛教的动人故事而在中国流传。



修剪成伞形的无忧树 位于印度拘尸那迦

（陈明）

muxu

苜蓿 clover 一种豆科植物，苜蓿属植物的通称，一年生或多年野生开花草本。拉丁文学名Medicago Sativa Linn。别称有“木粟”、“牧蓿”、“光风草”、“怀

风草”、“连枝草”等。苜蓿从印度、西域传入中国，逐渐由一种外国传入植物演变成中土本地常见物种。

苜蓿是外来词的音译，汉译佛经中，多处注释列举了苜蓿的音译词形。如“塞北哩香：苜蓿香”(《牟梨曼陀罗咒经》)、“苜蓿香：塞毕力迦”(义净译《金光明最胜王经》卷七)等。据梵汉本《金光明经》的对勘可知，塞北哩、塞毕力迦、萨必栗迦，均是梵文Sprikka的对音。唐代的两种佛教字书则有不同的说法。利言《梵语杂名》云：“苜蓿：萨止萨多：svista。”《唐梵两语双对集》也记载“苜蓿：萨止萨多”。



苜蓿

苜蓿种类繁多，最著名的是可作牲畜饲料的紫花苜蓿，故有将“苜蓿一名牧蓿”，解释为“谓其宿根自生，可饲牧牛马也”。苜蓿原产波斯，后传到印度、西域各国。传说汉武帝时，张骞出使西域后，苜蓿始从西域传入，长安遂有苜蓿园。《汉书·西域传上》记载，贰师将军李广利讨平大宛（在今中亚费尔干纳盆地一带）之后，大宛王献天马，汉使采摘葡萄和苜蓿的种子，带回长安和洛阳，最初是由官方种植，后作为马的饲料而逐渐由西北普及至各地。

苜蓿传入中土之后，不仅作为马的饲料，而且还作为药材和食物。陶弘景《名医别录》记载了苜蓿的药用价值。唐代《食疗本草》记载苜蓿的食用方法，可和酱食之，做羹亦得，其功用是“利五脏，轻身健人。洗去脾胃间邪热气，通小肠热毒”。元代除因军事行动需要大量的马匹而广种苜蓿外，官方还规定多处种植此草，作应对饥荒之用。此外，孙思邈的《备急千金要方》卷二十七所载熏衣香方中也使用了苜蓿香。

（陈明）

hugua

胡瓜 cucumber 一种葫芦科植物。又称刺瓜、黄瓜或王瓜。梵文为trapusa。拉丁文学名cucumis sativus。原产于印度。胡瓜栽培历史悠久，种类甚多，依其生态特性可区分为大胡瓜、小胡瓜、全果加工胡瓜、四叶系统胡瓜和温室系统胡瓜等。胡瓜传入中国各地，成为常用的蔬菜。

传说西汉张骞出使西域，得此植物的种子，带回中原。胡瓜后改称黄瓜，有两种说法：其一，唐代陈藏器《本草拾遗》中指出，“北人避石勒讳，改呼黄瓜，至今因之”。后赵国王石勒出身胡人，很忌讳听到“胡”字，人们就把胡瓜改名为黄瓜。其二，唐代杜宝《拾遗录》(又称《大业拾遗录》) 记载，“隋炀帝改胡床为交床，胡瓜为白露黄瓜，改茄子为昆仑紫瓜”。唐代吴兢《贞观政要》也提到系隋大业四年 (608)所改。

唐代义净《梵语千字文》中，黄瓜的音译名为“多罗布娑”，对应梵语trapusa。在汉译佛经中，也有相关译名。隋代阇那崛多译《佛本行集经》中，一位商主的名字为“帝梨富娑”，汉语的意思就是“胡瓜”。义净译《根本说一切有部毗奈耶破僧事》卷五中，此人的相应译名为“黄瓜”。根据该书梵本可知，“帝梨富娑”对译梵语trapusī/ trapuṣī，“胡瓜”和“黄瓜”是其意译，因为trapusī/ trapuṣī和trapusa是同义词。今印度人称西瓜为tarbuza，此词来自波斯，应与trapusa同源。



胡瓜（黄瓜）

（陈明）

hujiao

胡椒 pepper 一种原产于印度的藤本植物，一般指胡椒科植物胡椒的干燥或成熟的果实。梵文为marica，古代汉译为摩梨遮、么哩者、末粟者、摩唎遮、摩练遮等。胡椒的另一个梵文词为ūṣaṇa（原意是热）。它与长胡椒、干姜合称为三辛药、三辛香、三热药或三辣药。是印度对外海陆贸易中的重要商品，也是中国中医常用配药材料和百姓日常食用的调味品。

胡椒的医疗价值主要在于它具有刺激功能，能够下气去冷，刺激肠胃分泌，帮助消化。胡椒在印度药物中占有重要地位达数世纪，一直被用作芳香的刺激物和排出肠胃气体的驱风剂，在治疗消化不良、肠胃气胀和痔疮方面有良好疗效，也偶尔用作治疗顽固性热病的抗疟药，还可作为外用药。

《后汉书》卷七十八“西域传”始载天竺国出产胡椒。玄奘的《大唐西域记》卷十一记载，阿吒厘国出产胡椒树，树叶与蜀椒相似。段成式《酉阳杂俎》记载，摩伽陀国（即摩揭陀）出产胡椒，称昧履支。其形状与汉椒相似，味道辛辣，常用作肉食的佐料。唐宋时期，胡椒是一种昂贵的舶来品。唐代宗时期，宰相元载权倾朝野，生活奢华无度，他下台后被抄家，名贵物品无数，其中包括钟乳五百两、胡椒八百斛。

胡椒的性能与用法被唐《新修本草》，五代李珣《海药本草》，宋《日华子本草》、《本草衍义》、《证类本草》，明《本草纲目》等历代中医本草著作收录。义净的《南海寄归内法传》卷三也指出姜、椒、荜拨（长胡椒）的功能为祛风冷。在佛教医药体系中，可随意服用的“尽寿药”之下有5种果药，即胡椒、诃梨勒、阿摩勒、鞞醯勒和荜拨。在《七佛八菩萨所说大陀罗尼神咒经》、《观世音菩萨如意摩尼陀罗尼经》等汉译密教文献中，胡椒用作眼药成分，也



胡椒

用于求雨、欢喜法和得吉祥贵敬等多种密教仪轨。中国甘肃敦煌出土的汉语和梵语、回鹘语、于阗语等医学写卷中，使用胡椒的药方比较常见，体现了印度药物学的具体影响。宋代晦岩、智昭编《人天眼目》卷六、道元著《景德传灯录》卷八等禅宗语录中，收录了“波斯吃胡椒”等内容，表明唐宋时期，中土对波斯人、印度人、南海人的形象刻画有着深刻的社会因素，也是中外文化交流的一种简洁而直观的表现。

古代中印之间的胡椒贸易主要记载于汉语文献中，特别是在有关中外交通的典籍以及南方的地方文献中。南宋四明（今中国浙江宁波）市舶所进口的南亚胡椒被当作细色（指贵重的货物）之一。

元代**汪大渊**的《岛夷志略》中记载，印度的古里佛（今属印度喀拉拉邦）出产胡椒，质量比下里（位于今印度马拉巴尔海岸）的胡椒稍逊，当地多用仓库存储，胡椒贸易收入的1/5用于税收。明代严从简《殊域周咨录》中亦记载，**榜葛剌**出产胡椒。榜葛剌国多次向明朝进贡，贡品中就有大宗的胡椒。明代张燮《东西洋考》记载，古里国（位于今印度马拉巴尔海岸）的胡椒为每400斤价值200铜钱。《大明会典》对进口万数以上的苏木、胡椒、香蜡、药材等物品有特别的贸易法规。南亚等地进贡的胡椒按照内府制定的价格收购，为每斤三贯铜钱，胡椒来源地不同，其价格也有很大的差异。明代进口的胡椒数量极大，《明英宗实录》记载，正统元年（1436）三月，朝廷从各地调用胡椒三百万斤，可见从南亚地区进口的胡椒数量不菲。胡椒也与民众的日常生活关系密切，永乐二十二年（1424）朝廷规定在京文武官员的俸禄，改用胡椒、苏木折算发放，其中胡椒每斤准钞一十六贯。

（陈明）

poluode

婆罗得 bhallataka 印度的漆树科植物。拉丁文学名Semecarpus anacardium L.，英译名Marking-Nut，即肉托果、打印果。其果、茎和油均可入药。是从古代印度传入中国的药物之一。

在汉译佛经中，其音译名还有勃罗得迦、拔罗得鸡、拔罗得计、婆罗怛迦等，意译名则有天竺漆木和染木两种。

中国唐宋中医文献中，该药有“婆罗得”和“婆罗勒”两种译名，后者的词源或许源自吐火罗语。唐代陈藏器《本草拾遗》最早记载了该药的性能：“婆罗得，味辛、温，无毒。主冷气块，温中，补腰肾，破痃癖。可染髭发令黑。树如柳，子如萆麻。生西国。”宋初的《开宝本草》将婆罗得列为新增药。唐代**王焘**的《外台秘要方》(卷三十二）的“《近效》换白发及髭方”，宋代王怀隐等《太平圣惠方》(卷四十一）的“黑髭鬓铅梳子方”和“染髭发令黑永不白方”，中国甘肃敦煌出土的羽043“换须发方”等，主要用该药来染髭发。唐宋以后的中医本草著作对该药的记载，基本上是对《本草拾遗》的重复，没有增加新的认识。明代《本草品汇精要》和《补遗雷公炮制便览》中描绘的婆罗得药图，也不是对该药的实物描绘，而是对它的艺术想象。

在印度古代生命吠陀体系《阇罗迦集》、《妙闻本集》、《医经八支》等医书中，婆罗得是常用药物之一。所配制的婆罗得酥、婆罗得油等药方，主要用于长生方和乌发方。婆罗得还用于密教的



《补遗雷公炮制便览》中的婆罗得
该书现藏中国中医科学院图书馆

多种仪轨之中。从出土文献中可以发现，中国新疆库车出土的《**鲍威尔写本**》和甘肃敦煌出土的《**耆婆书**》以及《**医理精华**》中，均有婆罗得的药方。该药被丝绸之路要道上的医家所用，并传入敦煌和中原地区，其用法无疑影响到了唐宋的中医。中医利用婆罗得来乌发，是唐宋时期追求长生的社会风气的反映。

婆罗得亦向西传入今伊朗、阿拉伯和希腊、罗马等地，医家主要用婆罗得所榨的汁或者婆罗得果入药，以治疗中枢神经系统的不适、癫痫症，以及改善记忆力等。这一用法又通过元末明初编撰的《回回药方》而再度传入中国。《回回药方》残卷中保留了婆罗得的两组名称：对译阿拉伯语baladhur与波斯语baladur的“八剌都而”、“必剌的儿”、“必剌都而”、“必剌都儿”和“伯那的儿”；对译阿拉伯语Anaghardiya或Anaqardiya（希腊语anacardia）的“安哈而的牙”和“安家儿的牙”。《回回药方》中的相关医方“大必剌的儿马准”、“必剌的儿马准”、“小必剌的儿马准”、“马准必剌的儿”、“马竹尼八剌都而”、“安哈而的牙方”、“荅洼兀西撒纳方”等可视为伊斯兰医著中的婆罗得药方在中土的传译。

婆罗得在中国的传播有两个不同的历史阶段，分别来源印度医学（含佛教医学）和伊斯兰医学，但其源头实为印度生命吠陀医学。婆罗得虽算不上是一味特别著名的药物，但其使用与传播的过程相当复杂，从中可以窥见印度古代医学文化对东西方不同地区医学的多元性影响。

（陈明）

mianhua

棉花 cotton 一种锦葵科棉属植物的种子纤维。原产于亚热带，有非洲棉、亚洲棉、陆地棉和海岛棉等不同种类。原产印度的亚洲棉花，梵语名为Karpāsa，汉译为吉贝、劫贝等。古代印度传入中国的棉花分两种：一种是草本的棉花，一种是木棉。佛教典籍中记载木棉较多。如南宋法云《翻译名义集》卷七指出：“劫波育：或言劫贝。即木绵也。正言迦波罗。此树华名也，可以为布。高昌名氎。罽宾国南，大者成树；已北形小，状如土葵。有壳，剖以出华，如柳絮。可纫以为布。”白氎，有时也



亚洲棉

指从中亚陆上丝绸之路来的野生的非洲棉所织的棉布，或谓源自古突厥语Pahat。印度又将可用来制成布的棉，称为Tūla，汉译为兜罗绵等。唐代慧琳《一切经音义》卷十一“兜罗绵”解释为“细软绵也，即柳花絮、草花絮等是也”。《翻译名义集》卷七兜罗绵解释为：“或名妬罗绵。妬罗，树名。绵从树生，因而立称。如柳絮也，亦翻杨华。或称兜罗毦者，毛毳也。”

1980年前，福建崇安武夷山船棺出土了一块距今大约有3 000年历史的平纹棉布，是中国最早的一块棉布，说明中印之间的棉布交流历史非常久远。东汉时期，原产非洲的纤维短粗的非洲棉（又名草棉）传入中国西部地区。新疆塔里木盆地南缘以及和田、罗布泊等地，多次出土过棉布和棉织衣服。1959年，尼雅遗址出土的棉织物表明东汉末年该地区的棉布已经比较常见。南宋地理学家赵汝适《诸蕃志》记载南毗国（今印度西部沿海一带）的物产有诸色蕃布、兜罗绵。注辇国的物产有色丝布、吉贝布。元代陈大震等撰《大德南海志》记载，南亚地区出产白蕃布、花蕃布、草布、剪绒单、剪毛单等布匹。元代航海家汪大渊《岛夷志略》记载印度的巴南巴西（今印度卡纳塔克邦卡尔瓦尔东南）地产细棉布。朋加剌（今孟加拉国及印度西孟加拉邦）出产的纺织品则有苾布、高你布、兜罗绵等。班达里（今印度西南岸科泽科德附近）等其他地区出产兜罗绵、八丹布、大布手巾、绵布、花布大手巾、丝布、皮桑布、细布、布匹等纺织品。《马可·波罗行纪》记载，印度马拉巴尔（今印度西海岸）出产胡椒、生姜、肉桂皮和棉布，中国商船去印度带去丝织品、贵重金属和中药材，换回当地的特产。明代茅瑞征《皇明象胥录》卷五记载永乐五年（1407），小葛兰国（今印度南部西海岸的奎隆）的贡物有珍珠伞、白绵布、胡椒。永乐二十一年，西洋琐里（今印度南部东海岸地区，即泰米尔纳德邦）的贡物有黑黄虎、兜罗绵被。明代马欢《瀛涯胜览》记载榜葛剌的土产有荜布、姜黄布等五六样细布。明正统年间，榜葛剌进贡过洗白苾布、兜罗绵。《明史》卷三二六记载，小葛兰的贡品有白棉布。古里（位于今印度马拉巴尔海岸）的贡品则有单伯兰布、苾布之属。明末清初之后，中印之间的贸易逐渐被西方人的转手贸易所控制，印度输入中国的主要商品是棉花和布匹等，换取的中国商品为茶叶、丝绸、药材和瓷器等。民国时期的中印贸易中，印度输华的主要商品是棉花、棉纱和大米。可以说，自古以来，棉花与棉布都是印度输入中国的主要贸易商品，在中印经济交流中起到了重要作用。

（陈明）

tang

糖 sugar 一种具有甜味的结晶状物质，可用于调味、配制饮料或直接食用，多从甘蔗、甜菜、米、麦等作物制取，而其制作技术的发明和发展，则充分体现了不同国家和民族之间在物质文化上的彼此学习和互相影响。见制糖。

yujinxiang

郁金香 saffron 一种鸢尾科番红花属的多年生花卉，也是一种常见的香料。原生于南亚，梵文为kunkuma，孟加拉语为japhran，印地语为zafran、kesar，孟买语为safran，英译名saffron，学名Crocus sativus。郁金香的梵语名kunkuma有几种音译名字，如官久摩、茶矩磨、茶矩么等。中国南朝梁扶南三藏僧伽婆罗译《阿育王经》卷七的音译为官久摩，其译注为“翻郁金香”，该香从天竺（见印度）引种到罽宾。唐代义净译《金光明最胜王经》卷七《大辩才天女品》说“郁金：茶（茶）矩么”。佛经中提到的郁金香不是今日常见的百合科郁金香属的草本植物，而是指藏红花。梵语文献《医理精华尼犍荼》指出：“藏红花又叫郁金香。”唐代玄应《一切经音义》卷二十四指出：“郁金：此是树名，出罽宾国，其花黄色，取花安置一处待烂，压取汁，以物和之为香，花粕犹有香气，亦用为香也。”郁金香在古代印度除偶尔入药外，主要用于宗教仪式和食物的调料与色料。义净译《根本萨婆多部律摄》卷六记载印度有紫矿、红蓝、郁金香、朱砂、大青及红茜、黄丹、苏方八大色，比丘不能用来染衣服。



有关郁金香内容的残片　日本大谷光瑞新疆探险队所获

印度多地盛产郁金香。《梁书》卷五十四记载，“郁金独出罽宾国，华色正黄而细，与芙蓉华裹被莲者相似。国人先取以上佛寺，积日香槁，乃粪去之，贾人从寺中征雇，以转卖与他国也”。义净《南海寄归内法传》记载了印度药物的分布情况：“西方则多足诃梨勒，北道则时有郁金香，西边乃阿魏丰饶，南海则少出龙脑。三种豆蔻，皆在杜和罗。两色丁香，咸生堀沦国。”玄奘《大唐西域记》记载了部分香药的产地。卷一，迦毕试国：“出善马，郁金香。异方奇货，多聚此国。”卷三，乌仗那国（见乌苌）：“多蒲萄，少甘蔗。土产金铁，宜郁金香。”达丽罗川（喀布尔河谷），“多出黄金及郁金香”。迦湿弥罗（见罽宾），“出龙种马及郁金香、火珠、药草”。卷十二，漕矩吒国（今阿富汗加兹尼一带），“花果茂盛，宜郁金香”。



红郁金香　印度细密画

敦煌本慧超《往五天竺国传》记罽宾出产“蒲桃(葡萄)、大小二麦、郁金香等”。《魏略》与陈藏器《本草拾遗》记载了郁金香的产地和性能：生大秦国（罗马帝国)，二月、三月有花，花如红蓝花，四月、五月采花。其味苦，平，无毒，主一切臭，除心腹间恶气鬼疰。入诸香药用之，即是香也。

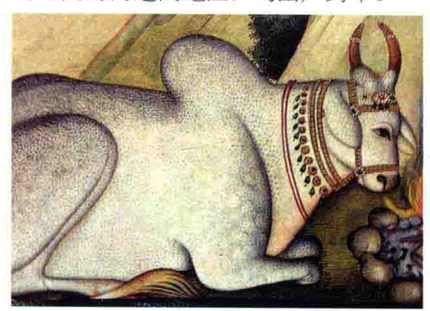
《梁书》卷五十四《诸夷列传》，扶南国（位于今中南半岛南部）在梁天监十八年（519)，复遣使送天竺旃檀瑞像、婆（娑）罗树叶，并献火齐珠、郁金、苏合等香。唐代郁金的进贡也不止一地。《旧唐书》卷一九八记载，大唐贞观十五年（641)，戒日王遣使至长安，以后数遣使来，并赠郁金香及菩提树等。《唐会要》卷一百记载，贞观二十一年，伽毗国（克什米尔地区）献郁金香，“叶似麦门冬，九月花开，状如芙蓉，其色紫碧，香闻数十步，华而不实，欲种取其根”。《新唐书》卷二二一记载，开元二十二年（734)，西域东安国（今乌兹别克斯坦布哈拉东北）国王遣使献郁金香、石蜜等。E.H.薛爱华指出，这种植物在中世纪传入中国，郁金香香粉在唐代有很好的销路，当时被用作一种治疗内毒的药物和香料。唐宋本草乃至明代《本草纲目》中均记载了郁金香的性能。孙思邈的《备急千金要方》卷十七的薰衣香方，使用了零陵香、丁香、青桂皮、青木香、鸡骨煎香、郁金香、枫香、芽生熏陆香等香药。王焘《外台秘要方》卷三十一所引“《近效》莲子草膏”，就是一个来自印度的婆罗门方，主治一切风耳聋眼闇、生发变白、坚齿延年。该药方使用了莲子草汁、生巨胜油、生乳、甘草右四味，并加入了二分的郁金香等，非常有效。除作为外交礼品外，郁金香还可用作宗教仪式和日常生活中的香料，是中印民间的重要贸易品之一。不止是印度一地的郁金香传入中国，明代周嘉胄《香乘》卷二引《方舆胜略》记载，中亚的赛玛尔堪（撒马尔罕，今属乌兹别克斯坦）是西域大国，也产郁金香，色黄似芙蓉花。

（陈明）

fengniu

封牛　zebu　一种肩背部长有肉瘤的哺乳纲牛科动物。原产于印度。又名峰牛、犎牛、瘤牛。因其形状而得名。考古证据表明，距今8 500年前，南亚地区开始了封牛的驯化。现存印度河文明时代的出土文物中，就有带封牛图案的印章。印度古代神话中最有名的封牛是湿婆的白牛坐骑南迪。因为印度教的影响，封牛一直受到印度人的崇拜。中国本无封牛，由天竺（见印度）传入。

中国汉唐时期的文献中对印度和西域地区的封牛多有记载。《汉书·西域传》记载，罽宾国出产封牛、水牛、象、大狗、沐猴、孔雀等动物。《后汉书》卷一百八十记载，条支国的土地暑湿，出产狮子、犀牛、封牛、孔雀、大雀等珍稀动物。魏晋隋唐时期，龟兹（今中国新疆库车一带）和康国（今中亚锡尔河至阿姆河之间地区）均出产封牛。



封牛　印度细密画

东汉阳嘉二年（133）六月，疏勒（今中国新疆塔里木盆地西部一带）献狮子、封牛。西晋时期，西域诸国献汗血马、火浣布、封牛、孔雀、巨象及诸珍异物品200余种。封牛传入中国南方的时间更早，《山海经》称封牛为“南方野牛也”。

（陈明）

ciqi

瓷器　porcelain　中印古今贸易的主要物品之一。从唐宋以来，中国瓷器一直是出口的大宗商品。南亚的南印度本地治里（今普度治里）的阿里卡美都遗址和可里麦都遗址，巴基斯坦卡拉奇的班波尔遗址和信德省布拉赫米那巴德遗址等，乃至斯里兰卡等地的考古遗址，均出土过唐末五代以来中国外销的瓷器。销往印度的瓷器主要经由海路，从广州、泉州等港口，经马来半岛，抵达印度次大陆的港口城市。赵汝适《诸蕃志》卷上记载南毗国（今印度西南沿海一带)的商人贸易用瓷器。元代汪大渊《岛夷志略》记载印度次大陆的贸易物品中，有青白瓷、青器、粗碗、青白花器等种类。《伊本·白图泰游记》卷下记载中国广州和泉州的瓷器，是瓷器中最好的，运往印度等地，甚至到了非洲的马格里布（埃及以西的整个北非地区)。明代景德镇是中国外销瓷器的主要产地。郑和下西洋时船队带去的主要商品就是瓷器。曾随郑和四下西洋的文官费信所著《星槎胜览》记载了郑和船队与西洋各国进行瓷器贸易的情况。其中，榜葛剌国的贸易货用有金银、布缎、色绢、青白花瓷器等物品。明代中国的瓷器在印度已经较为普遍，不仅普通的商人可以贩卖，《明史》卷三二六记载甚至榜葛剌国的贡物也有青花白瓷。17世纪初的莫卧儿宫廷中已使用精美的中国瓷器。16～17世纪，东西方贸易兴盛，



中国瓷器

荷兰东印度公司、英国东印度公司对中国瓷器的外销承担了主要作用，大量瓷器不仅运往印度的东南沿海地区，更多的是运往欧洲，一船的装载量可达上万件。故中国具体的外销瓷器总件数则无可估量。目前在印度各地的多个博物馆里，收藏了数量不菲的中国瓷器。

（陈明）

sichou

丝绸 silk 一种用桑蚕丝织造的纺织品。中国人民是最早生产并使用丝绸的民族。从汉代起，中国的丝绸经过**丝绸之路**不断大批地运往国外，也曾远销印度，成为世界闻名的产品。

丝绸生产一直是与中国文明联系在一起的。人们普遍认为，中国人开发丝绸制造工艺和技术，时间之早，水平之高，为其他任何民族所不及。将某些种类的蚕所结之茧缫成丝，再经过纺织，即可产出丝绸。虽然中国从远古起就一直是绝佳的养殖家蚕和加工丝绸之乡，但从若干种野生蚕种获取生丝的技术，也为其他很多民族所知。例如，最近的研究显示，公元前3千纪，在今巴基斯坦境内的印度河流域文明遗址中，就有丝绸的存在。这是中国境外存在丝绸的最早证据。

中国丝绸产生的最早考古证据，可追溯至5 000多年前，在今浙江湖州钱山漾新石器时代遗址中即曾出土绢片。中国丝是家养桑蚕之丝。家蚕主要用白桑之树叶喂养。蚕茧在弱碱性溶液里煮，以去除一种叫作丝胶的树胶。在蛾子爬出之前煮蚕茧，就有可能缫出连绵不断的丝，从而制出质量优良的绸料。

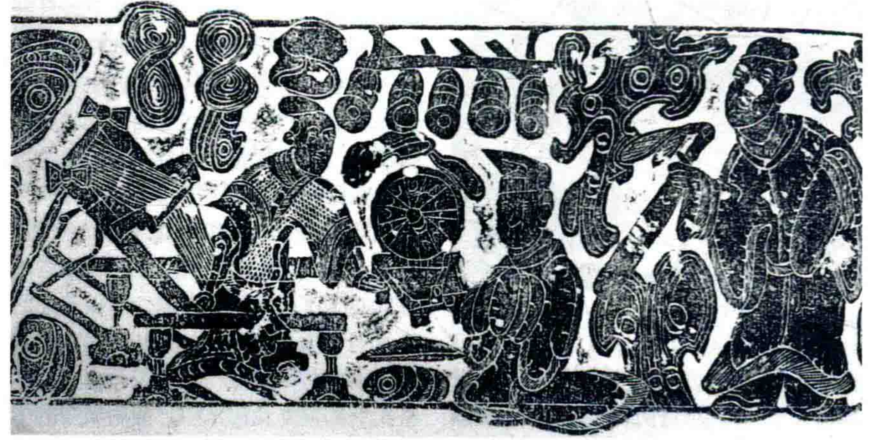

蚕丝公主图 中国新疆丹丹乌里克出土的壁画

中国丝绸为印度人所知并珍视由来已久，很可能早至公元前5世纪。意为来自中国的丝绸的Cinamsuka一词，在《大劫疏》和印度著名史诗《**摩诃婆罗多**》中都出现过。另外一种很可能是带有图案的丝绸，叫作中国锦缎。在这一时期，中国丝帛一词也为人所知。在**迦梨陀娑**的梵剧《沙恭达罗》中，还提到过中国丝旗。在这一时代的早期，印度王室成员穿用的一种中式上衣叫作中国上衣。中国丝绸不仅在印度国内有需求，而且还被从印度进一步运往西面的阿拉伯和罗马。希腊著作《厄里特里亚航海记》证实了这一点。中国丝绸也通过中亚道乃至从中国西南部经印度**阿萨姆**辗转输入印度内地。

鉴于丝绸对经济的重要意义，中国政府曾严禁丝绸生产技术外泄。不过，中国的养蚕和制丝技术终究还是传到国外，为其他民族所掌握。中国的养蚕技术于3世纪传入北印度，有可能是佛教游方僧带来的，然后与印度已有的丝绸生产方法结合在一起。另一种可能的情况是，阿萨姆特有的蒙加丝生产技术，是随着操藏缅语的民族的移居而传入该地区的。阿萨姆的蒙加丝，是在蚕蛾破茧而出之后才缫制的。

尽管印度在笈多时期（4~6世纪）就已自产丝绸，但对中国丝绸的需求持续不断，因为中国丝绸的质量好。有一些文献，尤其是七八世纪的文献，提到印度进口中国丝绸。8世纪文献《青莲花鬘》记载了印度商人与东南亚和中国进行丝绸贸易的情况。《茉莉和青春》和《耆那摩诃迦耶》均描述了对中国手绘丝织品的需求。诸如檀丁、王顶、多摩多罗笈多和达那波罗等8世纪印度作家，也提到过这一点。中国资料记载，唐代前往印度的中国使臣和朝圣者会随身携带大量中国丝绸，以支付费用、捐赠寺庙和购买与佛事有关的商品。11世纪之后，随着北印度成为主要的丝绸生产中心，对中国丝绸的需求才开始下降。不过，有证据表明，即使晚至十三四世纪，还有大量中国丝绸通过马拉巴尔海岸港口、科罗曼德尔海岸港口以及孟加拉进入印度。

（玛妲玉撰 刘文亮译）


中国汉代纺织图 画像石

cixiu

刺绣 embroidery 一种起源于中国古代，在纺织品底料上塑造形象的手工艺品。中国的刺绣，尤其是丝绣，曾长期作为珍贵的物品出口至其他国家。到了19世纪，开始在印度找到市场，并逐渐对印度的纺织传统产生影响。这是中国与西印度，尤其是**孟买**，进行海上贸易的结果。印度帕西族商人在此项贸易中非常积极，定期前往中国广州、澳门和香港。这一时期，在广州周围已形成繁荣的包括刺绣在内的艺术品出口产业，迎合了欧洲及其他外国商人的喜好。造访广州的帕西族商人，被中国刺绣作品的绮丽和中国绣工的精湛手艺所吸引，开始购买刺绣丝织品并带回家乡。随着印度对中国刺绣产品需求量的增长，帕西族商人开始委托中国绣工根据该社群的需求和爱好制作货品。

尽管广东地区的刺绣发轫于16世纪末至17世纪初的明朝末期，起步相对较晚，却被认为是中国四大刺绣之一。在印度，帕西族女性是中国刺绣的主要消费者。为了适应她们的喜好，中国绣工调整了自己的工艺。他们的刺绣，通常以红色、紫色或黑色等深色真丝为底，搭配白色或浅色的线，用一种非常精细的缎纹针法，使织物给人以缎



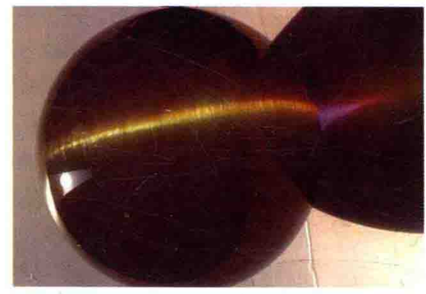
帕西人伽罗纱丽上的中国刺绣

满小珍珠的印象。典型的中国刺绣主题图案，用花卉如牡丹、梅花、菊花和莲花代表四季。竹子、石榴、桃子，以及各种动物，如野鸡、孔雀、大雁和仙鹤，也很常见。最能代表中印纺织传统文化互相渗透的生动范例之一，是帕西族妇女所穿的带有大量刺绣的伽罗纱丽。伽罗纱丽上的刺绣，或由中国绣工制作，或由印度绣工模仿中国绣工手艺制作。有些整件纱丽布满刺绣，有些纱丽主体朴素无华，只是边缘带有刺绣。摹绘典型中国生活情景的伽罗纱丽，被帕西人称为"中国华服"。中国刺绣在印度颇受欢迎，以至当时中国小贩定期造访西印度的孟买、苏拉特和布罗奇等城镇的人家，推销中国绣品。直到20世纪60年代，在这些城镇的街道上还可以看见他们的身影。中国绣工有时也会亲自前往印度。随着时间的推移，在这些地方建起若干刺绣坊，印度手工艺人在这里接受中国刺绣的培训。近来，尤其是在帕西族社区，有些人重新焕发了对这一传统的兴趣，正在努力使之恢复生机。

（玛妲玉撰　刘文亮译）

maorjing

猫儿睛　cat' s eye　一种金绿宝石（又称金绿玉）。俗名猫儿眼。中国南宋地理学家赵汝适《诸蕃志》卷下记载此种宝石得名的情况："猫儿睛，状如拇指大，即小石也，莹洁明透如猫儿眼，故名。"南宋地理学家周去非《岭外代答》卷二指出，西天南印度的注辇"出指环脑子，盖猫儿睛之类也"。元代航海家汪大渊《岛夷志略》称大乌爹（今印度奥里萨邦）出产布匹、猫儿眼睛、鸦鹘石、翠羽。"猫儿眼睛"与明代通事（翻译官）马欢《瀛涯胜览》中的"猫睛石"，均指此名贵宝石。中国近代地质学家章鸿钊《石雅》指出猫儿睛分为3种，即水精、青石绵（虎睛、鹰睛）、金绿宝石（又称金绿猫睛、东方猫睛）。古代的西亚、印度和中国之间常有宝石贸易，猫儿睛是其中之一。波斯和阿拉伯商人善于鉴别，到中国从事珠宝贸易的不少。《宋史》卷一八六记载，南宋建炎元年（1127）宋高宗甚至下诏，广州禁止蕃商输入笃耨香、指环玛瑙、猫儿眼睛等名贵而无实用之物。但实际上禁止不住，故宋元以来，印度等地的宝石为中国官宦与富贵人家所珍爱。荷兰商人J.林斯赫顿《东印度群岛航海记》记载，最好的猫儿睛出自南蕃的锡兰（今斯里兰卡）等地区。锡兰猫儿睛又称波光石，颜色微绿，质坚而色美，是世之珍品。印度人很重视猫儿睛的价值，知道中国人尤其喜欢，常常将其带到中国高价出售。

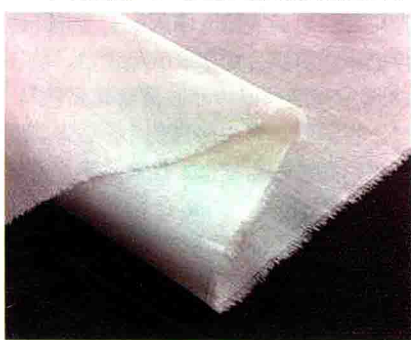


猫儿睛

（陈明）

xibu

细布　fine cloth　印度古代的一种纺织品，多指制作比较精细的布料。中国古代表示细布的词有缌和纻等。《说文解字》："缌：细疏布也。""纻，细布也。"而蜀布在西汉早期就经过云南、缅甸贩运到达东印度，再转运到印度其他地区直至大夏（兴都库什山以北的阿富汗东北部地区）地区。张骞出使西域时，就在大夏见到了由北印度商路转运而来的蜀布和邛竹杖等物品。印度是亚洲棉的原产地，织布方便，佛经中对印度的布匹多有描述。印度古代的细布比较难得。印度密教徒常用白净细氎或者细布，画作观世音等神像，用于密教仪轨之中。但从古到今，印度的细布概念有多种含义，有以木棉为原料纺织的，有以棉花为原料纺织的，也有以麻为原料纺织的。中国南宋法云《翻译名义集》卷七："头鸠罗，此云细布。"同卷还有"屈眴，此云大细布。缉木绵华心织成，其色青黑。即达磨所传袈裟"。明代沈懋赏《四夷广记》所录的《榜葛剌译语》，也有"细布，头鸠罗"条。指的都是木棉布。元代汪大渊《岛夷志略》记载印度的巴南巴西（今印度卡纳塔克卡尔瓦尔东南）"地产细棉布，舶人以锡易之"。朋加剌（今孟加拉国及印度西孟加拉邦）的男女"以细布裹头，穿长衫"。以及今巴基斯坦信德地区的男女多穿"细布长衫"，指的是用棉花纺织的布。朋加剌出产的"苾布、高你布、兜罗绵"，则分别指黄麻布、白棉布和红棉布。元代陈大震《大德南海志》记载，南亚地区出产的布匹种类较多，有白蕃布、花蕃布、草布、剪绒单、剪毛单等。元代印度诸国所贡的物品中就有蕃布。明代马欢《瀛涯胜览》记载，榜葛剌的土产有五六样细布。其中的一种叫作荜布，番名卑泊，土产阔三尺余，长五丈六七尺，此布匀细如粉笺纸一般。其他种类还有姜黄布、沙纳巴付（波斯语sanahbaf）、沙榻儿（被单）、驀嘿驀勒（天鹅绒）等。明正统年间（1436～1449），榜葛剌进贡过洗白苾布、兜罗绵。《明史》卷三二六记载，小葛兰和古里分别进贡了白棉布、单伯兰布等。进入清代之后，中印之间的商品贸易逐渐转向依赖西方人的转手贸易，印度输入中国的主要商品是棉花、糖、树胶和布匹。民国时期的中印贸易中，印度输华的主要商品是棉花、大米和棉纱，所输入的布匹包括原色布、本色粗布、本色细布、洋标布、斜纹布等多个品种。这些品种均属于由棉花织成的布匹。可以说，以细布为代表的印度布匹在近现代中印贸易中占据了比较重要的位置。

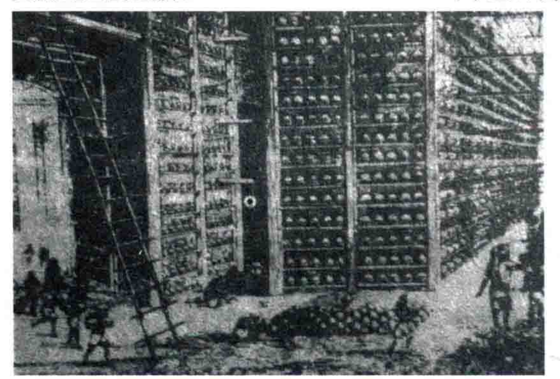


细棉布

（陈明）

yapian maoyi

鸦片贸易 opium trade 19世纪印度与中国商业互动的主要形式之一。鸦片贸易是在英国对印度实行殖民统治的条件下进行的，对中国与英国之间的关系乃至中国与整个西方之间的关系产生了重大影响。它是两次鸦片战争的直接原因。它影响到贸易流动和财政稳定，使中国社会不同阶层染上毒瘾，导致灾难性后果，从而明显影响了中国的经济和社会状况。它也促成中国当时存在的贸易结构和权力结构的崩溃。同时，鸦片贸易也显著影响了英属印度政府的财政收入，以及印度那些与鸦片生产和贸易有关的地区的经济。



英国东印度公司在印度的鸦片仓库

从七八世纪起，鸦片一直主要由阿拉伯和突厥商人输入中国，主要用于医疗。中国将鸦片用作麻醉品消费，约在18世纪初期。1729年，清雍正帝颁旨，禁止在国内销售和消费鸦片，后来，鸦片进口亦被明令禁止。然而，鸦片继续被走私到中国。

18世纪鸦片贸易的增长，与英国东印度公司的利益直接联系在一起。普拉西战役(1757)和布克萨尔战役(1764)之后，英国东印度公司控制了东印度大片地区。作为提高财政收入的措施之一，该公司在其控制地区组织大规模的鸦片种植。该公司不愿用自己的船舶向中国运送违禁鸦片，以免损害它与中国有利可图的贸易，而是将鸦片拍卖给私商，由他们偷运进中国。该公司以这种方式从鸦片销售中获取巨额利润。向中国销售鸦片还达到了另外一个目的——英国与中国的贸易平衡。18世纪，中国对英国的茶叶出口迅猛增长。由于英国产品在中国的市场拓展幅度不大，英国不得不主要以银锭为中国茶叶付账，因此贸易平衡形势对英国日益不利。1784年，英国议会通过《折抵法案》之后，茶叶关税急剧下降，导致茶叶进口呈指数增长，英国的贸易平衡问题日益严重。英国最初试图通过出口西印度原棉来挽回贸易逆差，因为原棉在中国有市场。这就是所谓中、英、印三角贸易的开端。然而，从19世纪初的一二十年代起，尤其是20年代以后，鸦片成为从印度输入中国的主要出口品。

起初，从印度销往中国的鸦片，实际上都是在孟加拉和比哈尔种植的，因此被称作孟加拉鸦片或巴特那鸦片。然而，从19世纪初起，印度西部的麻洼(今通译为马尔瓦，印度旧日省名)鸦片也开始在中国找到市场，并最终在销量上超过巴特那鸦片。与巴特那鸦片不同，麻洼鸦片不是在东印度公司的监管下种植的，而是由大量个体农户种植。麻洼鸦片比巴特那鸦片便宜，因而销量更大，极大地拓展了在中国的毒品市场。

一个精心编织的由种植者、经纪人、船运商、代理行和代理人组成的网络，与东印度公司及其官员密切联系在一起，将鸦片从印度运往中国。据估计，在鸦片贸易的全盛时期，鸦片税收所得约占英属印度政府财政收入的17%~20%。在中国沿海，英国、印度、美国等国的商人与当地的走私者、官员、商人勾结起来，无视严厉的鸦片禁令。英国人和其他鸦片走私者，将鸦片运到中国沿海各种秘密地点，以尽量扩大其销量。吸食毒品极易成瘾的特点，更使中国当局难以遏制此项贸易。

鸦片贸易给中国带来很多恶果。中国昔日的贸易顺差开始逆转，白银开始日甚一日地大量外流。这就导致通货不稳，给那些须用白银交税的耕种者造成极大的困难。大规模的鸦片走私活动，造成受影响部门的腐败及政务瘫痪。鸦片成瘾对人的生产效率和社会生活的影响难以估量。在中国军队里，鸦片瘾传播迅速；从清政府的角度看，它对军力的冲击尤其惊人。这一切迫使嘉庆帝及其高级官员果断决定，强制执行既有法规，取缔鸦片贸易。1839年，为使此项政策生效，嘉庆帝派遣钦差大臣林则徐前往广州。针对林则徐奋力终止鸦片贸易的行动，英国决定用海军进攻中国。这就是第一次鸦片战争，结果中国败北。在第二次鸦片战争之后，清政府被迫于1860年使鸦片贸易合法化。



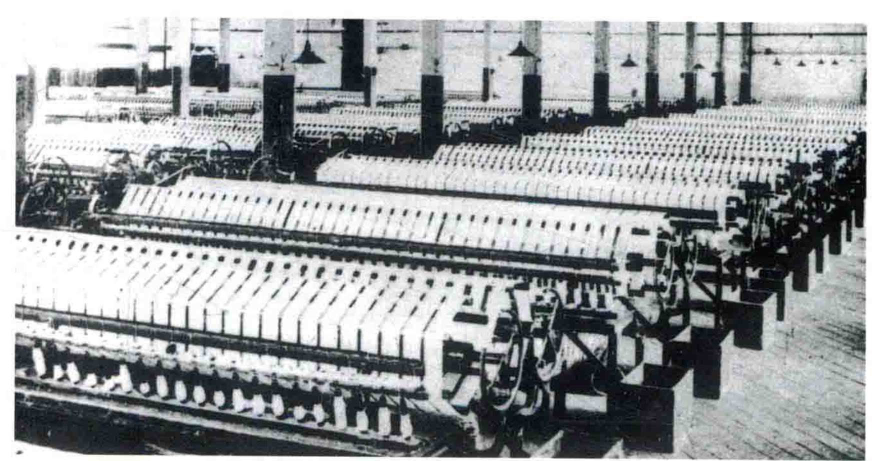
吸食鸦片的中国人

尽管鸦片贸易已合法化，但直至19世纪末，中国政府一直对鸦片贸易设置各种限制。在19世纪最后数十年间，中国国内的鸦片生产也开始对鸦片进口形成竞争。最终，1911年5月8日，英国驻中国特使与中国外务部代表签署协议，规定到1917年结束对华鸦片出口。1911年辛亥革命爆发，影响了进口鸦片的销量，致使鸦片贸易提前终止。1913年末，随着孟买鸦片货栈所有交易的全部终止，鸦片贸易走到尽头。

（玛妲玉撰　刘文亮译）

Zhong-Yin miansha maoyi

中印棉纱贸易 China-India cotton yarn trade 19世纪最后25年和20世纪初，成品棉纱是印度向中国出口的主要货物之一。印度最早的纺织厂建于19世纪50年代，初期专为国内市场生产布匹，但因无法与进口的英国布匹竞争，从19世纪70年代起，印度纺织企业家转向对棉纱有需求的中国市场，而其中许多人已有与中国进行原棉和鸦片一类商品贸易的经验。当时，虽然中国之前几乎全部的成品棉纱都从英国进口，但中国的手织机产业出现了对印度纱厂生产的粗纱线的偏好。1875~1879年，中国市场从印度进口棉纱年均仅2 000包，到1895~1899年，从印度进口棉纱达到年均452 000包。印度纱厂的市场份额跃升至96%，而英国纱厂的市场份额则下跌至4%。19世纪70年代至20世纪前10年，在印度孟买纱厂的全部棉纱出口中，对中国的出口超过92%。孟买


怡和棉纺厂 怡和洋行于1895年在上海创办

为中国市场供货的著名纱厂有中国纱厂、月亮纱厂、沙逊纱厂和塔塔公司的司瓦德希纱厂。

20世纪伊始，因为日本廉价棉纱的竞争，印度对中国的棉纱出口开始减少。1906年，印度棉纱占中国棉纱进口量的77%，但在10年之后，日本棉纱出口量已超过印度。到1924年，印


棉纱锭

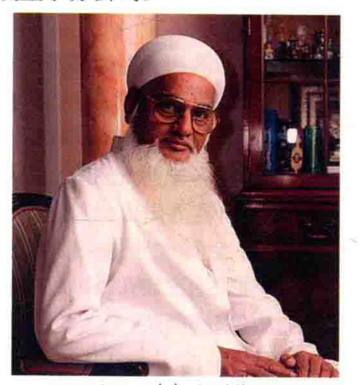
度棉纱在中国市场上的份额已下降至24%。此时，中国生产的成品棉纱也开始取代印度和日本的进口棉纱。对中国棉纱出口的衰落，影响了印度的纺织业，孟买的数家纱厂完全或部分关闭。但从长远的角度看，这种情况成为导致印度纺织业重新定向的因素之一。该产业又开始为国内市场生产布匹，而不再专注于生产出口棉纱。

（玛妲玉撰 刘文亮译）

Yadulali Youxian Gongsi

鸭都喇利有限公司 Abdoolally Ebrahim & Co. 19世纪印度商人在中国香港成立的贸易公司。成立于香港沦为英国殖民地后不久，也是香港目前仍在使用最初名称的老公司之一。现名为鸭都喇利（香港）有限公司。它还是汇丰银行现存合作时间最久的客户。

1842年由印度孟买达沃蒂博拉穆斯林社群成员S.E.努尔丁创立。是最早在香港成立的印度公司之一，该社群源自古吉拉特，在印度西部对波斯湾、东非以及东亚、东南亚各港口的海外贸易中发挥着重要作用。成立之初主要从事棉花、丝绸、鸦片和茶叶贸易，经过数十年的经营逐渐将其贸易扩展至多个领域。鸦片战争之前，其库存鸦片曾用于充公。1842年，率先在香港推出连通尖沙咀和中环的跨海轮渡服务，同年在广州和上海开设分公司。1949年，位于外滩的上海分公司中止业务。后于2004年再度营业。集团还在深圳和大连设立了分公司。


S.J.E.鸭都喇利像

1920年后，公司总部始终设在香港士丹利街20号。1940年成为香港总商会的创办成员之一，1952年加入香港印度商会。贸易领域主要包括农产品、金属和矿产、船舶租赁、纺织品和家居用品等。

（玛妲玉撰 李亚兰译）

Xinshaxun Yanghang

新沙逊洋行 E.D. Sassoon & Co. 19世纪印度商人在中国成立的贸易公司。创始人E.D.沙逊。其父D.沙逊是巴格达犹太人，1832年以难民身份到达印度孟买，随后迅速转向对华贸易。沙逊家族在中国最初主要从鸦片贸易中获取利润，后不断拓展贸易链，逐步成为香港和上海最为显赫的商业家族之一。1844年E.D.沙逊来华，后从家族母公司沙逊洋行独立出来，1872年成立了自己的公司E.D.沙逊洋行，中文名为新沙逊洋行，总部位于上海仁济路5号。在公司两位继任领导者J.沙逊和V.沙逊的带领下，该公司在中国的业务超越了母公司。


中国上海沙逊大厦（1928）

新沙逊洋行在进行鸦片贸易的同时，还从事布匹贸易，将英国进口的布料供给上海南京路和天津路上最繁华的商铺。此外，该公司也开展保险业务，19世纪末开始投资制造业，成立纺织厂、米厂、纸厂、面粉厂和酿造厂。该公司最成功的投资领域是地产业，控制了华懋地产公司、上海地产公司和远东地产公司，拥有上海外滩的一些标志性建筑。公司还拥有华懋酒店、国泰酒店、国泰电影院，以及1928年建成的沙逊大厦。在中国20世纪二三十年代，该公司通过发行股票和债券获取了巨额利润。20世纪早期，该公司对香港地区的关注逐渐减少。1948年，V.沙逊终止了该公司在上海的业务。

（玛妲玉撰 任婧译）

Paxiren

帕西人 Parsis 印度民族之一。源于波斯（今伊朗），信奉琐罗亚斯德教，自成社群。8世纪或10世纪，帕西人开

始移居印度西海岸一带，以躲避波斯的宗教迫害。他们原是一个以农耕为主的社群，后来开始从事贸易和现代工业。18世纪后期至20世纪初叶，他们在印度孟买港的海外贸易中，特别是在孟买与中国沿海之间的贸易中，起了重要作用。

已知最早前往中国的帕西族商人是希尔治·治瓦治·瑞迪满力。他于1756年由海路到中国。这一时期，作为中国与英国茶叶贸易的副产品，印度西部的原棉开始被运往中国广州，以平衡迅速增长的中国茶叶出口。从18世纪末期起，最早从孟买与中国之间贸易激增中获利的，就有富于进取精神的帕西族商人。广昌洋行（1794）是最早在广州设立的帕西族人商号之一。帕西族巨商和捐助人J.杰吉博伊，在与中国的贸易中赚取了大量财富，在19世纪上半叶孟买的发展中起了重要作用。在与中国的原棉和鸦片贸易以及航运生意中，促进了其他很多杰出的帕西人家族的崛起，其中包括巴纳吉家族、瓦迪亚家族、佩提特家族、塔塔家族、达迪塞特家族和伽玛家族（见K.R.伽玛）等。19世纪下半叶，数名帕西族商人冒险投资印度新兴棉纺织业，并将自己家族工厂生产的大量棉纱出口中国。

与其他和中国有贸易往来的印度商人相比，帕西族商人表现出较强的旅居中国的意愿。J.杰吉博伊在年轻时曾数次前往中国。19世纪在广州和澳门，随后在香港、上海及其他中国港口，有数以百计的帕西族男子。19世纪早期，广州的帕西人有时比英国人还多。由于他们头戴与众不同的白帽子，中国人常称他们为“白头人”。鸦片战争前，帕西人居住在澳门和广州滨水地带的外国工厂中。其中一家工厂后来甚至被称为“帕西人工厂”。如今，在广州和澳门的帕西人墓地，尚有一些立于1829年的墓碑。



中国香港律敦治医院　19世纪中叶律敦治家族创办

1842年以后，在香港早期的开拓和发展过程中，帕西人起了先锋作用。1841年6月，英国当局组织首次香港土地拍卖会。在购置香港岛滨水土地的人中，有达达博伊·鲁斯托姆吉、希尔杰博伊·鲁斯托姆吉、弗拉姆吉·詹姆塞特吉和佩斯顿吉·考瓦斯吉等帕西人。帕西人最初以香港进出口贸易起家，很快冒险涉足不同的商业活动，包括房地产、股票经纪、酒店业、银行等。其中多拉布吉·瑙罗吉开创了来往口岸的运输服务，成为日后发展起来的香港公司天星小轮的前身。帕西人还积极参与香港的慈善活动。在香港大学建立过程中起先驱作用的就是帕西族商人H.N.么地。帕西人律敦治家族在香港岛创办了最早的抗结核病疗养院。

19世纪，帕西人在将中国文化传播到印度方面起了很大作用。广州丝绸绣工的手艺给帕西族商人留下深刻印象。他们委托中国绣工生产漂亮的刺绣丝绸，以制作故乡家中女眷穿用的纱丽。这便是帕西人著名的伽罗纱丽的起源。它已成为帕西人纺织文化中一个不可或缺的组成部分。帕西族商人从中国进口大量瓷器、家具和其他手工艺品，对当时孟买上层人士的生活方式产生了显著影响。他们还委托林呱（本名关乔昌，号林官）等中国画家为自己和家人绘制油画肖像。



印度帕西人家族

20世纪初，随着印度国内帕西人社群职业结构的变化，在中国的帕西族商人和企业家的数量开始减少。在当代，香港仍有一个小而繁荣的帕西人社群。他们与中国的关系可追溯到多代人以前。

（玛妲玉撰　刘文亮译）

Xikabu' er fangzhairen

希卡布尔放债人　Shikarpuri financiers

旧时出自英属印度信德省（今属巴基斯坦）希卡布尔镇的商人。十八九世纪对印度与中亚之间的商队贸易起了非常重要的作用。作为金融家，他们对商队贸易的作用尤为举足轻重。印度西北部、阿富汗、伊朗东南部及中亚数个汗国这些经济体所以能够联系在一起，就是因为商队贸易发挥了显著作用。同时，希卡布尔商人亦曾出现在中国新疆的集市和城镇。

信德省的希卡布尔过去没有农产品或制成品。但其地理位置处在中亚和印度之间的贸易路线上。希卡布尔商人以印度教徒为主体，数十年间在阿富汗杜兰尼王国统治者的提挈下发挥作用。他们以自己先进的银行业系统而著称，业务包括发行汇票，使中亚一条广阔的弧形地带的贸易活动获得一定程度的安全性和稳定性。

虽然人数历来不是很多，但在新疆的很多主要绿洲城镇里均可见到希卡布尔商人。如在叶尔羌（今中国新疆莎车）等城镇，他们为数可观，足以使自己的同人旅舍能维持下去。那些旅舍被称为

"印度客栈"。希卡布尔商人很少定居于新疆，往往自己来此短期出差，而且不带家眷。他们以十分精明的放债者而著称，以高额利率将小笔现金借给大量的人。他们的放债活动，导致自身与当地人频繁发生冲突。根据当地法律，放债严格来说是非法的。不过，希卡布尔商人提供便捷的信贷，所起作用对集市经济是重要的，这也是他们为当局和当地民众容忍的原因。20世纪的前几十年间，希卡布尔放债人在新疆的数量不断减少，终至近乎于无。

（玛妲玉撰　刘文亮译）

Yisimayipai shangren

伊斯玛仪派商人　Ismaili traders　19世纪在中国沿海地区印度商界中，由来自西印度的伊斯玛仪派穆斯林商人组成的社群。是一个具有贸易传统的社群，善于利用欧洲人渗透非洲和亚洲所提供的新机会。虽然他们在东非的商业作用更为人所知，但他们的身影也出现在东亚。19世纪早期，同来自印度的帕西族商人和犹太商人一样，他们也从事原棉、鸦片及西印度其他产品的贸易，其中包括卡苏皮19世纪30年代在广州经营的商号。1842年，英国在中国香港建立殖民地后，一些伊斯玛仪派商人将其贸易基地从广州迁至香港。在香港政府编制的一份1864年28个印度商人的名单中，就有15个伊斯玛仪派商人及其商号的名字。1841年成立的祥记洋行，是香港最老的商号，经营豆类、香料、生丝、糖和棉纱等物品的贸易。伊斯玛仪派商人的企业大多是家族公司。有些伊斯玛仪派商人给帕西人开的公司做经纪人，其他则是独立商人。有记录表明，1920年有240个伊斯玛仪派商人在香港，但到1938年就只剩下60人。有些伊斯玛仪派商人还在上海建立了自己的贸易基地，以利用那里不断增多的机会。诸如特雅布吉、罗加伊、加提和库尔这样的家族，在与中国的贸易中均赚得了可观的财富。


火花《状元及第》　香港祥记洋行发行

（玛妲玉撰　刘文亮译）

Tata Jiazu

塔塔家族　The Tatas　印度拥有最大的私人企业的家族。主要从事工业和贸易，业务遍及印度国内外。经营范围涵盖钢铁、纺织品、能源、汽车、信息技术等诸多领域。最初以印度工业的先驱者为人所知，19世纪中叶开始从事贸易活动，其中包括对华贸易。


塔塔家族成员

1859年12月，家族企业创始人N.塔塔与两位合伙人P.罗易金德和迦利安达斯共同在中国香港的荷里活道创办了一家名为贾姆希德吉与阿尔德希尔的公司。该公司从印度进口鸦片和棉花，同时出口中国的茶叶、丝绸、樟脑、肉桂、铜、黄铜和黄金等商品。N.塔塔将儿子J.N.塔塔派往香港。作为家族企业真正意义上的创始人，J.N.塔塔1859～1863年到中国，其间在上海创办了一家分公司。1864年，受印度孟买股市暴跌的影响，塔塔集团遭到重创，暂时减少在中国的投资。数年后，N.塔塔访问中国和日本，试图恢复公司在香港的分支。在此次访问中，他收集了包括瓷器在内的各种艺术品，后来发展为塔塔东方艺术藏品系列，今收藏于孟买的西瓦吉博物馆（原威尔士亲王博物馆）。N.塔塔还投资了由妻子的两个兄弟达达帕依和索拉博吉创立的D.C.塔塔公司（后更名塔塔公司）。

当塔塔家族进军印度纺织品制造业时，他们和其他印度商人一样向中国出口自己生产的主要产品棉纱。19世纪末，印度在中国棉纱进口市场中所占份额已高达96%。在塔塔家族从事纺织品生产之前，人们认为只有印度生产的劣质棉纱在中国才有销路。然而，塔塔家族在孟买创办的司瓦德希纱厂所生产的优质棉纱同样受到中国的欢迎。直到20世纪初，印度棉纱在中国市场的份额才逐渐被日本棉纱和中国本土棉纱所取代。

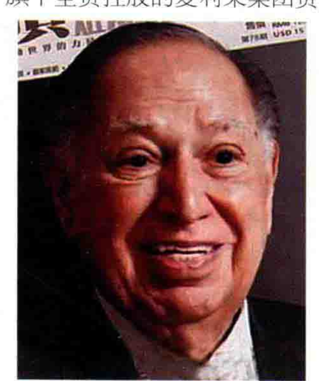
19世纪末的若干年间，塔塔家族曾一度试图挑战欧洲航运巨头在东亚航线上的垄断地位。他们与日本邮船株式会社合作开通了自己的航线，随后在欧洲航运公司发动的"运费之战"中遭受损失，不得不退出航海贸易。

对华贸易虽从未成为塔塔集团的重心，但在其早期发展历程中仍占据了一定的地位。近年来，塔塔集团重返中国市场，主要从事信息技术、钢铁、工程、消费品等领域的相关贸易，在华员工逾3 000人。

（玛妲玉撰　杨衡宇译）

Xialilai Jiazu

夏利莱家族　The Harilelas　印度最为成功的发迹于中国香港的商业家族之一。旗下全资控股的夏利莱集团资产达数百万美元，在香港的酒店业表现强势，另在香港岛内外拥有大量地产与商业股份。20世纪20年代，N. L.米尔查达尼离开故乡印度信德省（今属巴基斯坦）到中国广州谋生，开设了一家将中国古玩出口至欧洲的古玩店。为纪念母亲，他将家族姓氏改为夏利莱，1930年他将妻子和儿子H.夏利莱接到中国。


中国香港夏利莱集团主席H.N.夏利莱像

20世纪30年代的经济大萧条使古玩生意备受打击，夏利莱家族转而经营邮购订制成衣生意。第二次世界大战日

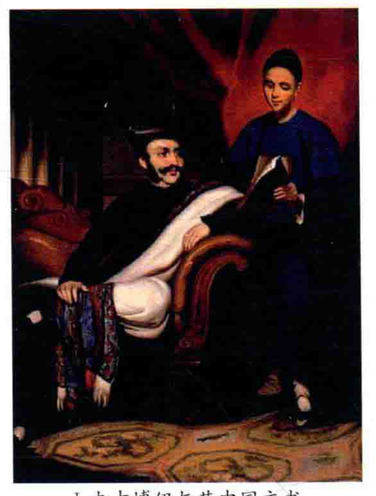
本占领香港期间，夏利莱家族克服重重困难得以幸存，并在战后获得了为驻港英军制作服装的合约。1959年夏利莱集团成立，H.N.夏利莱任主席。该家族开始向地产和酒店业投资，获得了香港黄金地段的大量地产，旗下诸多酒店包括香港金域假日酒店和澳门威斯汀度假酒店。

夏利莱曾任中国政府港事顾问，并于2000年荣获香港特别行政区政府颁发的金紫荆星章。夏利莱家族克服种种困难，在20世纪取得了成功，展现了印度企业家的多元能力和商业智慧。

（玛妲玉撰　胡俊麟译）

Jiejiboyi

杰吉博伊，J.　Jamsetjee Jejeebhoy (1783～1859)　印度商人。全名詹姆塞特吉·杰吉博伊。19世纪上半叶主宰



J.杰吉博伊与其中国文书

印度孟买对华贸易。他是一名来自古吉拉特邦小镇纳夫萨里的孤儿，少时即来孟买帮舅父料理销售瓶子的生意。杰吉博伊在觉察到对华原棉出口贸易激增后，迅速抓住商机。他在19世纪前10年数度访问中国，为日后生意的兴旺发达奠定基础。在一次旅途中，他与W.贾迪恩结识。贾迪恩后来与他人共同在中国滨海地区创办了知名的怡和洋行。

1807年之后，杰吉博伊坐镇孟买，指挥着自己庞大的不断扩张的商业帝国。他主要从事对华原棉和鸦片贸易。他是怡和洋行在华鸦片贸易的主要承运商，是孟买对华贸易中拥有极大权势的人物。他麾下的货船，如“成功”号、“孟买城堡”号、“威廉堡”号和“夏洛特”号等，在中国广州—澳门地区频繁出现，为人熟知。孟买众多从事对华贸易的小商人，将自己的货物委托他麾下的航运公司承运。除与其他印度商人和在孟买及中国沿海地区的英国商人关系密切外，杰吉博伊还和广州地区的中国商人，尤其是香港富商伍秉鉴（又名吴秉佥），保持着良好关系。

19世纪40年代始，印中海上贸易发生变化，包括英国私家贸易商的涌入和蒸汽机船的出现，使杰吉博伊及其商业帝国处于不利地位。他的公司再也无法主宰这一贸易领域，尤其是在他1859年去世之后。杰吉博伊是孟买历史上一个令人崇敬的人物。他不胜枚举的慈善活动，包括他在孟买建立的几所知名的医院和教育机构中所发挥的作用，特别令人称道。杰吉博伊身后一笔令人关注的遗产，是他留下的大量信函。这些信函现存于孟买大学图书馆，是现在有关孟买和中国早期贸易发展的主要原始资料之一。

（玛妲玉撰　刘文亮译）

Jiama

伽玛，K.R.　Kharashedji Rustomji Cama (1831～1909)　印度籍波斯人，社会和宗教改革家、教育家。出身于从事对华



贸易的商人世家，年轻时曾在中国经商多年。作为一名公众人物和学者，他的名字与家乡印度孟买的众多教育机构紧密相连，其中包括孟买大学。他特别关注妇女教育，积极争取琐罗亚斯德教在印度的改革，致力于简化那些不必要的宗教仪式。

伽玛家族中最早与中国建立贸易联系的是M.伽玛和E.伽玛两兄弟。M.伽玛的3个儿子均在中国做生意，其中一个于1842年在中国创办了H.M.伽玛之子公司。K.R.伽玛是H.M.伽玛的孙子，



孟买大学钟楼

他于1850年从印度加尔各答来到中国，加入其叔父M.R.H.伽玛在广东的公司，1852年成为该公司合伙人。1854年返回印度。

伽玛致力于19世纪至20世纪初以波斯人为代表的孟买商人与中国的联系。在对华贸易中获取的财富使他们一方面在工业和金融领域有所建树，另一方面在家乡投身慈善活动。他为印度的教育事业捐助了大笔资金，进一步致力于改良活动和教育改革，并在孟买亚洲学会发挥了积极作用。

（玛妲玉撰　李宝龙译）

Medi

么地，H.N.　Hormusjee Naorojee Mody (1838～1911)　印度籍波斯商人，企业家、慈善家。通过在中国香港开办各类企业



积累了大量财富，曾积极参与香港大学的创办。

他在舅舅J.巴克西的建议下，于1860年（有资料称1858年）由孟买来到香港。曾在S.A.赛斯的鸦片贸易公司及利生银行工作。舅舅过世后他接管了舅舅的拍卖行。在银行工作期间，与出生在印度加尔各答的亚美尼亚裔商人

C.P.遮打相识，两人于1868年以商业合伙人的身份共同创立了遮打与么地公司，涉足股票代理和房地产业。他们很早意识到九龙地区特殊的地理位置，在那里大量投资地产及各类开发项目。现九龙尖沙咀一带有两处以“么地”命名的场所，分别是“么地道”和“么地广场”。遮打与么地公司因九龙和香港岛的港口开发和土地复垦计划著名，其中包括香港岛北部沿海的填海计划。

么地热衷于香港的慈善捐赠事业，其捐赠项目包括一幢海员协会大楼、一所士兵水手之家以及香港大学，后者被认为是其对香港发展最为突出的贡献。1910年3月，香港大学主楼奠基。么地于一年后逝世。2002年6月17日香港大学建校90周年之际，么地半身铜像被置于学校主楼内，以纪念他所作的贡献。

（玛妲玉撰　贾岩译）

Zheda

遮打，C.P.　Catchick Paul Chater

(1846.09.08～1926.05.27)　生于印度加尔各答的亚美尼亚裔商人。在中国香港

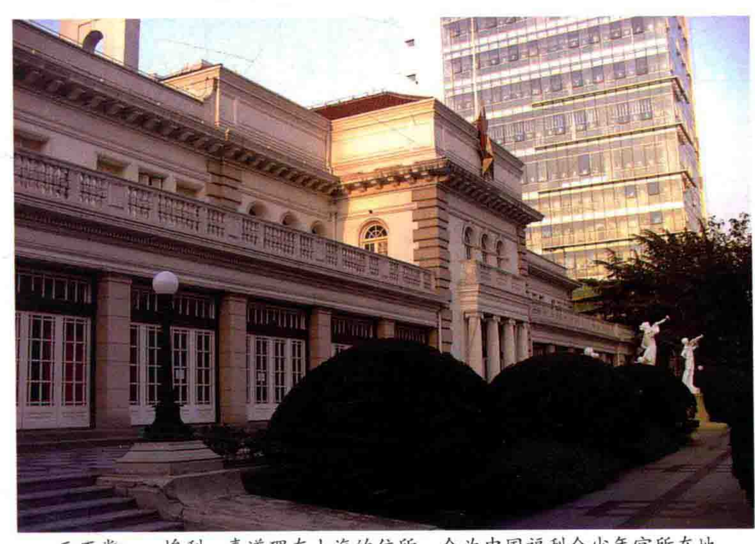


的早期发展中起到了重要作用。香港有多处以“遮打”命名的场所，如香港岛中环的“遮打花园”。

1864年抵达香港，任职于利生银行。在沙逊集团的帮助下从事股票代理并大获成功。1868年，与印度籍波斯商人H.N.么地合伙创立遮打与么地公司。主要成就在房地产开发领域，促进了港岛中环大部分地区的发展。1886年，创立香港九龙码头及货仓有限公司，致力于开发位于九龙港和香港岛西北的坚尼地城。其最大规模的项目是香港岛北部沿海的填海计划。1889年创立香港电灯公司，使香港成为亚洲最早有电力供应的城市之一。1896年，被任命为香港行政会议成员，以嘉奖其为香港发展作出的贡献，1902年被英国皇室封爵。赞助过印度的诸多机构，包括其母校马帝尼耶书院。

他逝世后将大部分财产赠予香港。曾收藏有包括中国沿海地区港口生活图像在内的大量艺术品。多数藏品在日本入侵香港时被毁，留存部分现陈列在香港艺术馆。

（玛妲玉撰　何赟译）



云石堂——埃利·嘉道理在上海的住所　今为中国福利会少年宫所在地

Jiadaoli Xiongdi

嘉道理兄弟　Ellis and Elly Kadoorie

印度孟买犹太商人。兄埃黎士·嘉道理(1865～1922)，弟埃利·嘉道理



嘉道理兄弟与其父合影

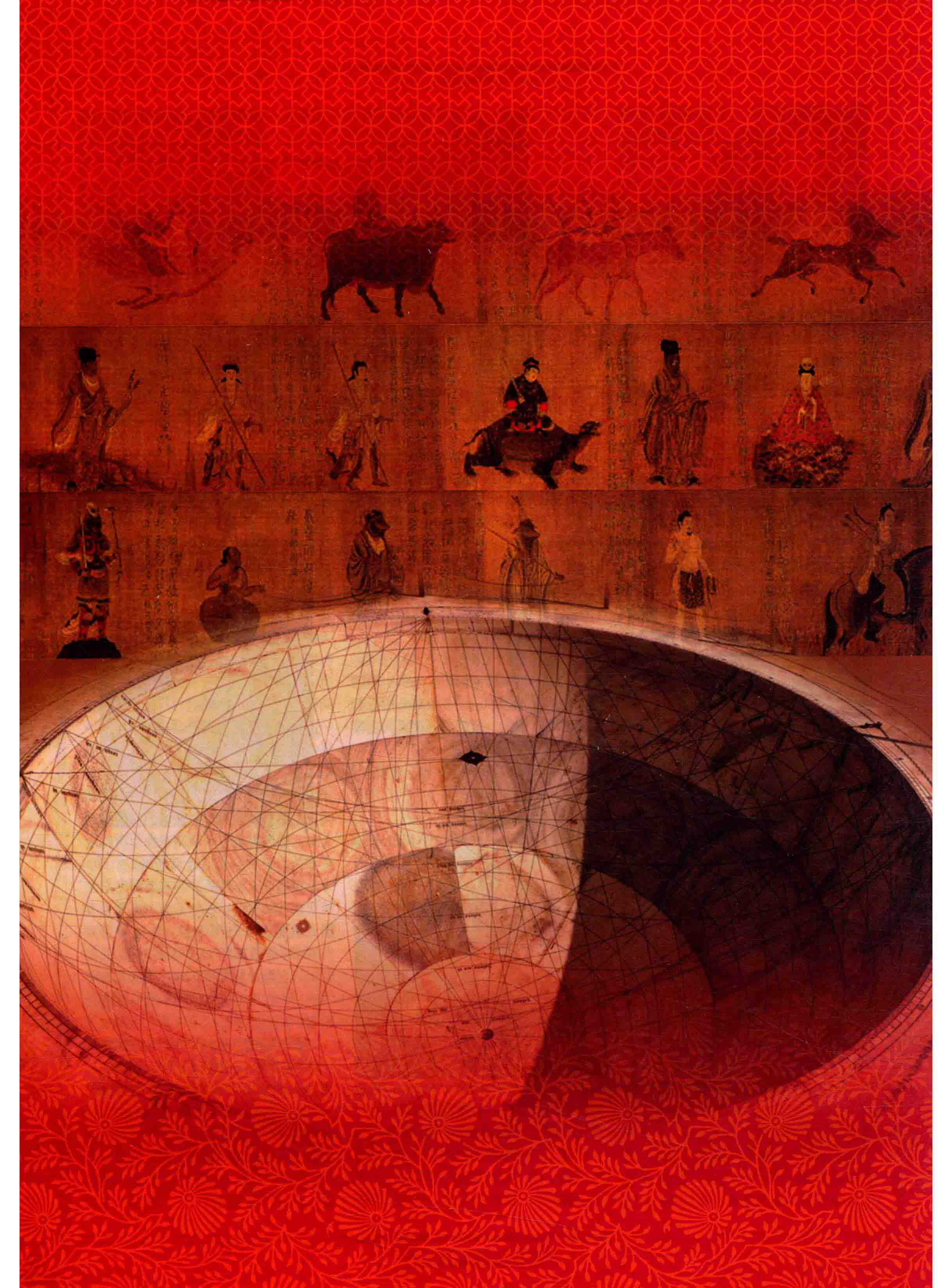
(1867～1944)。19世纪末，在中国香港建立了庞大的商业帝国。成立于1890年的中华电力有限公司（即今中电控股有限公司）现为嘉道理集团旗下的重要公司，为香港大部分地区供应电力。据估计，该家族总资产有近百亿美元。

埃利15岁来到香港，最初为同为犹太人的沙逊家族工作，供职于上海、天津、宁波及其他通商口岸。后他向兄长埃黎士借款，在香港创办了利安洋行。1883年，埃黎士来到香港。不久，两兄弟又在上海拓展了自己的业务。第一次世界大战期间，他们获得了香港中华电力有限公司和香港上海大酒店的股份。埃利在上海修建的住所名为云石堂，位于今延安西路。日本侵占中国期间，埃利最初被拘留在香港，后转移到上海。他因健康原因从闸北拘留所释放后不久，于1944年在上海逝世。

嘉道理家族因热衷慈善而闻名，尤其重视资助教育。埃黎士曾在香港为中国儿童创办了一所学校，该校被誉为“殖民地中最好的学校建筑”。他另在广州、上海等地为中国学生创办了5所学校。他还在香港专门为印度儿童建立了1所学校。

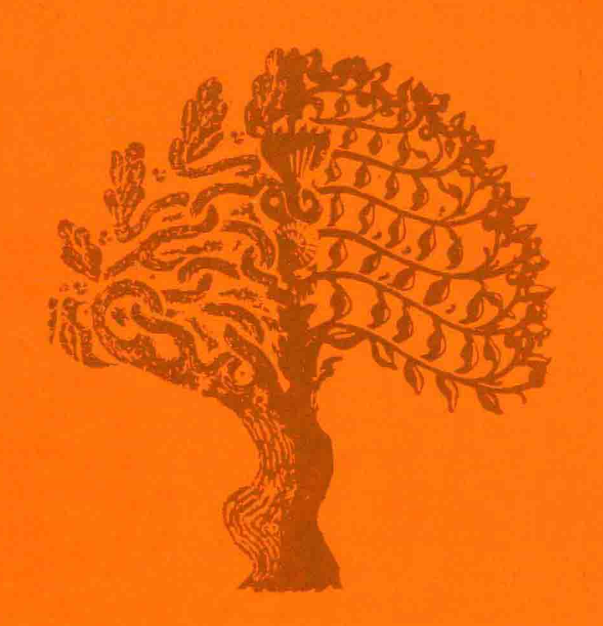
埃黎士和埃利逝世之后，他们的商业帝国由埃利的儿子罗兰士和贺兰士接管。

（玛妲玉撰　任婧译）



中印科技交流

China-India Science & Technology Contacts



Zhong–Yin keji jiaoliu

中印科技交流 An Overview of China-India Science &Technology Contacts 科学、技术与医学的交流是中印文化交流的重要组成部分之一。从秦汉到清末，其间双方的科技交流时疏时密，但从未中断。古代，两国的科技交流主要是在数学、天文学、医学，以及锻造镔铁、烧制琉璃、制糖、造纸、植棉和建筑技术等方面。

中印古代数学天文学交流 公元前3世纪以前，中国人和印度人都将天空的星象分为28个区位，即所谓“二十八宿”。学界普遍认为，这是两国天文学者相互影响的结果，说明中印两个民族很早就有了天文学交流。

从后汉时期开始，印度和西域来华僧人中多有精通数学天文者，他们会把印度的天文历算知识带到中国，同时也把佛经中的相关知识翻译介绍到中国。三国时东吴天竺三藏竺律炎和支谦共译的《摩登伽经》卷上《说星图品第五》就提到二十八宿的名称，而且皆用汉名，如昴、毕、觜、参等。经中还对各宿星数、形貌、所主之神、祭祀之物等作了解说。最后又说到七曜、九曜（又称九执）：“日、月、荧惑、岁星、镇星、太白、辰星，是名为七。罗睺、彗星，通则为九。”《摩登伽经》卷下《观灾祥品第六》谈到二十八宿与人生、城邑及各种灾变的关系，虽涉荒诞，却与中国古代有关星相的说法颇相似。其《明时分别品第七》讲到昼夜长短、时间划分、如何置闰、刻漏之法、长度单位、重量单位等问题，都十分详细。其翻译多用中国现成的天文、度量词汇，说明译者对中国天文、度量十分了解。稍晚，西晋三藏竺法护又译《舍头谏太子二十八宿经》。此经内容与《摩登伽经》相似，不分卷品，应是据另一传本所译。经中讲到二十八宿时用另外一套名称，其所述时间划分、计量单位等，与《摩登伽经》亦有出入。

据《隋书·经籍志三》著录，隋以前由印度传来的天文历算书籍有：《婆罗门天文经》21卷、《婆罗门竭伽仙人天文说》30卷、《婆罗门天文》1卷、《摩登伽经说星图》1卷、《婆罗门算法》3卷、《婆罗门阴阳算历》1卷、《婆罗门算经》3卷等，这些书大多不是佛教著作，而是数学、天文学著作。

《九执历》书影

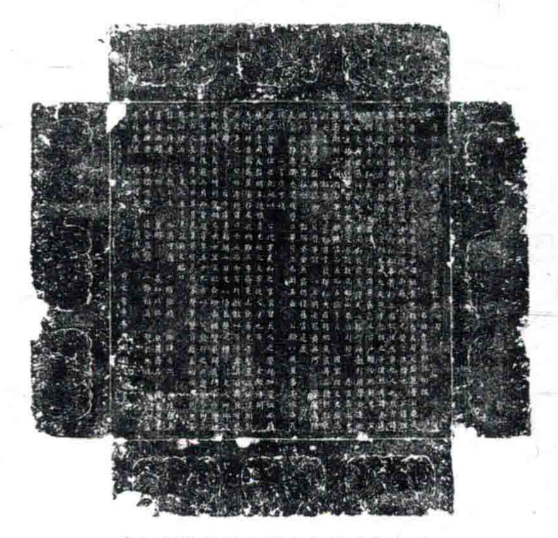
七曜和九执是印度传来的两个天文学新概念，它们对中国的天文历算产生了影响。据《后汉书·志·律历中》：“常山长史刘洪上作《七曜术》。”刘洪，字元卓，善算，当世无偶。《魏书》卷九一记载，殷绍通晓《九章》、七曜，魏太武帝时为算生博士。《北史》卷八二记载，刘焯曾参议律历、《九章算术》、《周髀》、七曜、历书十余部。《梁书》卷五记载，庾曼倩曾疏注《算经》及《七曜历术》。《南史》卷七一记载，顾越精通《九章》、七曜。此时，“七曜”已成为天文学的代名词。据《隋书·经籍志三》，南北朝至隋题名七曜的历算书达22种。九执即九曜，唐僧一行《大日经疏》卷四曰：“执有九种，即有日、月、水、火、木、金、土七曜，与罗睺、计都合为九执。”罗睺，梵文为Rahu，印度古代神话中吞食日月之恶魔，印度天文学中以为隐星。计都，梵语为Ketu，本意为旗，古印度称彗星为旗星。九执之说虽然早就传入中国，但在唐代以前似并未对中国天文历算产生明显影响。

唐代，由印度介绍入华的天文历算知识更多，且对中国天文历算的发展产生了重要影响。当时，中国的取经僧人和印度来华僧人所携带的梵本中，就有不少有关天文历算的书籍，这从他们所译出的经中可知。如玄奘译《俱舍论》，义净译《佛说大孔雀咒王经》，不空金刚译《佛母大孔雀明王经》和《宿曜经》，金刚智译《北斗七星念诵仪轨》，法成译《诸星母陀罗尼经》等。

玄奘在《大唐西域记》卷二《印度总述》中详细记载了古印度的长度单位和时间单位。义净《南海寄归内法传》卷三《旋右观时》记有印度那烂陀寺、大菩提寺和俱尸那寺以漏沙计时的细节。段成式《酉阳杂俎》前集卷三《贝编》记有二十八宿之属、姓、形、祭等，与《摩登伽经》不同，与唐时所译《宿曜经》虽相近似，但亦不相同，可见其别有来源。

七曜历在唐代仍然流行。《通志》卷六八《艺文略》著录《七曜历》凡30部。一行是唐代著名天文学家，早年拜普寂禅师为师，出家为僧。后曾拜不空金刚学密法，又与善无畏译密典。曾著《大衍历》52卷，编入《唐书·律历志》，以为不刊之典。其所撰《宿曜仪轨》1卷、《七曜星辰别行法》1卷、《北斗七星护摩法》1卷、《梵天火罗九曜》1卷等，被收入密藏。这些著作主要是介绍印度密教真言及星占术的，但也有一定的天文知识，说明一行深受印度七曜术的影响。

唐代有3个来自印度的家族，迦叶氏、瞿昙氏、拘摩罗氏在朝廷的天文台供职。其中以瞿昙氏家族最著名。1977年5月，在陕西长安发现了瞿昙譔的墓及墓志铭。据墓志铭，这个家族大约在唐代初年即由中天竺迁居中国，世代居住于长安。其家族五代人的谱系是：瞿昙逸、逸子瞿昙罗、罗子瞿昙悉达、悉



《大唐瞿昙譔公墓志铭并序》拓片

达第四子瞿昙譔、譔第五子瞿昙晏。除瞿昙逸“高道不仕”外，其余四代人均在唐朝宫廷做天文官。瞿昙悉达大约出生于唐高宗时代，卒于玄宗开元年间，是瞿昙家族中最负盛名的一位，也是最受朝廷优遇的一位。据瞿昙譔墓志铭，他的官爵相当显赫，是“皇朝太中大夫、太史监，江宁县开国男，食邑五百户、赠汾州刺史”。他所编撰的《开元占经》和编译的《九执历》流传至今，曾对中国数学和天文学产生一定影响。



敦煌残卷《诸星陀罗尼经》
现藏英国伦敦不列颠图书馆

宋代，西行求法和译经运动都已接近尾声，但仍有一些涉及天文历算的佛经被翻译成汉文。如法天译《佛说圣曜母陀罗尼经》、法贤译《难你计湿嚩啰天说支轮经》等，皆是其例。七曜术在宋代仍有较大影响。据《宋史·律历十四》记载，南宋乾道二年（1166）士人刘孝荣毛遂自荐，愿改造新历，朝廷同意。次年成《七曜细行历》，乾道五年正式颁行。沈括在《梦溪笔谈》卷七《象数》中谈到日食和月食的测量法，并说：“黄道与月道，如二环相叠而小差。凡日月同在一度相遇，则日为之蚀，正一度相对，则月为之亏。”“故西天法罗睺、计都皆逆步之，乃今之交道也。交初谓之罗睺，交中谓之计都。”据《宋史·艺文五》著录，当时尚有《文殊星历》2卷、《七曜雌雄图》1卷、《文殊七曜经》1卷、《七曜会聚》1卷、《符天九星算法》1卷、《七曜选日》1卷、《七曜细行》1卷、卫朴《七曜细行》1卷等书流行于世。其中，《文殊七曜经》可能即《宿曜经》，其余诸书均不见于前代著录，说明印度天文历算的影响在宋代仍然存在。

到明初，中国制定了《大统历》。洪武三年（1370），西洋琐里国遣使献方物，朝廷曾赐以《大统历》。中国的历法也传到了印度。

中印古代医学交流 在古典东方医学中，中国的中医学，印度的生命吠陀、悉陀和尤那尼医学，伊斯兰医学等均经历了漫长的发展历史，为人类的健康作出了巨大的贡献。这些古典东方医学体系之间，存在着不同知识的相互渗透和交流，尤其是在中古时期以佛教为主要媒介的中印医学之间。印度生命吠陀的三大代表著作为：遮罗迦的《遮罗迦本集》，主要论述内科；妙闻的《妙闻本集》，内容侧重外科；婆跋吒的《八支心要方本集》，内外科兼重。生命吠陀的病因学说基本上是一致的，即是“三液平衡说”。人体是由风、黄（胆汁）、痰（痰饮）三种体液构成，这三种体液被译作“三俱”、“三因”或三病素等，其三液聚合的病或译作“三合病”、“三集病”等。人体内的三种体液保持平衡，人就会健康；如果三者失衡，人就会患病。佛教医学的病因学说除使用生命吠陀的三体液理论之外，主要还有四大成身、一大不调则百一病起、四百四病等观点。最早的《人身四百四病经》、《人病医不能治经》抄自西晋竺法护译《修行地道经》卷一，记录了佛教医学的病因学说。以汉译佛经为中介，这些佛教的医学理论也出现在中医学著作之中。南朝齐梁时陶弘景整理东晋葛洪《肘后救卒方》，改为《补阙肘后百一方》，其书名的更改就是根据佛经中的“人用四大成身，一大辄有一百一病”之说而来的。隋代巢元方《诸病源候论》卷二“恶风候”中，将佛经中的疾病总数四百四种，安放到风病之上，使风病一类就有了四百四种，再用基于五行理论的五色说，来配五风之说。巢元方在《诸病源候论》卷二十六“蛊毒病诸候”之十“解诸毒候”中，应用了“四大成身”和“四大不调”之说。唐孙思邈《备急千金要方》卷一的“序例”之“诊候第四”，引用佛经的“地水火风，和合成人”之说，将印度佛教医学的“一大不调，百一病生”更换为“一气不调，百一病生”。《备急千金要方》卷二十七用五脏理论去套用四百四病，又将“地火水风”改成“冷热风气”。唐代王焘在《外台秘要方》卷二十一抄录了西域胡僧传译给谢道人的《天竺经论眼》内容。敦煌出土的中医文献中，多有印度佛教医学的理论片段。敦煌出土《张仲景五藏论》（甲本P.2115V）引用了佛经中“四大五荫，假合成身，一大不调，百病俱起”的论述。P.3655《明堂五藏论》则有“四大假合，五谷咨身”的句子。P.2675《新集备急灸经》则有“四大成身，一脉不调，百病皆起”之说。这是将印度佛教医学理论中的常见语句“一大不调”改成典型的中医句式“一脉不调”。道教典籍和术数文献中也采用了印度佛经的“四大不调”与“四百四病”观点。中医典籍及敦煌文献中，将“一大不调”转换为“一脉不调”或“一气不调”，反映了某些中医家（或者中土的佛教信徒）对印度佛教医学理论在某种程度上的认同和接受，同时也说明他们的接受不是全盘照搬。通过从“一大”到“一脉”或“一气”的转换，中医将传统的病因说与佛教的病因理论嫁接在一起。此外，来自印度的胎相理论“七日一变”和“医王”名称等，在中医和藏医学文献中均有影响。

虽然印度生命吠陀的三大医典没有



西汉帛画 养生导引图（复原图） 中国长沙马王堆出土



中国藏医名著《四部医典》书影
现藏中国拉萨西藏博物馆

汉译文本，但印度医学文献翻译成汉文的却有不少。北朝时期，达摩流支为宇文护译《婆罗门天文》20卷、《五明论》（合1卷，包含一声论、二医方论、三工巧论、四咒术论、五符印论）。南梁阮孝绪的《七录》著录了《摩诃出胡国方》10卷，由摩诃胡沙门撰，从撰著者名和书名来看，此书应该是一本外来的医书。宋武帝所撰的《杂戎狄方》1卷，其中亦包含了西域或西北周边地区民族的医方。《隋书》卷三十四《经籍志三》著录十数种印度和西域的医籍名称，包括《龙树菩萨药方》4卷、《西域诸仙所说药方》23卷、《香山仙人药方》10卷、《西域波罗仙人方》3卷、《西域名医所集要方》4卷、《婆罗门诸仙药方》20卷、《婆罗门药方》5卷、《耆婆所述仙人命论方》2卷、《乾陀利治鬼方》10卷、《新录乾陀利治鬼方》4卷、《龙树菩萨和香法》2卷、《龙树菩萨养性方》1卷。这一批医籍应该都是汉译本，其译介和流播与印度宗教的东传历程相吻合。藤原佐世（828～898）所撰《日本国见在书目录》中的汉语医书名录，从书名初步推测，署名龙树菩萨和耆婆的几种医书内可能包括了一些印度医学的成分，即《龙树菩萨和香方》1卷、《耆婆伏苓散方》1卷、《耆婆脉决》12卷（释罗什注）、《龙树菩萨眼经》1卷、《龙树菩萨印法》1卷、《龙树菩萨马鸣菩萨秘法》1卷。除这些被直接译为汉文的医学书籍外，印度医学文献还有些被转译为新疆地区地方语言的医学文本。《鲍威尔写本》、《医理精华》和《耆婆书》等即是典型代表。丹珠尔藏文大藏经中的"医方明"部分的全部医书都译自印度，而藏医学经典文献《四部医典》、《月王药诊》也有丰富的印度医学知识。汉译佛经的内容十分广泛，夹杂着大量的医学知识。佛藏中有论医佛经及涉医佛经，主要有《佛说佛医经》、《佛说医喻经》、《佛说疗痔病经》、《千手千眼观世音菩萨治病合药经》、《佛说温室洗浴众僧经》、《延寿命经》、《救疾经》、《禅秘要法经》、《佛说胎胞经》、《除一切疾病陀罗尼经》、《佛说除恐灾患经》、《迦叶仙人说医女人经》、《五分律·药法》、《摩诃僧祇律·明杂诵跋渠法》、《四分律·药揵度》、《十诵律·医药法》、《金光明经·除病品》与《金光明最胜王经·除病品》等。在向印度求法或者参与佛经翻译过程中，中土的僧徒在自己的撰述中也会记录一些印度医学的内容。唐代求法高僧义净在《南海寄归内法传》卷三中有三节专门论述医学的内容，即"先体病源"、"进药方法"和"除其弊药"。义净在印度那烂陀寺学习过医方明，他笔下记录的"世尊亲说医方经"等内容是正宗的印度医学知识，给中土的学者提供了准确的新知。

中国传统的本草学在唐代进入了一个较大的发展时期。孙思邈在《千金翼方》卷一中引用了天竺大医耆婆的理论"天下万物，无非药者"。这种万物皆药的思想扩大了医家的视野。不仅印度药物大量涌入中土，而且有印度的本草著作被译成汉文。东天竺国法师达摩战涅罗（唐言法月）"学通三藏，善达医明"。圆照《贞元新定释教目录》卷第十四记载，达摩战涅罗于开元二十年（732）到达长安，"进奉方术、医方、梵夹、药草、经书……弟子比丘利言随师译语，《方药》、《本草》，随译上闻"。由于胡药之性，中土多不能知，医药界特别需要了解这些外来药物的性能，鉴别其真伪，与本土的药物相比较，并将其添加到日常应用的药谱之中。从唐代苏敬的《新修本草》、陈藏器的《本草拾遗》和郑虔的《胡本草》，五代李珣的《海药本草》，宋代苏颂的《本草图经》、唐慎微的《证类本草》，明代李时珍的《本草纲目》中，来自印度的大量药物被记录和运用。印度的荜拨、诃梨勒、毗黎勒、阿魏、阿摩勒、龙脑油、蜜陀僧、石蜜、犀角、郁金、硇砂、苏方木、青木香、龙脑香、熏陆香、甘松香以及多种香药，在中医本草与方剂学典籍中使用甚广，其中有些还变成了常用的中药，不再有外来的色彩。自汉代以来，中印之间的药物贸易一直未断过，这为中印医学的发展提供了必要的物质基础。在孙思邈的《备急千金要方》和《千金翼方》、王焘的《外台秘要方》、日本丹波康赖的《医心方》及其后世的中医方书著作中，保存了数量不少的印度医方和医疗技术（如天竺按摩法、眼科的金针拨障术等），都是中印医学交流的重要组成部分。印度的医学知识也有通过波斯和阿拉伯而流传到中国的，比如，唐代"法出波斯"的三勒浆，其源头就是印度的三种果药（诃梨勒、毗黎勒、阿摩勒）。元末明初翻译的伊斯兰医书《回回药方》，不仅有多种印度药物，而且有来自印度的方剂。这种以第三者为桥梁的中印医学交流尤其值得注意。



《本草纲目拾遗》书影

古代中印医学人物的往来与事迹流传颇多，其中比较有代表性的是耆婆和龙树。精通医学的域外高僧有安世高、昙柯迦罗、鸠摩罗什、佛陀耶舍、昙无谶、求那跋陀罗、勒那摩提、阇那崛多、般剌若、菩提流志、阿地瞿多、地婆诃罗、提云般若、不空金刚、金刚智等，他们有些来自印度，修习过印度的医方明，在翻译佛经和传播佛教的过程中，也对印度医学知识在中土的流传作出过贡献。

隋唐时期的炼丹文献较多，方法也多种多样。不仅有来自印度的药物用于道教炼丹，还有外来的长年师和炼丹师。唐太宗和唐高宗时期有印度长年婆

罗门那罗迩娑婆寐、卢迦溢多来华。那罗迩娑婆寐在金飙门内，造延年之药。兵部尚书崔敦礼监主之，发使天下，采诸奇药异石，不可称数。延历岁月，药成，服竟不效，后放还本国。意大利学者A.富安敦考证，为康法藏授戒的长年婆罗门，就是来自师子国（今斯里兰卡）的释迦弥多罗。释迦弥多罗曾经与卢伽阿逸多一起住在蓬莱宫中，康法藏当时也是他们在宫中制药活动的参与者。巡礼五台山的释迦弥多罗与在汾州灵石县采过硝石的支法林是同一个人。何丙郁考证《丹方鉴源》的作者独孤滔是晚唐（或南唐）时期的外国药商，也是一位熟悉炼丹的人才。这几位在中土的炼丹师分别来自印度、斯里兰卡和中亚等地，他们无疑传入了印度的一些炼丹方法。一方面，中国道教徒吸收和改造了外来医学的内容；另一方面，他们也向外传播道教医学（特别是炼丹术）的知识，道教徒所炼制的药金也往往成为胡人（胡商）的追求，收购之后再贩卖到西域。炼丹的技术也部分西传到印度、波斯和阿拉伯世界，对域外的医学产生影响。南印度的悉陀医学文本中记载，18位医祖中有两位是来自中国的道士。泰米尔金丹术与道教之间的关系，反映了古代中印炼丹术与炼金术的交互传播。

中印古代技术交流 锻造镔铁。作为一种高质量的钢铁制品，镔铁在中印技术文化交流史中占有重要地位。古代印度的冶金工艺较为发达，4世纪左右锻造的“德里铁柱”，是其典型代表。在制钢技术方面，印度发展出用坩埚冶炼的超高碳钢，这种以土法所制之钢铁，称作乌兹钢，传到波斯（今伊朗）、大马士革以及欧洲等地区，被称作“印度铁”。在唐代利言的《梵语杂名》中，镔铁的梵语名称为“比拏”。慧琳《一切经音义》卷三十五指出：“镔铁出罽宾等，外国以诸铁和合，或极精利，铁中之上者是也。”一般认为，《魏书·西域传》记载波斯的物产中有镔铁，为汉文史载最早。但初唐的《周书》、《隋书》中有关的镔铁年代记载，实际早于《魏书》。可以说，南北朝时期，中土开始知道了外来的镔铁，而波斯和漕国是中国文献记载最早的镔铁来源地。在汉译佛经中，最早提



德里铁柱　位于印度新德里顾特卜塔公园

及镔铁的是隋代天竺三藏阇那崛多译《不空罥索咒经》。“镔”字有两种含义，其一是外来语的音译，其二指代来自罽宾的铁。在大唐天竺三藏阿地瞿多译《陀罗尼集经》等印度密教文献中，镔铁用来与金、银、赤铜、锡等金属合炼制作金刚杵等法器。唐代诗人元稹《奉和浙西大夫李德裕述梦四十韵》诗中的“金刚锥透玉，镔铁剑吹毛”，即描述了用镔铁所制刀剑的无比锋利。

据冶金史学者潜伟考证，《金太祖实录》记载的“辽以镔铁为国号，镔铁虽坚，终有销坏”之说，尚不能视为契丹人确切掌握这种特制钢的冶炼技术的确证，而有可能是金人杜撰之词。《元史·选举志三》所载元代“镔铁局”的设置，也不能视为中原真正引进了这一冶炼技术的标志，而仅仅是借用了“镔铁”之名，以此命名一个管理来自中亚、西亚色目人铁匠的机构。据明代慎懋赏《四夷广记》，新疆的火州（今新疆柳城西七十里、吐鲁番东三十里，又名哈剌）土产有镔铁，火州的贡物有镔铁刀、镔铁锉、各色靶小刀、金钢钻等。明代新疆哈密地区的土产也有镔铁，还有可以冶炼镔铁的铁矿石。《四夷广记》记载榜葛剌的物产也有镔铁刀。明代对镔铁制品的认识更加深入。曹昭《格古要论》记载镔铁出自西蕃，其表面有螺旋花、芝麻雪花等花纹。打磨光净的镔铁刀剑，用金丝矾可以验证出花纹，假造的镔铁制品的花纹是黑色的。方以智的《物理小识》卷七也记载了同样的方法。

烧制琉璃。琉璃，梵文vaidurya的音译，有多种写法，如吠琉璃、鞞瑠璃、毘瑠璃、流离、吠努璃野等。在佛经中多被当作七宝（金、银、瑠璃、颇梨、车渠、赤真珠、玛瑙）之一，多来自异域。西晋左思《吴都赋》有“致远流离与珂珬”句。唐代慧琳《一切经音义》卷十一称之为“天生神宝，青绿色，莹彻光明，非是人间炼石烟火之中所成瑠璃也”。南北朝时期，烧制琉璃的技术从西域传入中土。《魏书》卷一百零二《西域传·大月氏》记载，北魏太武帝拓跋焘在位时（423~452），“其国人商贩京师，自云能铸石为五色琉璃，于是采矿山中，于京师铸之。既成，光泽乃美于西方来者。乃诏为行殿，容百余人，光色映彻，观者见之，莫不惊骇，以为神明所作。自此中国琉璃遂贱，人不复珍之”。北魏时期从印度西北和中亚地区的大月氏传入洛阳的琉璃烧制技术，源头无疑是印度本土。这一技术烧制出的五色琉璃，可与西域传入的琉璃相媲美。从北魏到盛唐之际，中国工匠还能制作假的琉璃，也就是琉璃的仿制品。



清代套料缠枝花鼻烟壶

琉璃渐成中国古代建筑以及现代中式建筑的重要装饰构件，用于宫殿、庙宇、陵寝等重要建筑。古法琉璃烧制技术也一直流传至今。

制糖。制糖术是中印文化交流史上最能体现双向互动、共存共赢的例子之一。季羡林的《蔗糖史》是研究中外蔗糖文化交流的扛鼎之作。印度是甘蔗的原产地之一，制糖术颇为发达。印度医籍《妙闻本集》以及治国著作《政事论》（又称《利论》）中有5种糖的名称，表明不同的颜色与纯度。汉译佛教戒律文



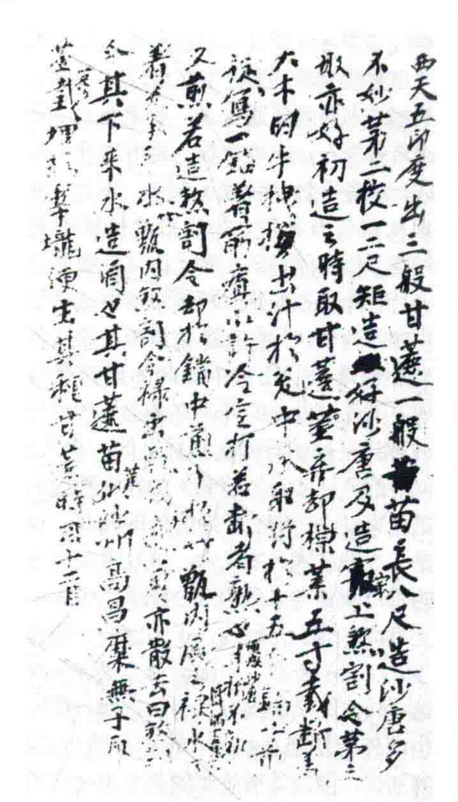
制糖场景
载于中国明代宋应星《天工开物》插图

献记录了古代印度糖的不同名称以及在日常生活中使用糖的情况。汉文文献中，“甘蔗”一词有多种写法，如“竿蔗”、“薯蔗”、“诸蔗”、“诸柘”、“竹蔗”、“杜蔗”、“都蔗”等，这些音译词说明该物种是来自域外的。中土蔗糖的产生时间当在三国至唐之间的某一时代，更有可能是在南北朝时期。唐初道宣《续高僧传·玄奘传》记载，唐太宗派王玄策出使印度，“并就菩提寺僧召石蜜匠。乃遣匠二人、僧八人，俱到东夏。寻勅往越州，就甘蔗造之，皆得成就”。《新唐书·西域列传》记载唐太宗遣使赴印度摩揭陀取熬糖法，利用扬州的甘蔗所制造出的中国糖“色味愈西域远甚”，其质量超过了印度的糖。敦煌残卷P.3303背面是有关印度制糖法的内容，记载西天五印度出三种甘蔗，有两种可用来造最好的砂糖以及“煞割令”。将甘蔗削去叶子，截成五寸一段，放在大木臼中，用牛力拉引，把甘蔗压出汁的方法，与印度文献中所记载的用名为kolhu的设备榨蔗的方法基本相同。所谓“煞割令”，与唐代佛教字书《唐梵两语双对集》的“舍嘌迦啰”一样，都是指“石蜜”，是梵文sarkara的音译。石蜜即白糖，在唐代用于医方或食疗之中。唐代《食疗本草》记载石蜜（白糖）“从蜀中、波斯来者良。东吴亦有，不及两处者”。石蜜有“除去热膜和明目”的功能。隋唐时期西域地区所传的印度医书及其译本，如《鲍威尔写本》、《医理精华》、《耆婆书》等，都有砂糖和石蜜用于医方的记载。从唐代到明清，砂糖的药用范围越来越窄，基本上成为纯粹的食用品。印度制糖法传入中国之后，中国的历代工匠们不断加以改进和提高。明代何乔远《闽书南产志》记载了元代的脱色法，使糖品质量大为提高。类似制糖技术的记述亦见于方以智的《物理小识》等各种笔记之中。宋应星《天工开物》将熬白糖时的这种漂白技术定名为“黄泥水淋法”。可以说，明代的黄泥水淋脱色法是中国制糖技术史上的重大发明。中国的制糖技术再次明显提高之后，开始向印度出口质量更高的白糖。马欢《瀛涯胜览》记载榜葛剌国有甘蔗、白糖、砂糖、糖霜、糖果等甜食。巩珍《西洋番国志》等记载榜葛剌国出产砂糖、白糖、糖霜等物品。《明史》卷三二六、四库本《明会典》卷九十八记载榜葛剌国的贡物有糖霜。季羡林认为，中国制造白砂糖的技术在13世纪后半期，经海上丝绸之路到达孟加拉传入印度。16世纪的印度典籍*Bhavaprakase*（《明解集》）一书记载了印度古代最高级的糖puspa-sita，它就是孟加拉的padma-cini、phul-cini和bhura，从padma-cini和phul-cini两个词看，孟加拉的高级白糖无疑是来自中国的。中国最初向印度学习制糖术，经过不懈的努力，提高了制白糖技术，再将之返回到孟加拉。这就是古代中印文化双向交流的体现。



世界上最古老的榨糖机资料图
载于印度耆那教经典《大往世书》

造纸。在使用纸张之前，古代印度多以棕榈科植物的阔树叶、桦树皮、皮革、木片、铁板与铜板等作为书写记事的材料。至迟到西汉初期，中印之间已有直接的经济贸易往来。东汉中期，蔡伦改进造纸术，纸张的使用逐渐普及。东汉末期，来华的印度高僧和商人们开始学会用纸张书写，纸张和丝绢有机会一同输入印度。晋唐之间，造纸术可能已经传入印度。唐代以后，中印交通与文化交流更为频密。义净《梵语千字文》中，“纸”

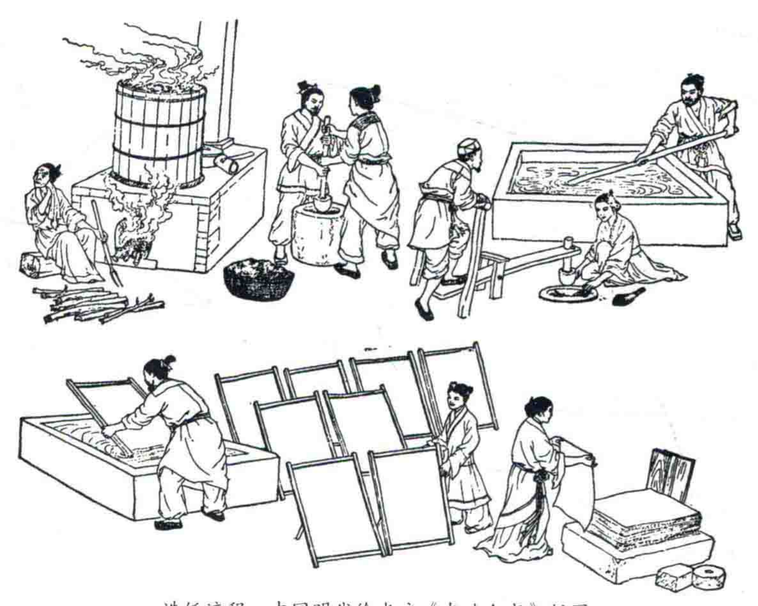


印度制糖法敦煌残卷

的梵语名字为kakari，音译“迦迦哩”。唐代的另一部梵汉字书利言的《梵语杂名》，也收录了“纸”的梵语名称“迦迦里”。这说明在唐代，印度已经有了“纸”这个字。从词源来看，梵语kakari（以及后世印地语kagad和乌尔都语kagaz）、波斯语kagaz、阿拉伯语kagad，可能源自回鹘语kagas。据此推测，8世纪初期，新疆的突厥人将造纸术传入了印度。义净《南海寄归内法传》卷四载，印度“造泥制底及拓模泥像，或印绢、纸，随处供养……西方法俗莫不以此为业”。能将泥制佛像捺印在纸上，说明印度民众当时已经有了日常可用的纸张。从造纸的规模和质量看，751年之后，阿拉伯地区所引进的造纸



西汉金关纸
中国甘肃居延金关汉代亭燧遗址出土



造纸流程　中国明代徐光启《农政全书》插图

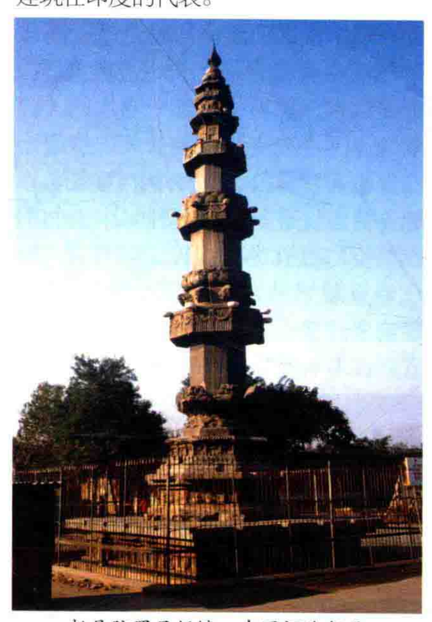
术要好于印度。造纸术传入印度的途径可能有两条，其一是从新疆经克什米尔传入，其二是由中国西藏经尼泊尔传入。从目前存世的写本来看，11～12世纪印度的纸写本逐渐增多，印度的造纸业逐渐向南印度扩展，规模也逐渐变大。明朝时期，印度部分地区的造纸业水平已经很高，能造出桑皮纸、一等白纸等多种产品。马欢《瀛涯胜览》、巩珍《西洋番国志》等记载榜葛剌国出产树皮所造的一等白纸，光滑细腻如鹿皮一般。

植棉。印度是亚洲棉的原产地，也是世界上最早种植棉花的地方。棉花与棉布最早都是从印度传播到中国的。考古成果表明，汉代以来，新疆的民丰、和田、吐鲁番等地区已经有了棉花的种植。高昌（今中国新疆吐鲁番）种植棉花（非洲棉）的最早记载，见于《梁书·西北诸戎传》："多草木，草实如茧子，茧中线如细纻，名曰白叠子，国人多织以为布，布甚软白，交市用焉。"敦煌文书中有大量的"绁"，即指棉花、棉布，其中上缴官府以及在寺院和民间大量使用的官布与"绁"属于同类，也是棉布的一个品种。敦煌也从新疆吐鲁番地区运来了大量的棉布，称作安西绁、西州布。棉花种植技术的传播途径之一可能是由河西走廊传入敦煌等地。中国棉花的规模化种植是在宋代，是由海路传入岭南地区，再扩展至中原的长江流域以及陕西等地。史照《通鉴释文》记载了木棉的种植与棉花纺织的方法。元代官修农书《农桑辑要》卷二介绍种棉的好处。元政府并设置了木棉提举司来管理棉花的种植。明代徐光启《农政全书》引述王祯《农桑通诀》，详细记载了种棉的具体方法。晚明之后，棉花的种植基本上已经在中国普及。

建筑技术。印度与中国，古代建筑技术都非常发达。印度佛教建筑知识传入中国，主要依赖于来华传播佛教的印度人以及入印求法的中国高僧。玄奘《大唐西域记》记载了印度名寺那烂陀寺的有关情况。义净《大唐西域求法高僧传》卷上，详细描述了印度那烂陀寺的建筑规模、布局、材料和技术等，是极为珍贵的印度古代佛教寺院建筑的文字实录。道宣的《中天竺舍卫国祇洹寺图经》，虽自称是"南山释氏感灵所出"，但其对中天竺舍卫国祇洹寺的建筑布局的记载，部分知识来自天竺僧人所传。有关印度佛寺建筑的记载，对中国的佛寺或多或少有些影响。隋唐时期来华的天竺僧人也有精通建筑术的，他们参与中土佛寺的设计或者修建。河南洛阳龙门的天竺寺即是三藏法师宝思惟为天竺王子避位出家而设立的。据《宋高僧传》卷三记载，宝思惟在龙门山所设立的这座寺院，"制度皆依西域"，说明该寺院完全是按照印度寺院的布局模式而修建。随着海上丝绸之路交往的密切，印度人来华居住者增多，唐代在广州修建了婆罗门教寺庙，宋元时期在泉州建造过印度教寺庙，相关的印度教题材的石刻保存至今。中国人也曾在印度本土修建过汉式寺院、木石塔寺（以及后世的唐人街中的庙宇）等建筑，可谓是中国建筑在印度的代表。



《农政全书》书影



赵县陀罗尼经幢　中国河北赵县

印度佛教传入中国之初，中土的寺院建筑参照印度的"精舍式"佛寺布局，以塔为中心，四周建有殿堂。晋唐以后，殿堂逐渐成为主要建筑，塔被置于寺院非中心位置或者移出寺外。中国佛寺布局逐渐与传统的宫殿建筑形制相结合，主要殿堂开始规范化，山门、天王殿、大雄宝殿、法堂、藏经楼等成为佛寺的主体。其风格越来越本土化，成为具有中国建筑特色的佛教建筑。中土与佛教相关的建筑，如石窟、佛塔、陀罗尼经幢、雕刻等，也与印度建筑文化有较为密切的关系。

Yindu gudai shuxue tianwenxue

印度古代数学天文学 Ancient Indian mathematics and astronomy 印度古代数学天文学比较发达。印度经典吠陀中就涉及了数学天文学知识，《开元占经》、《宿曜经》等也都包含了数学天文学内容。这些经典著作对中国的数学天文学知识产生了重要的影响。

印度古代数学 古代印度是数学知识比较发达的地区。吠陀保留了最古老的印度数学知识。《绳法经》是印度最重要的数学经典，包括了几何内容和建筑中的代数计算问题，还使用了圆周率的近似值。印度瓜廖尔9世纪的石碑上，有表示数字零的符号。印度数码通过阿拉伯人对外传播，是世界数学史上的重大贡献之一。隋代参与达摩笈多译场的翻经学士刘凭，精通数术，撰写了一部一卷本的《内外旁通比校数法》(或作《外内傍通比校数法》)，对汉译佛经中的算数名称与计算方法进行归纳，并与中土的相应单位与数值进行比较，即所谓“取众经算数之法，与东夏相参”，以此规范佛经翻译中的印度数法术语及数值。该书可以说是第一部涉及中印算



印度瓜廖尔石碑铭文（9世纪）

数比较研究的著作。唐代以前传入中国的印度历算著作有《隋书·经籍志》记载的《婆罗门算法》3卷、《婆罗门阴阳算历》1卷、《婆罗门算经》3卷等。唐代在华的印度天文学家瞿昙悉达编撰的《开元占经》共120卷，书中有关《九执历》的内容（即卷一百零四《算法》），记录了天竺算法中的9个数码，以及十位的空点符号。瞿昙悉达还介绍了印度的圆弧量法、间隔为3°45'的正弦函数表等数学知识。这是中印数学交流史上的一段重要资料。《新唐书》卷二十八对印度的天文算法评价偏低，是对印度天文算法的了解不深。



印度古代教授三角的数学教材

印度古代的度量衡知识也多通过汉译佛经进行传播。三国时期吴国的天竺三藏竺律炎共支谦译《摩登伽经》卷下《观灾祥品第六》，记载了印度的斤两数法，包括麦、大豆、修跋那、铢、两、斤、婆罗、撮、掬、钵悉他、摩伽陀钵悉他等重量单位之间的换算关系。《摩登伽经》的里数由旬之法、漏刻之法与昼夜分数长短时节，分别为计算距离和时间的知识。《摩登伽经》的异译本《舍头谏太子二十八宿经》(西晋竺法护译)，更为详细地叙述了摩揭陀国所计称量的由旬里数、分别诸味、分别谷米的知识。佛经中的大数记法与小数记法，在中国略有影响。元代数学家朱世杰的《算学启蒙》，辑录了印度的极大数“恒河沙”、“阿僧祇”、“那由他”、“不可思议”、“无量数”与极小数“沙”、“尘”、“埃”、“渺”、“漠”、“模糊”、“逡巡”、“须臾”、“瞬息”、“弹指”、“刹那”、“六德”、“虚”、“空”、“清”、“净”等。

英国学者李约瑟与中国学者钱宝琮均认为印度古代数学中也有中国的影响。钱宝琮的《中国数学史》一书，列举出位值制数码、四则运算、分数、三项法、弓形面积与球体积、联立一次方程组、负数、勾股问题、圆周率、重差术、一次同余式问题、不定方程问题、开方法、正弦表的造法等14项证据，证明印度数学曾经受到中国数学的影响。

印度古代天文学 印度古代天文学是印度古代发展起来的一种对天文现象进行观察和描述，并用数学手段给出解释和预测的知识体系。按照D.平格里的观点，印度古代天文学可分为5个时期，依次为吠陀时期（约前1000～前400）、巴比伦时期（约公元前400～公元200）、希腊化巴比伦时期（约200～400）、希腊时期（400～1600）和伊斯兰时期（1600～1800）。

吠陀时期的天文学主要保存在《梨俱吠陀》等四吠陀中，它们构成最为本土化的印度天文学。在巴比伦时期，印度天文学融入了大量美索不达米亚天文学的内容，包括描述日长变化的方法和其他源于巴比伦的参数、数学模型、时间单位、仪器等。希腊化巴比伦时期传入了经希腊人改编过的巴比伦塞琉古时期的天文学，其内容有对行星动态的描述，有关日月交食、影长等问题的几何计算等。部分内容保存在575年左右成书的《五大历数书汇编》中。在长达1 000多年的印度天文学希腊化时期，印度天文学名家辈出，经典繁多，先后形成了五大天文学派，其中的婆罗门天文学派建立最早（400年）、延续最长（1 500多年），因此影响也最为深远。其余为：雅利安天文学派，建立于500年；夜半学派，建立于500年；太阳学派，建立于800年；伽纳莎学派，建立于1500年。随着伊斯兰教传入印度，在



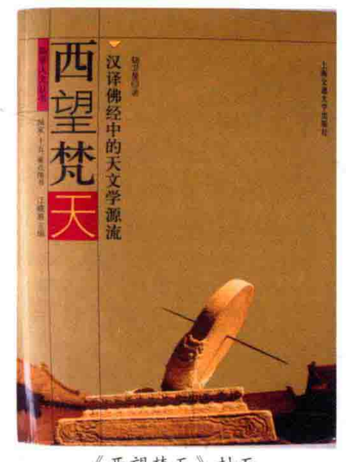
印度新德里古天文台（局部）

1600～1800年间印度经历了一个伊斯兰天文学时期，随后直接接触西方近现代天文学。

在印度历史上虽然有多次域外天文学侵入，但作为印度本土天文学的吠陀时期天文学在与外来天文学的融合中，仍然以各种各样的方式保存下来。这种融合了外来天文学内容的印度古代天文学伴随着佛教东传而传播到中国，散见于汉译佛经和各种史籍，按其内容可分为宇宙学，星宿体系，太阳、月亮的运行及日月交食，时节和历法，行星运行及其历表5个部分。

随佛教传入的宇宙学知识应属于早期印度天文学，主要包含劫的概念，宇宙的循环毁灭与创造，宇宙的结构和尺度等内容。佛教世界观认为，一劫之初在风的吹动下有一定结构的宇宙被建成，在一劫之末劫火烧毁一切，世界完成一个轮回，然后被重新创造。佛经中对印度古代宇宙结构有比较定量化的描述：宇宙间万物处在一个巨大无边的风轮之上，该风轮厚一百六十万由旬。风轮之上有水轮，厚一百十二万由旬，其中表面的三十二万由旬凝结成金地轮。水轮、金轮的直径为一百二十万零三千四百五十由旬，周长为直径的三倍。金轮之上苏迷庐山处于正中，出水高度和入水深度均为八万四千由旬，其外依次有七金山围绕。七金山之外有四大部洲。四大部洲之外有轮围山。七金山、轮围山入水深度与苏迷庐山入水深度相等，出水则依次减半，各山宽度与出水高度相等。九山之间依次又有八海，前七海名为内海，最内之海宽八万由旬，周围长二十四万由旬。余下六海宽度依次减半。第八海为外海，宽三十二万一千由旬。印度古代的这个宇宙模型与中国古代的盖天宇宙模型有相似之处，但目前没有确切证据证明两者之间的联系。

汉译佛经中的印度星宿体系值得注意的有名称的翻译、首宿问题、星宿数目、每宿宽度、各宿星数和构形等。在印度星宿体系传入中国之前，中国本土已经发展形成了一套类似的星宿体系。印度星宿在汉译过程中其



《西望梵天》封面

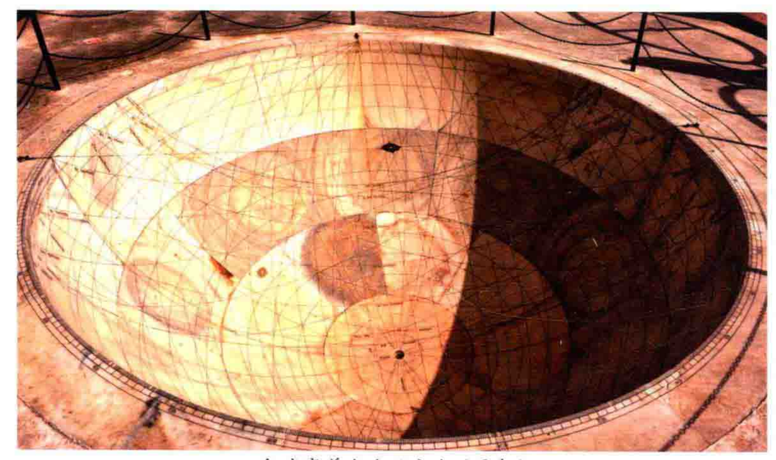
名称的翻译有3种情况：①对译成中国已有的星宿名称，这种情况占了相当多的一部分；②按照梵语发音进行音译，这种译法在汉译佛经中也有相当的数量；③按照梵语星宿名称的字面意思意译成汉语，这种译法在汉译佛经中只找到一例。印度星宿体系的首宿与中国古代有所不同，汉译佛经中除以角宿为首宿外，还出现了以昴宿、娄宿为首宿的情况。以角宿为首宿是为了保持与中国古代星宿体系一致；以昴宿为首宿是印度古代天文学的特征，其天文学意义在于认定昴宿是春分点所在的宿。而后期译经中多见娄宿为首宿则反映了因岁差而作出的调整。汉译佛经中出现的星宿数目有二十八和二十七两种。二十八宿体系在数目上与中国古代的相一致，而除去牛宿之后的二十七宿体系为印度本土星宿体系，是为与外来之黄道十二宫相配合而作出调整的产物。汉译佛经中二十七宿最为完整明确的表述见于唐**不空金刚**所译的《宿曜经》。汉译佛经中所见星宿之宽度主要为一种不均匀划分，但其不均匀性又不似中国古代二十八宿各宿宽度那样没有规律，大致分宽、次宽和窄3种。从《宿曜经》等佛经中，也看到了一种统一各宿宽度的趋向，这种趋向应是受到黄道十二宫传入印度的影响。佛经星宿体系各宿的星数与中国古代的情况相差较大，只有五宿的星数完全相同。描绘星宿构形的器物或物产名称等也都具有印度特色。

关于太阳和月亮的运行，多种汉译佛经都提到它们是在风轮的托持和吹动下，绕苏迷庐山而转。日月运行的高度为苏迷庐山高的一半，即四万二千由旬。日之直径为五十一由旬，月之直径为五十由旬。日绕苏迷庐山转动，在四大部洲形成昼夜交替和季节变化。《立世阿毗昙论》卷五《日月行品第十九》提到，太阳运行的道路有180条，月亮运行的道路有15条。在半年内太阳每天连续地从一条日道过渡到下一条日道，到最外一条日道后依次退回到最内一条日道。这样一年之中日出方位角的变化、白昼长度的变化等周年变化可以得到比较好的解释。对月亮的行路，每一条月路相当于12条日路。180条日路之最南一路到最北一路之间相距二百九十由旬，日月在这中间来回运行。其中还给出日光照射范围是直径为七十二万一千二百由旬的一个球。

关于日月交食，汉译佛经中解释其成因是因阿修罗王罗睺用手遮挡日月造成的，并且提到了6个月的交食周期。从汉译佛经以外的文献资料可知，传入中土的印度天文学尤以推交食术最为擅长。《旧唐书》卷三十三“《麟德历》推交食术”条附有“迦叶孝威等天竺法”，即是一种推算交食的印度方法（见**迦叶孝威**）。《旧唐书》卷三十四“《大衍历》推交食术”条也附有一段天竺交食术，这是天竺僧俱摩罗所传的“断日蚀法”（见**俱摩罗**）。另外，瞿昙悉达所编译的《**九执历**》较详细地介绍了印度的交食推算法。



（清）萧云从《天问图》



印度斋普尔古天文台（局部）

汉译佛经中记载的有关印度古代的时节和历法的内容比较丰富，主要内容有季节的划分、月份的名称、白月和黑月的概念、大月和小月的安排、闰月的安插、昼夜长短变化，以及昼夜时分划分与命名，等等。《大智度论》卷四十八则给出了4种不同月的定义，有所谓的“日月”、“世间月”、“月月”和“星宿月”。这里的“日月”是回归年长度的十二分之一，“世间月”是一种理想年（360日为一理想年）的1/12，“月月”即朔望月，“星宿月”即恒星月。佛经中还给出几份正午表影长度的季节变化表，其中以《时非时经》中的数据表最为详细。较为完整的类似于印度古代历数书的著述，除《九执历》外，晚唐期间流传于中国民间的源于印度天文学的《符天历》可为代表，但其主体内容已经失传。瞿昙罗修撰的《光宅历》据日本天文学家薮内清推测，可能是根据印度天文学计算天象的一种天文表。

关于行星的知识，汉译佛经中所涉及的主要有行星名称和排列次序、行星尺度大小、行星行度、行星历表等。罗睺和计都两颗隐曜也被作为行星对待。行星的名称有时采用中国古代的名称，有时采用音译。行星的排列次序有时采用中国古代的五行相生次序，有时采用亮度大小的次序，《宿曜经》则给出了行星行度“从速至迟”的次序。行星的行度及其历表比较集中地展示在《七曜攘灾决》中。



傣文古历书影

印度天文学传入中国的时间早、传播跨度大（3～10世纪），保存至今的相关材料比较零散，很难将其中的天文学内容与印度各个时期各大天文学派的某一部天文学经典建立联系。但印度天文学对中国天文学所产生的影响还是有迹可循的。特别在唐代，影响达到高潮。李峤在《神龙历序》中提到中印天文学家“虽异体而各术，并同心而合契”，为修改历法共同努力。最为典型的是僧人一行修《大衍历》。日本入唐求法僧人最澄在《内证佛法相承血脉谱》中描绘，“唐梵参会，共成一议”，最后完成了一部中国历法史上的“不刊之典”，成为后世历法的楷模。

（陈明　钮卫星）

ling

零　zero　表示无的数码。梵文为Śūnya。中国古代很早就使用十进制，但没有一个专用符号表示零，数字书写中遇到零的位置常用空格表示。唐开元六年（718）瞿昙悉达翻译《九执历》时，把印度书写数字的符号介绍到中国。在《九执历》开头的“算字法”中说道：凡数数，数到十的时候，向前进一位，空位处安置一个圆点作为标记，这样空位都有记号，就不会搞错了。按照李约瑟的见解，最早的圆点零符号出现在柬埔寨和苏门答腊的两处碑文中。其年代取决于萨迦纪年的起点。碑文的年代为萨迦605年，如果萨迦纪元始于公元78年，那么碑文年代就是683年，比《九执历》翻译成汉语的时间略早；按照另一种说法，如果萨迦纪元始于128年，那么碑文的年代就是733年，比《九执历》被翻译成汉语的时间略晚。到宋代秦九韶《数书九章》(1247)中，零号已经改用空心圆圈，与现代形式相同。至于中国算术古籍中的空心圆圈零符号是否源自印度，尚没有明确的证据。

（钮卫星）

Xingshen Huaxiang

星神画像　Partraits of Constellation Gods　古代由印度传入中国的一种绘画题材，同时也是经密教引进的一种祭祀用具。

唐代起，中印交流逐渐繁盛，在印度颇为流行的星神画像也陆续传入中国。关于星神画像的最早记载，是北宋御府藏梁代画家张僧繇所画星神像《九曜像》、《镇星像》和《五星二十八宿真形图》3种。若所载属实，则证明早在南朝梁时期中国已经开始吸收印度的星神画像。但学者多认为这些画像的真正作者应是唐代之人。

星神画像主要分为两种：一种是艺术品，如《五星二十八宿真形图》；一种是密教祭祀用具，如佛经中的诸曜神像以及炽盛光佛与众神像等。

五星二十八宿神形图在中国绘画史上以一种独立的绘画题材传世，内容包括五大行星神和二十八宿神之画像。目前尚存世几种：日本大阪藏《五星及廿八宿神形图》、中国台北故宫博物院藏《宋人星宿图卷》、中国北京故宫博物院藏《元紫霜道士星宿真形图》，以及美国大都会艺术博物馆藏《仇英款星宿神形图》，其作者时代依次为唐、宋、元、明。

说明星神画像的佛经众多。《大正


（唐）梁令瓒《五星及廿八宿神形图》（局部）
现藏日本大阪市立美术馆

藏》所收录的《梵天火罗九曜》、《七曜攘灾决》、《火罗图》、《九曜尊像》、《九曜等图像》、《九曜星图像》以及《九曜秘历》中，均录有九曜神像。收录二十八宿和十二宫神像的佛经则非常少见。目前所存的《火罗图》比较少见地集合了曜、宿、宫神的众神合像。

在敦煌文献中，也可看到大量星神画像。其原因在于随着唐代密教的盛行，星神崇拜在民间广为流行，人们相信通过供养星神的画像，举行相应的祭祀仪式或密教仪轨，就可以排除或消除来自恶曜的不利影响，从而获得护佑和福祉。民间信仰加速了星神画像的流行。

炽盛光佛图是炽盛光佛和众星神组合在一起的星像图，同样具有消灾祈福的作用。只是图像的主角是炽盛光佛，宿、曜、宫诸神围绕其四方。

作为艺术品的宿曜神像与汉译佛经中的宿曜神像在特征上存在一定的差异，但又有着非常明显的联系。最显著的是《五星二十八宿真形图》中诸曜神的坐骑，在佛经中统一转化为诸曜神的头冠。

至今还无法将汉译佛经中或中国历代艺术品中的星神画像与印度传世的星神画像进行完全对接。原因在于：一是星神画像是一种长期演变的艺术题材，流传至中国的星神像，可能只是印度某一阶段星神像的变体，印度本土的星神像也在不断演化之中；二是进入中国的这些星神画像多是秘密传播的，行世本来不多，现存数量有限的画像不能反映印度星神画像的原貌和特征；三是佛经和艺术品在传播途中，可能还融合了中亚等地区画像的元素。

（李辉）

Zhen Luan

甄鸾 Zhen Luan（约活动于6世纪中叶）中国北周数学家。无极（今属河北）人。官司隶校尉、汉中太守。信佛教，擅长算术。撰有《笑道论》3卷、《五经算术》2卷、《五曹算经》5卷、《七曜历算》2卷、《九章算经》9卷、《〈周髀算经〉注》1卷等；题名甄鸾注的作品有《夏侯阳算经》3卷、《张丘建算经》3卷、《孙子算经》3卷、《数术记遗》1卷、《三等数》1卷等。所制《天和历》1卷，于北周天和元年（566）起颁行，行用12年。

《笑道论》是甄鸾奉北周武帝之命，于天和五年为“详度佛道二教，定其深浅，辨其真伪”而作。甄鸾信奉佛教，在《笑道论》中分36篇反驳了道教的各种论点，其中涉及来自印度的佛教宇宙理论，如劫、大千世界、三十三天等。

《数术记遗》题“汉徐岳撰，甄鸾注”。钱宝琮认为此书是甄鸾自撰自注而伪托徐岳的作品，但也有学者认为此书确为徐岳撰、甄鸾注。书中作者以第一人称自述其游历到泰山遇到刘洪，刘洪转述了他在天目山中遇到天目先生学到的3种进位制度和14种记数法。所谓的3种进位制度分别是“十十变之”的“下数”、“万万变之”的“中数”和“数


《数术记遗》书影　明崇祯毛晋汲古阁刻本

穷则变”的“上数”。“十十变之”就是十十为百、十百为千、十千为万，等等。“万万变之”就是万万为亿、万万亿为兆、万万兆为京，等等。“数穷则变”就是万万为亿、亿亿为兆、兆兆为京，等等。这种所谓的“数穷则变”与东晋佛驮跋陀罗译《大方广佛华严经》卷二十九《心王菩萨问阿僧祇品第二十五》、唐实叉难陀译《大方广佛华严经》卷四十五《阿僧祇品第三十》，以及唐罽宾国三藏般若译《大方广佛华严经》卷十《入不思议解脱境界普贤行愿品》中的《菩萨算法》是一致的。如果《数术记遗》确实为甄鸾自撰自注，其受印度记数法影响的途径是畅通的。

《数术记遗》正文中有“未识刹那之赊促，安知麻姑之桑田；不辨积微之为量，讵晓百亿与大千”一句，这里“刹那”、“大千”均为佛经中用语——刹那在徐岳时代尚未作为音译词出现于佛经，故被视为甄鸾伪托徐岳的一个有力证据。甄鸾在注释这两句的时候引述了《楞伽经》中的时间和长度计量单位，以及《华严经》中的四天下概念，小千、中千和大千世界概念。

（钮卫星）

Yixing

一行 Yixing（683～727）中国唐代高僧、天文学家。本名张遂。魏州昌乐（今河南南乐）人。法号敬贤，号大慧禅师，

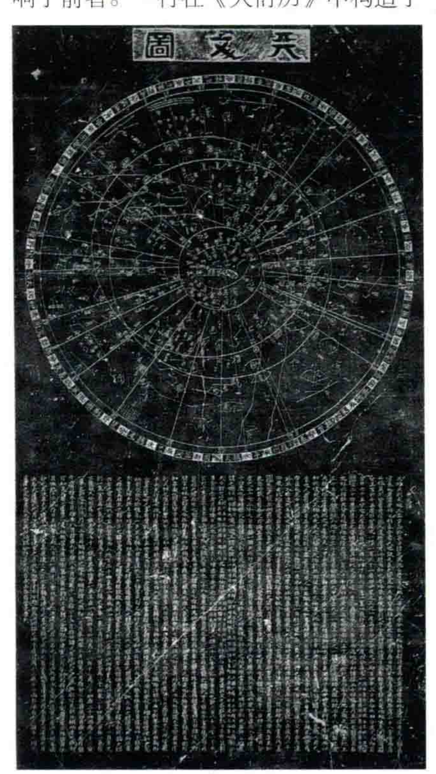


也称沙门一行、一行阿阇梨，或尊称为“一公”。协同印度僧人善无畏翻译《大毗卢遮那成佛神变加持经》（即《大日经》）7卷，并作《大毗卢遮那成佛经疏》（即《大日经疏》）20卷，奉唐玄宗之命修造《大衍历》。另佛藏密教部宿曜吉凶法类归在一行名下的佛经有《宿曜仪轨》1卷、《七曜星辰别行法》1卷、《北斗七星护摩法》1卷、《梵天

火罗九曜》1卷等4种。其在中印文化交流特别是天文学交流方面起到了重要作用。

一行出身世家，其曾祖张公谨辅佐李世民，参与玄武门之变，为唐太宗"凌烟阁二十四功臣"之一。后家道中落。父母双亡后，赴嵩山依沙门普寂出家为僧。又为避朝廷征召，遁入荆州当阳山，并南下游历。开元五年（717）奉唐玄宗召入京，先后与印度僧人善无畏、金刚智合作翻译密教经典。开元九年奉唐玄宗之命造新历。开元十二年铸造黄道游仪，并主持全国范围的天文大地测量。开元十五年新历草成而卒。张说与历官陈玄景等把新历草稿整理成定稿52卷，于开元十六年献上朝廷，开元十七年起颁行天下。

一行在《大衍历》中作出若干创新，从中可以看出印度天文学的影响。在《大衍历·日躔盈缩略例》中，一行首次对太阳视运动不均匀性作出了正确描述。从《大衍历》的"日躔表"可计算得一行采用的最大中心差值为143′29。有学者指出，此值与托勒密的中心差值143′38几乎相等，很可能后者通过某种途径，譬如以印度天文学为中介，影响了前者。一行在《大衍历》中构造了被认为是历史上第一份正切表。有学者认为，这是一行根据《九执历》中的正弦表改造而成，但也有学者主张这是一行在中国本土天文历法框架内的独立发明。《大衍历·五星略例》中介绍五星周年视运动不均匀性时，引入了"天竺历法"的解释，认为"九执之情，皆有所好恶。遇其所好之星，则趣之行疾，舍之行迟"。《大衍历·日食略例》中提到的交食算法与《九执历》中的计算方法相对应。《大衍历》中"没"、"灭"日的计算方法和造术思想有明显的印度渊源，例如《立世阿毗昙论》卷五就表达了类似的思想。《大衍历》中有些地方采用360°的周天分度，《月离表》以远地点为起算点，这些都与中国古代传统天文学中的做法不符，而与西方天文学的做法一致。



南宋《天文图碑》拓片
现藏中国江苏苏州博物馆

在《大日经疏》中，一行则经常直接引述"天竺历"或"西方历法"，来对《大日经》中的天文历法术语进行阐释，充分展示了他对印度历法的掌握。《大衍历》的名称来自儒家经典《易经》，加之一行少年时曾精读道家经典，因此一行可谓博采儒、释、道三家之长。在其所撰写的《梵天火罗九曜》中便可看到道教星占学的内容。

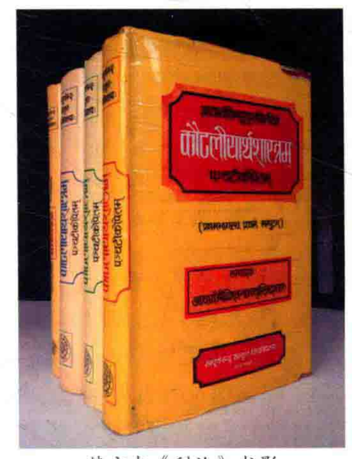
一行通过何种途径学习掌握了印度天文历法知识，史籍虽没有明确交代，但当时中印之间人员往来频繁，不仅有印度天文学家来华，也不时有印度天文书籍输入唐朝。例如，开元六年唐玄宗命瞿昙悉达翻译《九执历》，开元七年又收纳了罽宾进贡的天文书籍和吐火罗（今兴都库什山以北的阿富汗东北部地区）进贡的天文专业人员。这些都可以看成为修历所做的准备工作。唐玄宗非常器重一行，把修历一事全权委托给他。因此，精通梵语的一行对皇家所藏的外来天文图书可随时查阅，亦可随时咨询印度来的天文学家和僧人。

（钮卫星）

Damozhannieluo

达摩战涅罗 Dharmacandra（652～743）东印度来华传法高僧。略名达摩战。唐代时来华，唐称法月，事见唐代圆照《贞元新定释教目录》卷十四。他曾游历中印度，亦被称作摩提国人。达摩战涅罗在佛经翻译、《政事论》传译、医药学、占星学、密教图像、方术、典籍传递等方面为中印文化交流作出了贡献。

达摩战涅罗学通三藏，善达医明，利物随缘，游方传法。在龟兹国（今



梵文本《利论》书影

中国新疆库车一带），得门下高徒地战涅罗（唐称真月，字布那羡，亦称利言），相随译语。开元十八年（730），师徒由安西节度使吕休林表荐入朝。开元二十年，抵达长安，引入宫廷，进奉方术、医方、梵夹、药草、经书等。随后，他们还翻译了这些来自印度或西域医药方书和本草类著作，使其成为唐代中外医学交流的重要文献。在长安数年，师徒俩还译出《普遍智藏般若波罗蜜多心经》等佛典。开元二十九年七月，达摩战涅罗辞别长安，取道西凉沙碛，返回天竺。中途染病，天宝二载（743），迁化于阗金轮寺。

《册府元龟》卷九七一《外臣部·朝贡四》记载，"东天竺国三藏大德僧达摩战来献胡药卑斯比支等及新咒法、梵本杂经论、《持国论》、《占星记》、梵本诸方"。达摩战涅罗有过多次进贡，其所献《持国论》(即《治国论》)，当是指印度孔雀王朝旃陀罗笈多时期大臣考底利耶的《政事论》(又称《利论》)；《占星记》是一部占星学著作，而"梵本诸方"包括梵语所写的医药方书。唐代智通译《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼神咒经·序》记载，乌仗那国（见乌苌）婆罗门僧达摩战陀"奉制翻译"，并奉献菩萨像以及本经咒。故此"达摩战陀"当是达摩战涅罗。

（陈明）

Jiayexiaowei

迦叶孝威 Kasyapa（约活动于7世纪） 在中国唐代天文机构任职的印度天文学家。属于隋唐时期来华的印度三大天文学家族之一的迦叶氏。事迹不详。《旧唐书》中讲述《麟德历》求交食之法时，附有400多字涉及他所传的“天竺法”，说明他对中国古代的天文学有过贡献。他所传的天竺法，主要是说明古印度的交食法乃根据日月所行的速度来求日月蚀分。这与《麟德历》中所载的根据朔望所蚀大分数而建立不同的方程来求日月蚀分，是不一样的方法。《旧唐书》中也提到发生月蚀的种种先兆，其中的“诸乳足竭，月湿如汗状”，不同于汉地天文学著作中的相关描述。相较于印度梵文天文文献，此处所记载的天竺交食法，与印度古代天文学家婆私吒·宝利莎求月蚀的系统比较接近，都是十五度到十三度之间不会发生月蚀，十三度（汉：十二度十五分）以内才会发生月蚀。婆私吒·宝利莎的计算方法记载于印度古代天文学家伐罗诃·密诃罗（又译彘日）的《五大历数书》中的第六章第一至第十颂。

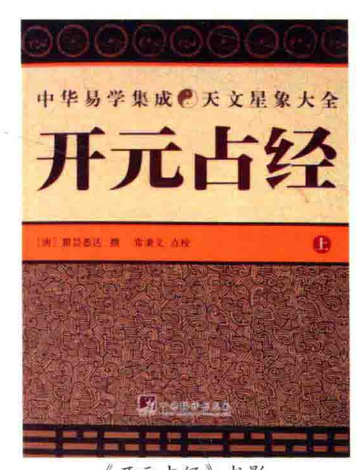
仕唐的迦叶氏至少另有两人可考。其一为迦叶济，曾于贞观年间（627～649）出任泾原大将试太常卿；其二为迦叶志忠（一作至忠），曾任右骁卫将军知太史事，因景龙二年（708）向韦后献媚颂德，进《桑条歌》12篇而获厚赏。

（周利群）

Qutanxida

瞿昙悉达 Gautama Siddhartha（约活动于8世纪上半叶） 在中国唐代天文机构任职的印度天文学家。曾于唐开元年间（713～741）任司天监太史令，编译《九执历》，编撰《开元占经》120卷。

从1977年5月中国陕西西安市文物管理处发掘出的瞿昙譔墓志铭可知，瞿昙悉达先祖和后世共五代世系如下：瞿昙逸生瞿昙罗，瞿昙罗生瞿昙悉达，瞿昙悉达第四子为瞿昙譔，瞿昙譔生六子，依次名昪、昪、昱、晃、晏和昴。瞿昙譔墓志铭提到瞿昙家族的先世时说：“发源启祚，本自中天，降祉联华，著于上国，故世为京兆人也。”瞿昙家族的先辈从中印度迁居到中国，定居在长安。墓



《开元占经》书影

志铭还说到瞿昙譔的曾祖瞿昙逸“高道不仕”，但从瞿昙悉达的父亲瞿昙罗开始供职于唐代天文机构，前后四代，先后担任过太史令、司天少监、秋官正等职，经100多年。当时人们称瞿昙悉达为“瞿昙监”，称瞿昙家族的天竺历法为“瞿昙历”。杨景风注《宿曜经》时便提到：“今有迦叶氏、瞿昙氏、拘摩罗等三家天竺历，并掌在太史阁。然今之用，多用瞿昙氏历，与大术相参供奉耳。”

在瞿昙家族中，瞿昙悉达的天文工作显得较为突出。据《开元占经》卷一记载，唐景云二年（711），瞿昙悉达奉敕主持修复北魏晁崇所造铁浑仪的工作，并于唐先天二年（713）完成。《旧唐书·天文志》载，瞿昙悉达于唐开元六年（718）奉敕翻译印度历法《九执历》，后被录入《开元占经》第一百〇四卷。据考证，瞿昙悉达大概在开元二年二月之后奉敕编撰《开元占经》，编成时间则不晚于开元十四年。瞿昙悉达修撰的《开元占经》保存了中国上古和中古时期的许多天文资料，其翻译和收录于《开元占经》的《九执历》是唯一保存至今的汉译印度古代历法。

（钮卫星）

Jumoluo

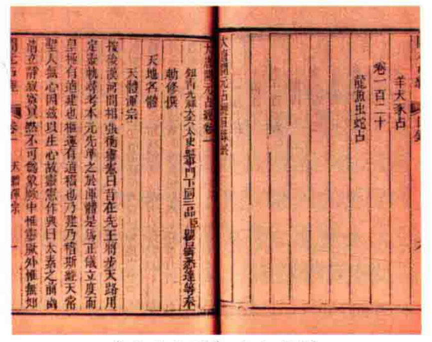
俱摩罗 Kumara（约活动于8世纪） 在中国唐代天文机构任职的印度天文学家、僧人。生平不详。或作拘摩罗。其梵名Kumara，意为男孩、王子，是印度人最常见的名字之一。《旧唐书》和《新唐书》各提及俱摩罗氏一次，作为记载《大衍历》交食术的附录。其文字的主要内容是介绍天竺僧俱摩罗所传的断日蚀法，可见他擅长交食术，而且其术与“大术”相参使用。对当时中国的天文历算有过贡献。俱摩罗所传天竺天文之说中的“郁车”宫名，对应于中国降娄之次，郁车宫相当于白羊宫。天竺之十二宫即中土之十二次。“郁车”的发音与白羊宫之阿卡德语名称“iku”、苏美尔语名称“E. KUE”发音相近，或许可为中土十二次系由巴比伦十二宫东传演化而来之说，提供一个旁证。《通志》“竺国天文”书目中有《西门俱摩罗秘术占》1卷，或即此俱摩罗所撰。

（周利群）

Kaiyuan Zhanjing

《开元占经》 *Kaiyuan Zhanjing* 中国唐代天文学和星占学著作。全名《大唐开元占经》，由瞿昙悉达编成于718~726年。唐朝以后，《开元占经》一度失传，在明末被重新发现，得以流传至今。

共120卷。卷一、卷二集录各家关于宇宙理论的论述；卷三、卷四集录有关天和地的各种现象和对应占辞；卷五至卷十集录关于太阳的各种现象和占辞；卷十一至卷十七集录与月亮有关的天文现象和占辞；卷十八至卷五十九集录五大行星的状况、视运动、行星犯恒星、行星互犯等各种天文现象方面的论述和占辞；卷六十至卷七十集录包括二十八宿和三垣全天星官在内的恒星天文现象和占辞；卷七十一至卷九十集录有关流星、客星和彗星等偶发天象的描述和对应占辞；卷九十一至卷一〇二集录有关各种气候现象的描述和对应占辞；卷一〇三抄录唐代李淳风的《麟德历经》；卷一〇四记载《九执历》；卷一〇五集录从先秦古六历到唐代《神龙历》为止共29种历法的上元积年和其


羊犬豕占
卷一百二十
龍魚虫蛇占
勅修撰
天地名體
天體渾宗

《开元占经》古本书影

他基本常数；卷一〇六至卷一一〇集录古代恒星星图，用文字介绍“今测”恒星位置与旧星图所载的差异；卷一一一至卷一二〇集录各种有关草木鸟兽、人鬼器物等现象的描述和对应占辞。

《开元占经》是一部典型的中国古代星占学全书。这样一部中国传统星占学全书由一位仕唐印度天文学家主持编撰，反映了中印天文学交流的深度和广度。卷一〇四收录的《九执历》是瞿昙悉达于唐开元六年（718）奉诏翻译的一部印度古代历法，在中国古代其他史籍中不见记载。《九执历》首次引入“零”的书写符号，引进了三角学中的正弦函数算法和正弦函数表，采用黄道坐标系和几何学方法，区分了近地点和冬至点、远地点和夏至点，引入了推算月亮视直径大小变化的方法等，这些对于当时的中国数学和天文学都是新事物。《九执历》是中国与印度科学交流史上的一件重要证物，依靠《开元占经》才得以保留至今。

（钮卫星）

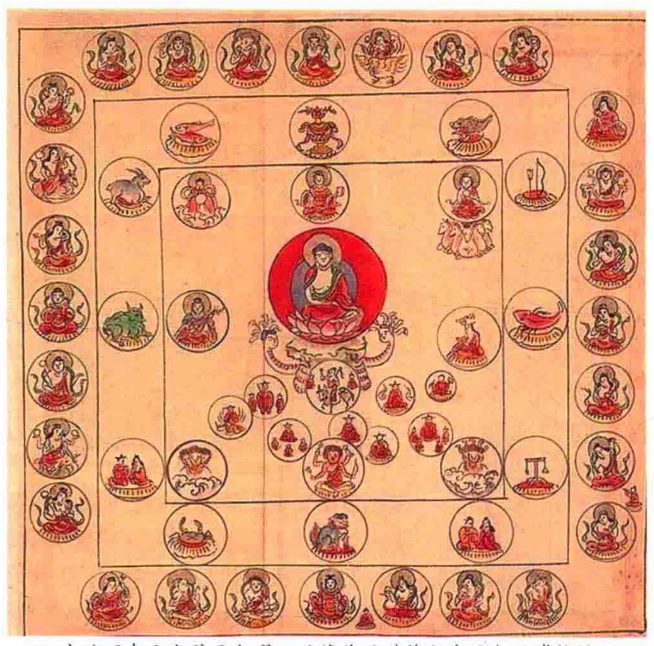
Jiuzhili

《九执历》 *Navagraha Calendar* 保存至今的唯一一部汉译印度古代历法。由印度天文学家**瞿昙悉达**于唐开元六年（718）奉敕翻译。收录于瞿昙悉达编纂的《**开元占经**》第一〇四卷。

《九执历》是否存在梵文原本，目前尚难定论。但根据学者们的研究，其内容与印度天文学著作《五大历数书汇编》（约550年成书）有密切关系，也与《历法甘露》（约665年成书）有非常大的关联。

经《九执历》这一载体，诸多印度数学、天文学知识传入中国。“零”这一印度数学概念，即经由这一印度历法著作首次进入中国。在天文计算方面，《九执历》至少在中国引进了六大西方天文学要素：①360°的圆周划分；②六十进位制之计数法；③黄道坐标系统；④近地点与冬至点、远地点与夏至点的区别定义；⑤推求月亮视直径大小变化之方法；⑥正弦函数计算法及正弦函数表。

《九执历》汉译本中仅有日、月运动及交食部分，未涉及行星运动。其梵



广胜下寺元代壁画九曜　现藏美国堪萨斯城纳尔逊博物馆

文原本是否有行星理论无法推测。但仅就交食部分而言，由于古代中国天文学中没有几何学方法，在交食推求术上始终存在着缺陷，《九执历》的出现为古代中国历法编制提供了全新的技术参考。

《九执历》对中国历法的影响，在中国天文学史上有“公案”之说，即《新唐书》中所记载的“《大衍》写《九执历》，其术未尽”。《大衍历》是中国历史上最重要的历法之一，其作者为僧人天文学家**一行**。鉴于一行的僧人身份，及其对印度天文学的了解，其后的大部分古代天文学家以及现代天文学史研究者，一般都相信他的《大衍历》参考或者改编了《九执历》中的部分内容。

《九执历》不仅对中国的数学、天文学产生了很大影响，在纪日、占卜方面也产生了影响。其文中有“其七曜直用事法，别具本占”一说。此处的“七曜直用事法”，是按照七曜值日，即后世所谓“星期”而做占的一种择吉、算命之术（见《**宿曜经**》）。而《九执历》中的这一记载也是星期这种纪时方式首次在中国出现。

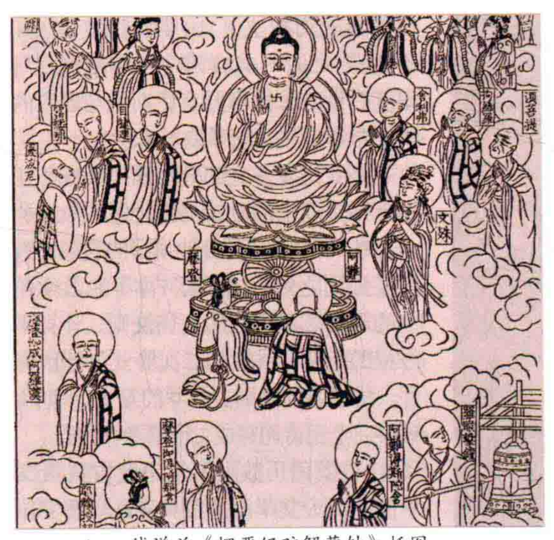
（李辉）

Modengjia Jing

《摩登伽经》 *Sardulakarnavadana* 涉及印度天文学知识的汉译佛教譬喻经。中国三国时期**支谦**、竺律炎译。该经分两卷本或三卷本，讲述一个旃陀罗女子追求阿难，最后为佛陀（见**释迦牟尼**）所度化的故事，其中包含了丰富的星宿与占卜内容。除汉译本外，这部譬喻经还有藏文译本、梵文写本等存世，不同的版本共有十余种。

《摩登伽经》梵文名直译为《虎耳譬喻经》，简称《虎耳经》。《摩登伽经》经名中的“摩登伽”，是梵文的音译，即现世故事中旃陀罗女的母亲的名字，来自其部族的名称。梵文本譬喻经中的前生故事部分，叙述了古时候大婆罗门莲花实考问旃陀罗国王帝腾伽，后者以自己渊博的学识，重新阐释种姓，追溯吠陀源流，列举星占预言，赢得了大婆罗门的认可。大婆罗门与旃陀罗国王的对话涉及各式各样的星占以及印度早期历法等内容，包括星宿的名称、特征，昼夜分数、长短时节、刹那分数，长度单位、金子重量单位、谷物体积单位，生于诸宿者的命运，于诸宿所建城市的预言，于诸宿夏季最后一个月降雨的预言，于诸宿发生月蚀的预言，在诸宿宜与不宜之事，朔望昼夜分数、日影长短、时节变换，地震结果的预言，囚犯获得释放的预言，生于诸宿者的善恶特点等。

《虎耳譬喻经》诸汉译本中，最完整的是《摩登伽经》。《摩登伽经》共分七品：《度性女品》、《明往缘品》、《示真实品》、《众相问品》、《说星图品》、《观灾祥品》、《明时分别品》。最后三品都



钱谦益《楞严经疏解蒙钞》插图

是星占内容，篇幅占整部经的一半左右，按主题分别叙述依据月亮所在不同星宿产生的各种预言。《摩登伽经》在叙述星占时，采用的记述方式是将若干个预言主题合为一品，译者添加了其中的品名。其梵本《虎耳譬喻经》的叙述方式则是按照章节，与印度经典占卜类作品《广集》以章划分相同。《隋书·经籍志》最早记载了来华的7种印度天文学著作名称，其中的《摩登伽经·说星图品》是将《摩登伽经》中的“说星图品”作为单独的一部文献著录。

汉译佛经中包含的星占史料，大部分归于密教部类中的“宿曜吉凶法”，主要有《文殊师利菩萨及诸仙所说吉凶时日善恶宿曜经》、《摩登伽经》、《舍头谏太子二十八宿经》等。《舍头谏太子二十八宿经》是《摩登伽经》的异译本，亦包含丰富的星占史料，且《舍头谏太子二十八宿经》的翻译年代可以确定，译者为西晋的竺法护。因此《虎耳譬喻经》系列汉译本可以算是汉译佛经星占材料之初传。在中国甘肃敦煌和新疆吐鲁番，出土了《摩登伽经》的残抄本(S.3374等)和梵文本的残片(Or.15010/6与Or.15010/20等)，还出土了内容相关的《二十八（七）宿占星书》。该文献可以印证梵文本《虎耳譬喻经》中的月食、分野和地震这几项占卜的混合阐释是有依据的，同时也说明《虎耳譬喻经》对于当时西域人的生活是有影响的。

《虎耳譬喻经》被翻译到中国后，阿难与摩登女的情感纠葛故事引发了广泛兴趣。一般认为由唐代中国佛教徒所作《楞严经》，就是以二者之间的故事为缘起。为《楞严经》所配图画中，常会出现摩登女与阿难的图像，在元明话本中也有一些以此故事为原型的创作。民国时期，尚小云的戏剧《摩登伽女》与张大千在敦煌石窟临摹的摩登女像，令摩登女成为一个丰满的艺术形象，“摩登”一词也因与英语“modern”(现代的、新派的）音译相同而风靡上海。

在印度本土，此故事却长时期湮没于历史的尘埃之中。1933~1938年，R.泰戈尔将阿难与摩登女的故事写成一部戏剧，名为《旃陀罗女》，由此印度文化界重新关注了这个有趣的故事，直到今天这部戏剧还经常在一些国家演出。

（周利群）

Modengjia Jing Shuoxingtu Pin

《摩登伽经·说星图品》 *Pictures of Constellations in Sardulakarnavadana* 由印度传入中国的古代星占学著作。《隋书·经籍志》天文之部收录该书名，是将《摩登伽经》卷上的“说星图品第五”部分列为单独的一部文献。该书主要论述二十八宿分别对应的星数、诸星形状、运行时间、星神名称、祭祀用品，以及四方星宿的分布等内容，对促进印度星占学知识在中国的流传有着不可忽视的影响。

（周利群）

Shetoujian Taizi Ershibaxiu Jing

《舍头谏太子二十八宿经》 *Prince Sardulakarna's Twenty-eight Constellations Scripture* 论述印度古代天文学知识的汉译譬喻类佛经。译者为中国西晋竺法护。因其记录的故事生动有趣，且含有古代星占内容，该经得以流传逾千载，受到现代学者的广泛关注。此经拥有众多的平行文本，涉及文字有梵文、汉文、藏文、回鹘文等，年代跨度从4世纪到19世纪。根据梵文和藏文题名，可直译为《虎耳譬喻经》。《舍头谏太子二十八宿经》题名中的“舍头谏”是往世书故事中旃陀罗王子的梵文名的音译，意译即“虎耳”。

中国新疆出土的《虎耳譬喻经》梵文残卷有两种：俄罗斯圣彼得堡藏梵文残卷StP: SI_1942，用婆罗谜字体约写于4世纪，包含了大部分的占星内容；英国牛津大学图书馆所藏韦伯写本，根据字体、纸张、内容判断，属于圣彼得堡写本的前一部分。中国甘肃敦煌出土了《舍头谏太子二十八宿经》汉文本的3个残卷，即S.6024、S.1648、俄藏Дx0059，三者可以缀合。



唐代二十八宿镜拓片

《舍头谏太子二十八宿经》是《虎耳譬喻经》诸文本中现存最早、包含丰富星占内容与完整故事情节的文献。其星占内容涉及每宿的星数、广度等特点，两分两至、牟呼栗多名号，度量衡、宿日生辰占卜、宿日建城占卜、宿日下雨占卜、星宿分野等。与《摩登伽经》用中国本土的词汇去对译印度天文学术语不同，《舍头谏太子二十八宿经》对术语的翻译多采用直接意译，其中二十八宿的名字译为“名称”、“长育”、“鹿首”等，而非中土常见的昴宿、毕宿、觜宿等词，这是该经翻译的一个特点。

（周利群）

Xiuyao Jing

《宿曜经》 *Constellation Scripture* 含有印度天文学知识的汉译佛经。全称《文殊师利菩萨及诸仙所说吉凶时日善恶宿曜经》。分上、下两卷。由唐代四大译经家之一的密教高僧不空金刚，于唐乾元二年（759）译出。《宿曜经》一般被认为由不空金刚依据自己对印度占星术的了解口述，其弟子史瑶和杨景风

记录和注解而成。其中，下卷可能是史瑶协助不空金刚译出的版本，而上卷则是杨景风对史瑶译本的加注本。

《宿曜经》的主要内容可归为宿值日占和曜值日占两部分。宿曜具有善恶特性，因此宿曜所值之日有吉凶之谓。《宿曜经》所提供的算命之法，即根据人诞生日与宿值日和曜值日的关系，来占卜一生之命运；《宿曜经》所提供的择吉之术，即根据每一日所值之宿、曜的善恶来预测世间该日的吉凶祸福。这些内容属于受希腊化影响之前的印度本土星占术。宿值日和曜值日的纪时体系分别是这两种占术的关键。宿值日即二十七宿轮流值日，周而复始。其中也有一些特殊情况。二十七宿所值的时间周期是印度的理想年周期，即一年包括360个太阴日。而二十七宿经过13个周期后，值日351天，剩余9天，因此该历表设定：1月30日和2月1日、2月30日和3月1日、3月30日和4月1日、4月30日和5月1日、5月30日和6月1日、8月30日和9月1日、9月30日和10月1日、11月30日和12月1日、12月30日和1月1日，这9个连续的两日共享一宿。据此，《宿曜经》给出了360日的表格。曜值日即日曜、月曜、火曜、水曜、木曜、金曜、土曜轮流值日，周而复始。曜值日在《宿曜经》译出之前的《九执历》中已经出现，但依据曜值日的算命和择吉之术，则是最先在《宿曜经》中完整出现的。



《炽盛光佛并五星神图》 绢本　唐代画家张淮兴绘于乾宁四年（897） 现藏伦敦不列颠博物馆。画的主体为炽盛光佛，五星在其周围。五星以人物形象绘出，即手持莲花的东方岁星、手持兵器的南方荧惑星、弹弦奏乐的西方太白星、执纸笔的北方辰星、执锡杖的中宫土星



《大随求陀罗尼经咒·二十八宿星宿和黄道十二宫图》（宋雕版）

由于中国采用的是二十八宿体系，而《宿曜经》采用的是印度的二十七宿体系，所以杨景风在注解时按照中国的二十八宿体系增加了一个新表。

《宿曜经》的算命和择吉之术后来扩散到了中国的本土宗教道教。《道藏》中录有一部名为《金锁流珠引》的数术著作，在其卷二十一《二十八宿旁通历仰视命星明暗扶衰度厄法》中，就出现了和二十七宿值日表完全一样的表格。可见道教完全学习并吸收了《宿曜经》中的二十七宿值日体系，并在其基础上建立了自己的数术体系。而宿值日这种纪日体系在后来的历书中也经常出现。

七曜值日也广泛渗入中国民间文化之中。在中国甘肃敦煌出土的文献中，有大量关于曜值日占的内容。明清时期历书中关于"蜜"日（日曜日）的历注，其源头也很可能是《宿曜经》中的择吉之术。

唐时在华留学的日本僧人空海把《宿曜经》引入日本。日本在此基础上发展出了宿曜道和宿曜占星术。日本至今使用的星期名称也与此有关。

（李辉）

Poluomen Lishushu

《婆罗门历数书》 *Brahman Siddhanta* 印度古代天文学经典著作。梵文名称 *Brahmasphuṭasiddhānta*，意译为《婆罗门明晰的历数书》。由婆罗门笈多（又译梵藏，597～668）于628年写成。对印度后世的天文学乃至伊斯兰与西方的天文学都有较大影响。

婆罗门笈多大部分时间生活在印度西部拉贾斯坦的毗拉马拉地区，故被称为"毗拉马拉大师"。他撰写的这部书有很多独到之处，包括对"零"的数学角色的理解、正负数的运算法则、计算平方根的方法、线性和二次等式的解决方法、加法系列法则、婆罗门笈多定理等。该书完全用诗句写成，而非数学符号。

《婆罗门历数书》是印度古代天文学婆罗门天文学派的经典著作。婆罗门天文学派为古印度天文学"希腊时期"之五大学派中年代最早者，约于5世纪初发端于笈多王朝统治下的西印度，后扩展至北印度。据D.平格里的意见，婆罗门学派的天文学知识来自古希腊一个在亚里士多德哲学影响下的"非托勒密"传统的天文学流派。古代传入中国的印度天文学著作也可能与该学派有关。《隋书·经籍志》中著录了7种天文学文献，即《婆罗门天文经》21卷（原注：婆罗门舍仙人所说）、《婆罗门竭伽仙人天文说》30卷、《婆罗门天文》1卷、《摩登伽经·说星图品》1卷、《婆罗门算法》3卷、《婆罗门阴阳算历》1卷、《婆罗门算经》3卷。存世的仅第四种《摩登伽经·说星图品》，即今佛藏中的《摩登伽经》之"说星图品第五"。有学者认为，其余6种文献均冠以"婆罗门"为名，或许说明了这些著作属于印度的婆罗门学派。但《隋书·经籍志》中出现的这些印度婆罗门天文学学派的知识，在中土似乎仅为昙花一现。自《新唐书》和《旧唐书》以下，历代史志书目中未再有印度来源的天文学书籍被著录。

（周利群）

Yifangming

医方明 Cikitsavidya　印度医药学。佛教关心人类的苦难、疾患及其治疗与解脱，因此在其创立伊始即赋予医方明亦即医学特殊的地位。学僧由于接受正式的五明（五种学问）训练，因而熟悉医学。他们从事包括外科在内的各种医学专科，为寺院住僧及贫困的世俗百姓

提供治疗服务。学僧是率先将印度古代医学传播到中国的人。

僧人分3个方面利用医方明。首先，用关于去除人体疾病的科学的医学术语作为隐喻，解释从世俗生存获得解脱的理论。其次，用宗教法术治疗精神疾病，所用办法无非向佛陀（见**释迦牟尼**）、**龙树**或**耆婆**祈祷求助，或用咒语驱除鬼邪。最后，施用药物或手术解除人的肉体痛苦。于是，医学在中国发展成为佛教文化的一个不可或缺的组成部分。

医方明是通过《杂阿含经》一类佛经的翻译而传入中国的。例如，4世纪初，汉译《杂阿含经》卷十五的一部小经援引佛陀话语说明何者可谓大医王："有四法成就，名曰大医王者，所应王之具、王之分。何等为四？一者善知病，二者善知病源，三者善知病对治，四者善知治病已，当来更不动发。云何名良医善知病？谓良医善知如是如是种种病，是名良医善知病。云何良医善知病源？谓良医善知此病因风起、癖阴起、涎唾起、众冷起、因现事起、时节起，是名良医善知病源。云何良医善知病对治？谓良医善知种种病，应涂药、应吐、应下、应灌鼻、应熏、应取汗。如是比种种对治，是名良医善知对治。云何良医善知治病已，于未来世永不动发？谓良医善治种种病，令究竟除，于未来世永不复起，是名良医善知治病，更不动发。"在分析疾病分类和查清病因的方法时，这部小经阐述了印度古代医学基本的三体液（痰、风、胆汁）原理，以及一般治疗方法。

随着印度古代医学在中国的传播，其中突出的医疗专科，如"治身患"(内科)、"疗孩童"(小儿科)、"针刺首疾"(眼科)和"治毒"(毒理学)等得到认可。唐代王焘在其所编纂的医学名著《**外台秘要方**》中就收录了一部源于印度的眼科学著作《天竺经论眼》。另有两部与印度有关的眼科学著作，即9世纪的《**龙树菩萨眼论**》和11世纪晚期或12世纪初期的《龙木总论》，随后问世。

基本要素地、水、火、风和它们在人体构成和运行中的作用，通过5世纪的一些佛教文献译本传入中国。这些文献解说了人体的四大不调："初则地大增，令身沉重。二则水大积，涕唾乖常。三则火大盛，头胸壮热。四则风大动，气息击冲。"

印度的制药理念和药物也传入了中国。唐代，一位名为阿你真那（一译**宝思惟**）的印度僧人将《观世音菩萨如意摩尼陀罗尼经》译成汉文，其中提到胡椒、牛黄等治疗眼疾的印度药物。此外，还收录了用龙脑香和麝香等制成的药膏可治疗少年青光眼、翼状胬肉一类疾病的方法。佛经《首楞严经》，记载了佛教徒如何根据诸如味道一类物理性质、生理影响（有毒性或无毒性）或寒热等所谓本性来鉴别药物的方法。《首楞严经》是由般剌蜜帝于705年前后移译的，现已成为汉文佛经的组成部分。此前，**鸠摩罗什**在350年左右已经译出《首楞严三昧经》。

因此，印度古代医学及其观念、技术和药物一起被引进中国，从而促进了中国中古时期医学的全面发展，可归功于佛教。

（维杰耶·德什潘德、卡马尔·希尔撰 刘建译）

Yindu yixue zai Zhongguo de chuanbo

印度医学在中国的传播 Indian medical science transmission to China　中印之间科学和医学的交流长期以来伴随着佛教的联系。人们普遍认为，印度佛教游僧在五明（五种学问）训练中习得生命吠陀的观念，并将它连同佛教教义一起传入中国。

佛教徒对于人类的疾苦深为关切。涅槃被认为是从所有痛苦中解脱出来的状态，而引领人们进入涅槃境界的佛陀（见**释迦牟尼**），被视同一名医生。因此，佛祖也被赋予"药师"或"药王"称号。人们认为，健康的身体是平静追求学问和悟道的前提。帮助僧俗一体达到此种境界，是佛陀和菩萨的首要职责。在认识到苦为圣谛之一，即苦为人生不可避免的组成部分后，也就顺理成章地认识了集圣谛、灭圣谛和道圣谛。四圣谛与医学术语中的诊断、病因、治疗和痊愈相应。



丝绸之路出土含印度医学内容的著作残片

佛教徒投身医学，为印度古代医学亦即生命吠陀进入中国并最终被中国人体科学所吸收铺平了道路。由于中国人对于印度的医学及其他科学的兴趣不断增长，中国到印度的佛教游僧探寻并在自己的游记中记载了印度医学的独特性质。**玄奘**在629～645年间访问印度，**义净**在673～695年间访问印度。他们使印度人知晓了中国的针灸和诊脉技术，并亲身带回佛教著作，其中就有大量与医学有关的内容，以及与药用植物、治疗方法、免费医院的组织和药房建设有关的宝贵信息。中国寺院行医的做法也迅速发展起来，在当时的文献、石窟铭文和雕像上都有所反映。

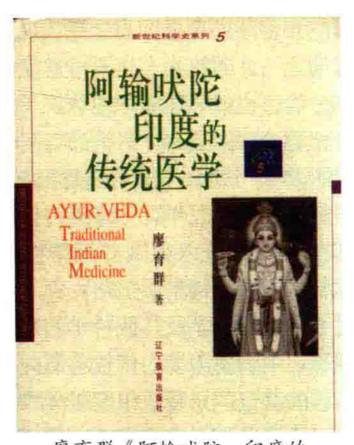
印度僧人访问中国往往是为了参与印度佛教经文的汉译工作。这些文本包含与医学相关的内容，范围从普通医学到儿科、眼科、妇科、产科等，也提及内科和外科标准的生命吠陀疗法。它们常常引用构成生命吠陀诊断和治疗基础的三体液（痰、风、胆汁）说。

冷热食物的观念随佛教东渐而被中医吸收。精神痛苦的医治也得到提倡，从而导致静虑术亦即禅的兴起，日本禅宗亦由此演变而来。

早期通过佛经译本传入中国的印度医学知识，有效地将有关人体构成和疾病演变的新观念引进中国。此前中国的医学理论一直建立在阴阳理论之上。

生命吠陀的观念、方法和药物逐渐在中国扎根。这种情况以不同的形式表现出来，如佛教经典著作、僧人们提供的疗法、作为药师的佛和菩萨的传说、敦煌石窟发现的《**耆婆书**》一类医学写本，以及洛阳龙门石窟药方洞里的医疗画和药方石刻。

唐代的权威医学著作开始提及印度内科学和外科学，如在**孙思邈**的著作《**备急千金要方**》和《**千金翼方**》中即可看到这种情况。孙思邈是7世纪一名熟谙佛教



廖育群《阿输吠陀：印度的传统医学》封面

和道教的名医。他的著作列举了归在古代印度大医耆婆名下的几个药方。这表现在生命吠陀梵文术语的音译上。例如：Agada被译为阿迦陀，意即无病；Kamala被译为迦摩罗，意即黄疸；Bastinetra被译成坐导药，意即栓剂。虽然一部5世纪的著作《僧深方》记载，中国先前已在使用栓剂，但它们的名称是不同的。孙思邈还引入了通过禅法治愈精神痛苦的观念，以及一种印度按摩术，称作婆罗门法。由于善谈老庄，兼好释典，孙思邈被称为"新维摩诘"。

在中国历史文献及文学作品中，曾有印度人成功进行眼科手术的事例。中国唐代著名诗人白居易（772～846）在一首诗中提到印度古代眼科名医龙树的一部经典著作和一种叫作"决明丸"的药物。另一位唐代诗人刘禹锡（772～842）在一首诗中，讲述了一位印度医僧如何以金篦术为他拨除白内障，使他得以重见光明的逸事。

这些诗作说明，龙树被认为是当时的眼科权威。他的著作十分有名，而使用一根金针拨除白内障的金篦术，作为印度引入中国的有效外科疗法，尤为著名。在8～12世纪，中国先后有3部关于龙树眼科学的重要著作问世，分别是《天竺经论眼》(752)、《龙树菩萨眼论》(8世纪中叶）及《龙木总论》(12世纪)。

在印度外科思想传入之前，中医外科发展尚未达到引人注目的程度。一个重要原因是，儒家学说认为，身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。另一个原因是，医学哲学认为，阴阳失衡则引发疾病。因此，要破解阴阳失衡，治疗疾病，通常做法就是开方用药。

由于印度的影响，中国眼科学出现诸多新趋势。眼病开始依据解剖学分类，提出的疗法是印度外科术与中医内服物的结合。此时，眼外科学已全面引入中医。处方中包含的某些药物，如被汉译为"三果"的阿摩勒、毗黎勒、诃梨勒，以及决明子、黄连等，进一步说明两种医学体系相得益彰。

随着理念和技术的引入，技术术语也得以传播。例如：Navasara被译为硇砂，即氯化铵；Tutthanaga被译作土多年，即常用于炼金术和冶金术的锌；Bastinetra被译为坐导药，用于妇科。医学人物如耆婆、迦叶波或啰嚩拏，分别在妇科学、产科学和小儿科学中被提及。耆婆和迦叶的名字是与古代印度的妇科学和儿科学密切联系在一起的。同样，啰嚩拏的名字也与印度古代医学中的儿科学不可分割。



陈明《中古医疗与外来文化》封面

随着寺院医学的繁荣，有些寺院以擅长医疗而驰名。位于浙江萧山的惠济寺，当地人称之为竹林寺，直至19世纪一直以行医而著称。竹林寺的僧人被认为是治疗妇女疾病的专家。

此外，《隋书·经籍志》罗列了一批印度科学著作，如有关数学、天文学和制药学的著作。随着印度药物的广泛应用，它们被收入中国药典，如陈藏器编写的《本草拾遗》(725)，就增添了"阿勒勃"等368个新条目。他还描述了婆罗门皂荚。段成式在《酉阳杂俎》(860）中对之亦有描述。在佛教石洞雕刻中也发现了药方石刻。

（维杰耶·德什潘德、卡马尔·希尔撰
刘建、刘文亮译）

Ge Hong

葛洪 Ge Hong（283～343/363） 中国东晋道士、医药学家。字稚川，自号抱朴子。丹阳郡句容（今江苏句容）人。



葛洪内擅丹道，外精医术，学贯道儒，会通百家，著述宏富，撰有《抱朴子内篇》、《抱朴子外篇》、《神仙传》和《肘后救卒方》、《玉函方》等。笔记小说集《西京杂记》亦托名葛洪所著。《正统道藏》和《万历续道藏》中，共收其著述13种。葛洪晚年隐居广东罗浮山炼丹，其炼丹术对后世医学影响甚大。法国图书馆藏敦煌本《张仲景五藏论》P.2115V记载，"淮南葛氏之法，秘要不传；《集验》之方，人间行用"，说明葛氏的炼丹方或升仙之法深受后人重视。在葛洪去世后，他的《肘后救卒方》被南朝齐梁时期的陶弘景补其缺漏，共得101首，更名为《华阳隐居补阙肘后百一方》。此书名中的"百一"源自佛经中的"人用四大成身，一大辄有一百一病"之说，表明南北朝时期的中医家对印度佛教医学理论有初步的认知，并且记载在中医著作之中。

（陈明）

Tao Hongjing

陶弘景 Tao Hongjing（456～536） 中国南朝齐梁时期道教思想家、医药学家、炼丹家。字通明，自号华阳隐居。丹阳秣陵（今江苏南京）人。卒谥贞白



先生。他在著作中引用了印度佛教医学术语。

陶弘景佛道兼通，人称“山中宰相”，事迹多见于《梁书》卷五十一、《南史》卷七十六、《华阳隐居先生本起录》、《华阳陶隐居内传》等书。陶弘景少时喜读葛洪《神仙传》，青年为官，壮年隐居，在茅山修道传法多年，开创茅山一门，为道教上清派承上启下的大师级人物。他又曾改事佛法，与崇佛的梁武帝过从甚密。陶弘景精通医学，将东晋葛洪的《肘后救卒方》的86篇，整理增补为101篇，改名为《华阳隐居补阙肘后百一方》。其序言中，引用“佛经云人用四大成身，一大辄有一百一病”之说。此说来自《佛说佛医经》的“四百四病”理论，说明陶弘景受此影响，而将“百一”一词嵌入书名。

陶弘景在前代《神农本草经》的基础上，整理增加同时代的药物新知而成《本草经集注》，为中医本草学的重要著作。《本草经集注》有三卷本和七卷本两说，内收药物730种，首创按药物性质分类，共分为玉石、草木、虫兽、果、菜、米食、有名未用7类。《本草经集注》现存两种写本。其一为日本龙谷大学图书馆收藏的、由第三次大谷探险队所获的一件敦煌写经，原卷（编号龙530）正面为《本草集注》和《大智度论》，背面为《比丘含注戒本》。此为其卷一序录部分，内容基本保存完整。其二为德国国家图书馆藏中国新疆吐鲁番出土《本草集注》残片（编号为Ch.1036v），为三卷本的卷下内容，抄写于初唐（7世纪初）时期。陶弘景著有《养性延命录》、《真诰》、《登真隐诀》、《名医别录》、《辅行诀脏腑用药法要》、《太清诸丹集要》等。

（陈明）

Sun Simiao

孙思邈 Sun Simiao（约581～682） 中国唐代医药学家。京兆华原（今陕西铜川耀州区）人。其事迹见于《旧唐书》列传第一百四十一。他与张仲景、**李时珍**并称中医史上的“三大医圣”；又与**葛洪**、**陶弘景**并肩为“三大道医”；还在明代以后被尊为“药王”，后人多处建庙祭拜。他的著作中多处吸收印度古



代医学和佛教的知识，体现了印度医学对隋唐中医学的影响。

孙思邈少年聪慧，日诵千言。善谈老庄，兼好释典，通晓百家之说，博洽多闻。尤精医药之学，且品性高洁，不慕俗华，隐居山林，悬壶济世。孙思邈著作甚丰，《**备急千金要方**》和《**千金翼方**》各30卷，是中医经典名著，系统总结了唐代以前医药学成就及其自身的医学经验，堪称中国最早的临床医学百科全书。

孙思邈的著作广泛吸收了佛教和印度医学的知识，受外来文化影响的痕迹比较明显。《备急千金要方》卷一引用了佛经的“四百四病”之说，但将“一大不调，百一病生”，改为“一气不调，百一病生”。孙思邈还模仿巢元方《诸病源候论》中的风病四百四种与五风之说。《备急千金要方》卷二十七的“凡百病不离五脏，五脏各有八十一种疾，冷热风气计成四百四病”，是用五脏理论去套用四百四病，又将“地火水风”改成了“冷热风气”。这说明孙思邈的医学思想中吸收并改造了印度佛教医学的一些内容。《备急千金要方》中还有“耆婆万病丸”和“天竺国按摩，此是婆罗门法”等。此“天竺国按摩法”亦见于《太清道林摄生论》，是印度重要的瑜伽修行方法在中医典籍中的首次传译。

《千金翼方》中引用了天竺大医**耆婆**的“天下物类，皆是灵药”的理论。《千金翼方》卷二十一载有主万病的阿伽陀圆、“耆婆治恶病”诸方等外来药方。吃力迦丸所用都是印度或波斯出产的香药，如诃梨勒、熏陆、郁金、苏合、附子等。阿伽陀圆药方用紫檀、小蘖、茜根、郁金和胡椒五味药物，与印度生命吠陀经典《遮罗迦本集》中的“大香象阿伽陀方”相似。《千金翼方》中还有“耆婆汤”、“悖散汤”(来自波斯及大秦)、《耆婆医方·论治疾风品法》中的“浸酒法”、“耆婆大士治人五脏六腑内万病及补益长年不老方”、“禁令家和法”等外来医学知识。《千金翼方》卷十二的“服菖蒲方”非常典型，其来源为“天竺摩揭陀国王舍城邑陀寺三藏法师跋摩米帝，以大业八年与突厥使主至，武德六年七月二十三日，为洛州大德护法师净土寺主矩法师笔译出”。孙思邈通过中土高僧作为媒介，从而了解到不少域外医学



孙思邈诊脉图

知识，并将其收录于自己的著作之中，同时根据中医的思想进行适当的修改。孙思邈的著作进一步扩大了印度医学知识和佛教思想在中医领域的影响。

（陈明）

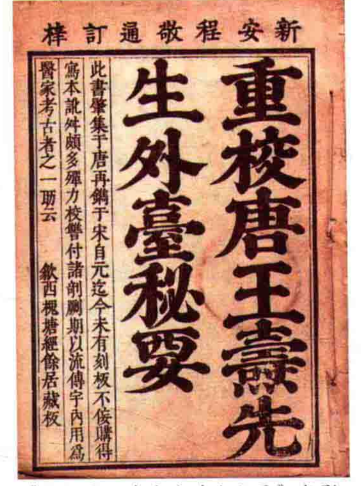
Wang Tao

王焘 Wang Tao（约670～755） 中国唐代医学家。郿县（今陕西眉县）人。



他所编撰的《外台秘要方》摘录了不少来自印度的医学知识，是研究中印医学交流史的重要史料集。

王焘生平简略，事附《新唐书·王珪传》之后，王珪（571～639）是王焘的曾祖，入仕唐朝后，出任侍中、礼部尚书等要职。王焘之孙王师正、曾孙王谭皆有墓志铭出土，略载其职官名称。王焘幼年多疾病，性情至孝，后为治疗母病而发愤习医，曾“数从高医游，遂穷其术”。王焘的医学成就虽难与孙思


新安程敬通訂梓
重校唐王燾先生外臺秘要
此書肇集于唐再鐫于宋自元迄今未有刻板不佞購得寫本訛舛頗多殫力校讐付諸剞劂期以流傳宇內用爲醫家考古者之一助云
歙西槐塘經餘居藏板

《重校唐王焘先生外台秘要》书影

邈等医学巨擘比肩，但医道精深。王焘曾出任给事中，掌管弘文馆图籍方书达20余载，得以博览群籍，探其秘要，皆研其总领，核其旨归。他因为婚姻之故，贬官房陵（今湖北房县），又为大宁（今山西隰县）太守。他辗转南北，利用经方，救助患病的百姓。天宝十一载（752）辑成《外台秘要方》。著作还有《外台要略》10卷、《外台秘要论乳石方》2卷、《明堂灸法》(或《明堂十二人身图》)、《外台伤寒方论》(出自《外台秘要方》卷一和卷二）等。

（陈明）

Li Shizhen

李时珍 Li Shizhen（1518～1593） 中国明代医药学家。字东璧，号濒湖。蕲州（今湖北蕲春）人。李时珍广泛吸收历代药物学发展的成就，著有中国药学巨著《本草纲目》，其中记录了多种域外药物的知识，使《本草纲目》成为研究古代中外（尤其是中印）医药学交流的重要史籍。

出身于中医世家，从小耳濡目染，



遍拜名医，饱读医籍，尤喜对本草药物的实地考察，积近30年之功，于明万历六年（1578）撰成《本草纲目》。《本草纲目》共52卷，分16部60类，收载药物1 892种，其中新药374种。该书博采医家群籍，兼及佛书释典，对来自印度或中亚的药物还添注了梵语药名的音译。

就所收录的印度药物而言，《本草纲目》的主要蓝本是唐代陈藏器的《本草拾遗》和北宋民间医生唐慎微于元丰五年（1082）完成的《证类本草》。尤其是后者有多种修订本，共30卷，载药1 746种，堪称集前代及唐宋本草学之大成。《本草纲目》记载了胡椒、肉豆蔻、阿魏、胡黄连、阿勒勃、庵摩勒、毗梨勒、诃黎勒、荜拨、青木香、安息香等多种与印度有关的药物，其中包括唐开元元年（713），婆罗门僧向唐玄宗进贡的“仙茅”一药。此药的梵名为阿输乾陀（即梵文Asvagandha的音译），主祛风，补暖腰脚，清安五脏，强筋骨，消食。久服轻身，益颜色，因此被称作婆罗门参。该药后从宫廷流散到民间，由密教大师不空金刚传给朝廷官员，进一步扩展了它在中国的使用范围。李时珍不仅吸收前代文献的成果，还修订前人的错误，补充了药物的新认知和新



《本草纲目》书影

用法，使来自印度的一些药物（如诃黎勒、荜拨）成为中医的常用药物。这些药物逐渐消失了外来文化的特征，彻底本土化。

（陈明）

Ma Haide

马海德 George Hatem（1910.09.26～1988.10.03） 中国当代性病和麻风病专家。祖籍黎巴嫩，出生于美国纽约州



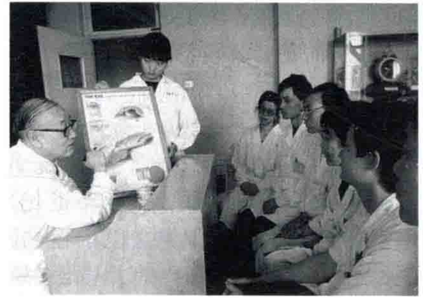
布法罗市。1927年在美国开始学医，1933年获瑞士日内瓦大学医学博士学位，同年到中国上海考察热带病的情况。1936年春，在宋庆龄的帮助下，马海德和E.斯诺到达陕北，从此在中国进行了数十年的疾病预防、治疗与科研工作。在延安的医院工作期间，马海德接待了前来支援中国抗日战争的爱德华、柯棣华和巴苏华等印度医生，相互交流，并肩工作。中华人民共和国建立后，马海德成为第一个被批准加入中华人民共和国国籍的外国人。作为新中国卫生事业的先驱之一，他协助组建中央皮肤性病研究所，致力于性病和麻风病的防治和研究，找到了适合中国国情的治疗梅毒的有效方法；在江苏海安和广东潮安（今属潮州）建立了麻风综合防治研究基地，为在中国消灭性病和麻风病作出了巨大的贡献。马海德积极开展中外医学界的合作与交流，1984年，以中国卫生部顾问的身份率领10人的代表团去印度参加第12届国际麻风病大会；1985年举办了中国第一届国际麻风病学术交流会。晚年抱病出访，为世界麻风病防治事业作出了应有的贡献。马海德的医学成就得到了国际的承认，1982年荣获美国达米恩-

杜顿麻风奖。1988年获印度颁发的甘地国际麻风奖，为当代中印医学交流史增添了重要的一笔。1988年10月3日在北京病逝。

（陈明）

Tang Youzhi

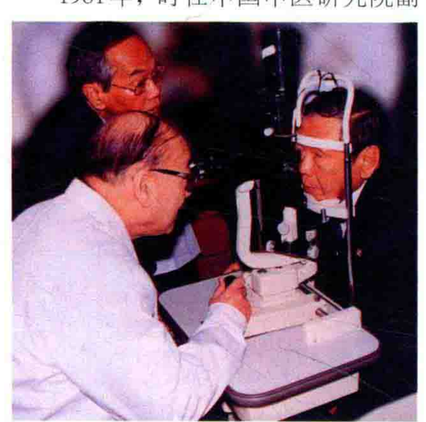
唐由之 Tang Youzhi（1926～ ）中国中医眼科学家。主要成就是对源自印度的中国古代“金针拨障术”的恢复与创新。字昆吾。浙江杭州人。1942年开始拜师学习眼科知识。1952～1957年，就读于北京医学院医疗系。毕业后，在中国中医研究院等单位从事眼科的临床、研究和教学工作。



唐由之在给眼科医师们讲课

金针拨障术源自古代印度，唐代王焘撰《外台秘要方》中有记载，但在中印两地失传已久。从1960年开始，唐由之正式进行金针拨障术的临床研究，并解决了在睫状体平部做手术切口后，白内障针拔术的并发症问题。1966年，“白内障针拨套出术”科研成果被卫生部认可，作为经过中西医专家科学审定的中国中医药第一项科研成果，进行推广之后还多次获奖。唐由之曾为毛泽东等海内外政要诊治眼病，施行“白内障针拨套出术”。

1981年，时任中国中医研究院副院长的唐由之率中国传统医学考察团访问印度6个城市，与印度医学界同行广泛切磋中印两国传统医学理论与技术。在贝拿勒斯（见瓦拉纳西），考察团成员与传统印医研究所的上百名专家会聚一堂，观看唐由之等中国医生做“白内障针拨套出术”手术的纪录片。印度专家们无不为这一古老绝技的复活而惊讶欣喜。这也是当代中印医学交流史上的一段佳话。



唐由之给患者做检查

（陈明）

Fotucheng

佛图澄 Buddhacinga（232～348）西域来华高僧。本姓帛。中国西晋、后赵时期来华。事见梁代慧皎《高僧传》卷十、《魏书》“释老志”、《晋书》“佛图澄传”。其对佛教在中国的传播起到了较为重要的作用。



佛图澄来华后多以术智神通、善巧方便，来传弘佛法。传说他善诵神呪，能役使鬼神；用麻油混合胭脂涂掌，在掌中彻见千里之外的事情；能听铃音来准确地预言事情的吉凶；能临池洗肠，洁净自身；还能求雨灭火，随心所欲。其医术高超，治人痼疾，应时而愈。他精通佛理，善解文义，志弘大法，论辩无碍；教化后赵的石勒、石虎、郭黑略等人，劝行德政，得济苍生，信众如云。其传法奠定了北方佛教在五胡十六国乱世之时发展的基础，也创建了佛教依附国主（皇权）而立法事的弘传模式。东晋穆帝永和四年（348）圆寂。其弟子有释道安、竺法汰等人，均是学德高超之辈。因佛图澄事迹属于神异之类，其义学与戒行反而多被淹没，被后世列入《神僧传》。

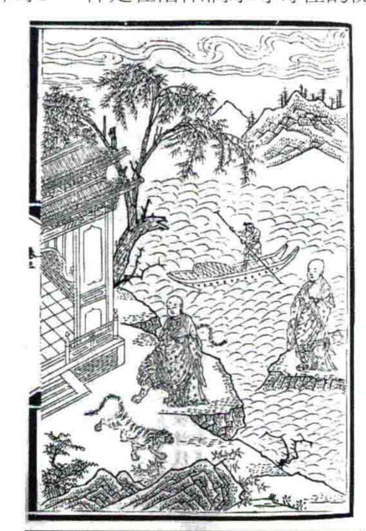
由于佛图澄神通非常，辅佐后赵政权30余年，建寺千座，授徒万人，故事迹流传后世，影响深远。中国甘肃敦煌莫高窟藏经洞出土有《佛图澄和尚因缘》（编号S.1625va、P.2680j）和《佛图澄罗汉和尚赞》（编号S.0276vc）等写本。莫高窟初唐第323窟北壁中段，绘有佛图澄的系列事迹，其中有《佛图澄为石勒说法图》、《佛图澄灭幽州城大火图》、《佛图澄听铃声辨吉凶图》、《佛图澄河边洗肠图》。这些图像对研究佛图澄的故事以及后赵时期北方佛教传播史具有重要参考价值。

（陈明）

Qiyu

耆域 Jiva（生卒年不详） 古印度来华僧人。耆域为梵文Jiva或Jivaka的音译。中国西晋末期来华。其事迹见于《高僧传》卷九“神异上”。耆域将神异的印度咒术治疗方法传入中国南方地区。耆域在中印文化交流史中起到重要作用。

耆域从海路乘船，由天竺（见印度）、扶南（位于今中南半岛南部）至交州。上岸后，再经襄阳，永兴三年（306）抵达洛阳。他认为洛阳宫城是由忉利天下来的天匠所建成。耆域在中土有两件著名的医案可以证明其医术高明神奇。一件是在洛阳满水寺寄住的衡阳太守南阳滕永文，得病经年难愈，两脚挛屈不能起行，耆域取施加了咒语的净水，用杨柳净枝拂水，洒在他的脚上，竟然让滕永文行步如故。一件是一位患者在酷暑中患病将死，耆域将一个空器皿放在患者的腹部，并用白布将器皿盖上。耆域施加了数千言咒语，使患者排出了腹中类似臭淤泥的污秽，患者顺利



《释氏源流应化事迹》耆域治病图

康复。耆域传法时，不重高深的义理，而强调言少行多。耆域的行事属于神异之流，能分身传教。

耆域另为天竺大医耆婆的汉译名。

（陈明）

Fotuosina

佛陀斯那 Buddhasena（约活动于5世纪） 北印度罽宾来华高僧。又音译作佛驮先、佛大先，意译为觉军、觉将等。中国北凉时期（401～439）来华，在中印文化交流史方面起到一定作用。

佛陀斯那是说一切有部法师，后为禅法之传持者。他行化罽宾，为第三训首，曾依婆陀罗学习佛法，由弟子再传于中土。僧祐《出三藏记集》卷九的《禅要秘密治病经记》记载，佛陀斯那颇有天赋，精通禅法，对佛教内外的典籍深有研究，被当时的人称作“人中师子”。佛陀跋陀罗曾就学于佛陀斯那门下，来华后译出《达摩多罗禅经》两卷。北凉河西王从弟安阳侯沮渠京声在于阗（今中国新疆和田）衢摩帝大寺，向佛陀斯那学习禅法。沮渠京声将其所诵禅经译出，即《禅要秘密治病经》(又称《治禅病秘要法》)。

《禅要秘密治病经》为两卷本，涉及“治阿练若乱心病七十二种法”、“治噎法”、“治行者贪淫患法”、“治利养疮法”、“治犯戒法”、“治乐音乐法”、“治好歌呗偈赞法”、“治水大猛盛因是得下”、“治因火大头痛眼痛耳聋法”、“治入地三昧见不祥事惊怖失心法”、“治风大法”、“初学坐者鬼魅所著种种不安不能得定治之法”等内容，主要针对修习禅法过程中出现的种种身心不适的乱象，加以调整和医治。近有学者认为此经是中土所造，尚未成定论。

（陈明）

Longshu

龙树 Nagarjuna-the physician（约活动于5世纪） 印度古代医学家。印度古代和中世纪有数位著名学者都叫龙树，与佛教哲学、密宗、医学以及炼金术等相关领域联系在一起。医生龙树的名字是与《妙闻本集》的修订联系在一起的。《妙闻本集》是印度古代医学尤其是外科医学名著，医生龙树历来被认为是该书包



龙树像

括眼科医学在内的最后一章的作者。

龙树的名字又译龙胜、龙猛，音译那伽阏剌树那。在中国历史上，他的名字出现在两种语境中。在第一种语境下，他是“佛陀第二”，是古印度大乘佛教中观派创始人，为中国佛教三藏贡献了24部哲学著作。在第二种语境下，他是以眼科医学为专长的大医，撰写了数部医学著作，论题包括制药学、和香法、养生学和眼科学。

《隋书·经籍志》提及12部由印度人撰写的医书，其中有3部医书归至龙树名下，分别是《龙树菩萨药方》、《龙树菩萨和香法》及《龙树菩萨养性方》。这3部医书现已湮灭。

此外，龙树的名字出现在中国唐代著名诗人白居易的一首题为《眼病》的诗中。这首诗涉及眼科医学的内容。白居易在晚年患严重眼疾，因此在许多诗中描写了自己的病痛，因而提及《龙树菩萨眼论》和决明丸（“案上谩铺龙树论，盒中虚捻决明丸”）。

9～16世纪，中国的医学著作和医书汇编中，反复提及龙树的名字和著述。其中，一些书称龙树为作者；另一些书则以“论眼”为标题，内容表明龙树文本为其资料来源，汇集治疗72种眼病之方。中国医学著作者在《天竺经论眼》中就注意到了印度眼科医学，比白居易提及龙树早近一个世纪。该书是唐代王焘编纂的医学名著《外台秘要方》的组成部分。

白居易提到的《龙树菩萨眼论》，保存在后世朝鲜人金礼蒙编集的《医方类聚》一书中。金礼蒙曾于明代初期在中国学医。《医方类聚》眼科部分明确表示，用针拨除白内障的金针拨障术首先是由龙树菩萨传授的。

龙树的《龙木总论》后被收入《秘传眼科龙木总论》一书中。该书约刊印于13世纪，成为眼科医学生的标准教材，一直沿用至16世纪，甚至太医局的标准试卷都会包含摘自龙树著作的片段。

从龙树医生著作汉文本看，印度古代眼科医学显然影响了中国的眼科医学。这种影响表现在病原学、形态学等各个不同方面，也与眼病分类有关。这就表明，龙树在中国中古时期的医学中占有重要地位，为历史上印度和中国的眼科医学的发展作出了贡献。

（维杰耶·德什潘德、卡马尔·希尔撰 刘建译）

Qipo

耆婆 Jiva（Jivaka，约活动于5世纪） 印度古代名医。有佛祖之医的盛名。擅长妇科、产科、小儿科，尤其是神经外科疾病的治疗。由于在医学尤其是外科领域的非凡造诣，后成为印度古代著名医学人物。他被未婚母亲丢弃后，被人发现时还活着，因而得名耆婆，该词梵语词根Jiva的含义即“生命”。后由无畏王子收养。他的汉语译名，除耆婆外，尚有很多音译形式，如耆域、时缚迦等。

所有记述耆婆生平故事的文本，都提到他对医学科学的浓厚兴趣，以及他随后前往呾叉始罗，长期接受医学和神经外科学的教育。他很可能曾受著名医



《耆婆五藏论》残片 现藏德国柏林

圣嗽食（又称嗽食回善，音译阿提耶）亲炙。嗽食曾师从一代医宗婆罗杜伐迦学医。同耆婆一样，名医如火氏也是嗽食门下弟子。在不同的佛教经典中，有许多关于耆婆行医事迹的记述。他曾救治国王、商人、平民以及他们的家人。被国王誉为医王。根据传说，他曾应瓶沙王之命担任佛陀（见**释迦牟尼**）的私人医生，治疗他在传教旅程中感染的微恙。各种不同版本的故事都声称，佛陀曾对他说："我医心，汝医身。"

在中国的历史及医学著作中，提及耆婆之处数不胜数。如《隋书》中就提到一部归至耆婆名下的医学著作。隋代巢元方于610年奉敕汇编的《诸病源候论》也提到耆婆的一些医学论著。**孙思邈**写道："天竺大医耆婆云：天下物类，皆是灵药。"他所编纂的两部医学名著《**备急千金要方**》及其补编《**千金翼方**》，收录了归在耆婆名下的若干药方。

20世纪初，在发掘敦煌石窟时，出土若干医学写本。其中一部名为《**耆婆书**》，是用梵文和于阗文写的。984年，日本学者丹波康赖撰成《医心方》一书，汇集中国众多医学著述，也提到了《耆婆方》等以耆婆为名的医书，其中包括治疗妇女痛经、妊娠引发的疾病、不孕症等疾病的药方。由此看来，敦煌发掘的残缺不全的《耆婆书》，是一部简短的实用手册。

据说，中亚古国安息王太子出身的僧人**安世高**于147年译出一部归在耆婆名下的著作《佛说柰女耆婆经》。托名安世高译的与耆婆有关的佛经还有《佛说柰女耆婆经》的异译本《佛说柰女祇域因缘经》、《佛说温室洗浴众僧经》。北宋初期，法贤将《迦叶仙人说医女人经》译成汉文。印度汉学家师**觉月**曾研究法贤所译《迦叶仙人说医女人经》、《啰嚩拏说救疗小儿疾病经》等3部与医学相关的汉译佛经，并将其译成英文。

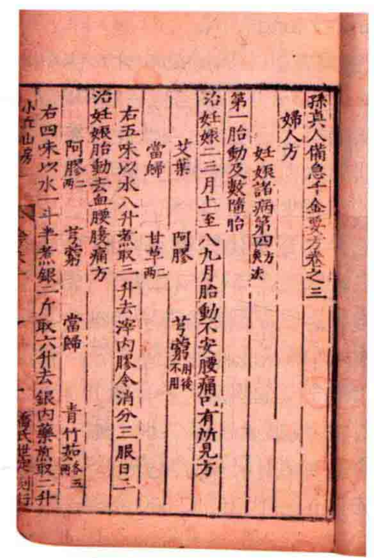
（维杰耶·德什潘德、卡马尔·希尔撰 刘建译）

Beiji Qianjin Yaofang

《备急千金要方》 *Valuable Prescriptions for Emergency* 中国唐代中医名著。简称《千金要方》。**孙思邈**撰。其中体现了唐代中医著作吸收印度医学和佛教知识的成果。

孙思邈是中国隋唐时期的医药学家。他广泛搜集历代各家方书与大量的民间验方，博采群经，删裁繁重，汇聚众家之长，于唐永徽三年（652）撰成此书。其书名的来源"以为人命至重，有贵千金，一方济之，德逾于此，故以为名"。该书共30卷，分为233门，方论5 300余首，收载宏富，内容博大精深，是一部具有百科全书性质的医学巨著，为后世中医学的发展作出了杰出贡献。

《备急千金要方》千百年来传抄刊印，刻版达30余次。该书有多种版本，卷次与文字略异，分为三大系统：北宋校正医书局校订的官刻本，未经宋臣校改的唐宋早期传抄本，明《正统道藏》本。其书名另有《新雕孙真人千金方》、《真本千金要方》、《药王千金方》(与《千金翼方》合刊）等。


孫真人備急千金要方卷之三
婦人方
妊娠諸病第四
第一胎動及數墮胎
治妊娠二三月上至八九月胎動不安腰痛已有所見方
艾葉 阿膠 芎藭 當歸 甘草二兩
右五味以水八升煮取三升去滓内膠令消分三服日三
治妊娠胎動去血腰腹痛方
阿膠二兩 芎藭 當歸 青竹茹各五兩
右四味以水一斗半煮銀二斤取六升去銀内藥煎取二升

《备急千金要方》书影

孙思邈"善谈老庄及百家之说，兼好释典"，故《备急千金要方》"博采删繁"，引用了不少佛教与印度医学知识。其卷一《序例》的"大医精诚"，提出对待病患，要"不得问其贵贱贫富、长幼妍媸、怨亲善友、华夷愚智，普同一等，皆如至亲之想"，体现了佛教慈悲为怀观念的影响。在病因学说方面，孙思邈吸收了印度佛教医学的"地水火风，四大成身"以及"四百四病"的理论。他将佛教的"一大不调，百一病生"，用中医的"气"论与"神"论进行替换，修改为"一气不调，百一病生；四神动作，四百四病，同时俱发"，体现了对外来医学知识的容纳。

该书辑录了一些使用印度药物的药方。其卷十二《胆腑》专辟"万病丸散"一节，共载13首药方，"耆婆万病丸"是其中最有代表性的。该万病丸"以其牛黄为主，故一名牛黄丸；以耆婆良医，故名耆婆丸方"。**耆婆**是印度佛经所载的名医，以他的名字为药方命名，说明孙思邈对印度医学思想和耆婆医方有一定的了解，并加以吸收。《备急千金要方》卷二十七《养性》中，收录了"天竺国按摩，此是婆罗门法"。这是中土文献中比较罕见的印度按摩方法。由此说明，一方面，佛学思想与印度医学对孙思邈的知识结构和临床思维产生了积极的效应，成为促使孙思邈在中医历史上"医道之一大变"的主要动力之一；另一方面，这些域外知识由于被孙思邈的著作收录，而进一步扩大了其在中土的影响力。

（陈明）


日本奈良法隆寺耆婆诊脉彩色雕塑

Qianjin Yifang

《千金翼方》 *Supplement to Valuable Prescriptions* 中国唐代著名中医典籍。孙思邈撰。该书与《备急千金要方》同为研究六朝隋唐时期的中印医学文化交流的重要文献。

孙思邈是中国隋唐时期的医药学家。唐永徽三年（652）撰写《备急千金要方》之后，因担心有所遗漏，于是历时30年，收录张仲景《伤寒论》等秘方，糅以数十年的临床经验，撰为《千金翼方》，约成书于永淳二年（682）。《千金翼方》30卷，补充了《备急千金要方》中未收的古代方剂2 000余种，卷首的《药录》部分辑录药物800余种，极大地丰富了唐代的本草知识。

孙思邈积极吸收印度佛教医学知识，对佛陀时代的名医耆婆及其医药方持非常肯定的态度。他接受了耆婆“万物皆药”的理论。《千金翼方》卷一《药录纂要》中的“药名第二”，“论曰：有天竺大医耆婆云：天下物类，皆是灵药。万物之中，无一物而非药者。斯乃大医也”。这种“万物皆药”的药学思想，对开拓孙思邈的视野以及扩宽本草学的范畴，都具有重大意义。正是在这种思想的影响下，孙思邈大量吸收民间或者外来药物，使《备急千金要方》与《千金翼方》所载药物比唐代官修《新修本草》多680种，不仅极大地丰富了药物的品种，而且这种思想对后世本草学的发展也起到积极的推动作用。

孙思邈还注重中印医理的结合。在《千金翼方》卷二一《万病》“耆婆治恶病”中，指出“疾风有四百四种。总而言之，不出五种，即是五风所摄”。“凡百病不离五脏，五脏各有八十一种，计成四百四病，事需识其相类，善以知之。”所谓“疾风有四百四种”、“五脏各有八十一种”的说法，体现了孙思邈试图将印度医学的“四百四病”理论与中医的固有理论（如五行学说、脏腑病理学说等）相结合，以进一步丰富中医的病理学说。《千金翼方》中还保留了不少以耆婆名字命名的药方。早在1936年，范行准就在《胡方考》一文中指出，《千金翼方》卷十一《小儿·眼病第三》中的“赤眼方”、“治赤眼方”；卷十二《养性》中的“服昌蒲方”、“耆婆汤——主大虚冷风羸弱无颜色方”；卷十七《中风下》中的“硫黄煎——主脚弱连屈虚冷方”；卷十九《杂病中》中的“酥蜜煎——主消渴方”、“羊髓煎——主消渴口干濡咽方”、“酥蜜煎——主诸渴方”；卷二一《万病》中的“阿加陀药——主诸种病及将息服法久服益人神色无诸病方”、“阿魏雷丸散方”、“苦参消石酒方”、“大白膏方”、“大黑膏方”、“浸汤方”、“天真百畏丸”、“治十种大癞方”、“治癞病神验方”；卷二二《飞炼》中的“耆婆大士治人五脏六腑内万病及补益长年不老方”等，均属来自印度的方剂。其中的“服昌蒲方”，孙思邈则明确记载为“天竺摩揭陀国王舍城邑陀寺三藏法师跋摩米帝以大业八年与突厥使主，至武德六年七月二十三日为洛州大德护法师、净土寺主矩师笔译出”。此位“矩师”即唐初的行矩法师。“苦参消石酒方”所附“浸酒法”的来源则是，“此方出《耆婆医方论·治疾风品法》中”。《千金翼方》中不仅保留了不少来自印度的药方，而且使用阿魏、雷丸等印度药物的方剂数量更多，尤其是熏衣等类的香药方。



《千金翼方》封面

《千金翼方》还收录了印度带密教色彩的医用咒语，如卷十三《辟谷》中的“却鬼咒法”和卷三十《禁经下》的“禁令家和法”等。说明孙思邈对印度医学与宗教知识的吸收是多方面的。不过，孙思邈笔下的耆婆医药方虽有印度医学的源头因素，但已经不是纯粹的印度医药方，其中加入了大量的中医以及道家医学的成分，表现了唐代中印医学相融合的趋势。

（陈明）

Waitai Miyaofang

《外台秘要方》 *Arcane Essentials from the Imperial Library* 中国唐代由文献辑录而成的综合性医书。王焘于天宝十一载（752）辑成。又称《外台秘要》。书中保存了不少来自印度古代医学和佛教的知识，体现了盛唐之前印度医学在中国的影响。


唐王燾先生外臺秘要方第一卷
宋朝散大夫守光祿卿直秘閣判登聞簡院上護軍臣林億等 上進
中憲大夫徽州府知府當湖玉井陸錫明校閱
新安後學程衍道敬通父訂梓
諸論傷寒八家合一十六首
陰陽大論云春氣溫和夏氣暑熱秋氣清涼冬氣凜冽此
則四時正氣之序也冬時嚴寒萬類深藏君子周密則不
傷於寒觸冒之者乃名傷寒耳其傷於四時之氣皆能為
病以傷寒為毒者以其最成殺厲之氣也中而即病者名
曰傷寒不即病者寒毒藏於肌膚中至春變為溫病至夏
外臺秘要 一卷 一

《外台秘要方》书影

《外台秘要方》40卷，共1 104门，均先论后方，以隋代巢元方编撰的《诸病源候论》为经，以唐代孙思邈《千金要方》等方书为纬，载方6 000余首，分门别类，内容宏富。全书援引大量古方典籍和时人著述，“上自神农，下及唐世，无不采摭”。《外台秘要方》“博存古方，论不偏守”，其“尾注同书、藉存古籍”之法，比起《备急千金要方》、《千金翼方》要引而有据。由于保存大量唐以前医学文献，且标明引书出处，所以勾勒出比较清晰的汉唐医学发展脉络。该书是研究唐以前医学的一部重要参考书。北宋治平二年（1065），《外台秘要方》曾经校正医书局校刻。明崇祯十三年（1640），又经程衍道校正重刻。清代陆心源有《外台秘要校补》。日本则有静嘉堂文库宋刊本影印问世。高文铸校注的《外台秘要方》是目前较通用的校注本。

王焘利用弘文馆图籍方书之便，博

采古今方论，《外台秘要方》所引诸多方书早已佚散，要了解这些医籍吸收域外文化及其转化的情况，唯依赖此书。《外台秘要方》摘录了许多外来医学知识，其卷二十一所引《天竺经论眼序一首》最为重要，它是初唐至盛唐时一位俗姓谢的陇上道人所撰。谢道人的知识是在齐州（今山东济南）从西国胡僧那里接受的。《天竺经论眼》是印度眼科医学知识的缩影，包含佛教"四大成身"理论和治疗白内障的金针拨障术，不仅对了解印度眼科知识在唐代的传播有重要的史料价值，而且在后世的眼科医疗实践中有重要的临床价值。《外台秘要方》所引《近效方》多处，基本上是初唐至盛唐时期的有效验方。其中的"婆罗门僧疗大风疾，并压丹石热毒、热风、手脚不随方"，"本是婆罗门方"的"莲子草膏"，以及属于"西域法"的《崔氏纂要方》中的"疗三、五十年眼赤并胎赤方"，与《许仁则方》中的"秦艽牛乳二味汤"一样，都是唐代传入的外来药方代表。《近效方》中的数个药方使用了呵梨勒、波斯盐绿、婆罗勒、庿药、荜拨等明显的外来药物。《外台秘要方》中所引用的这些药方，大多能在印度生命吠陀典籍或波斯（今伊朗）医籍中找到相关的用法，反映了印度古代医学对唐代中医的影响。

（陈明）

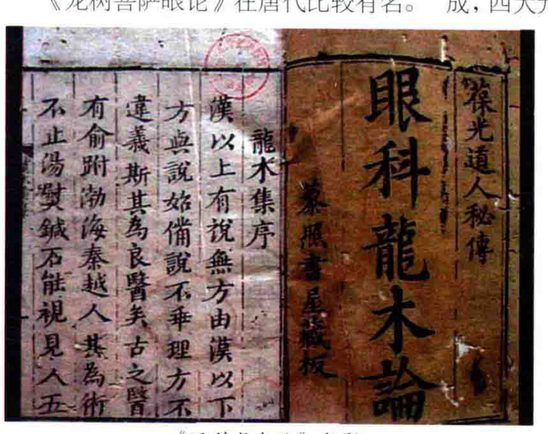
Longshu Pusa Yanlun

《龙树菩萨眼论》 *Bodhisattva Nagarjuna's Treatise on Ophthalmology* 印度中古时期托名龙树菩萨的一部眼科著作。佚名撰。与唐代**王焘**的**《外台秘要方》**中摘录的《天竺经论眼》类似，从其书名看反映了印度古代眼科知识流传到中国的史实。

《龙树菩萨眼论》，即《崇文总目》和《郡斋读书志》等书目中所著录的《龙树眼论》一卷，《郡斋读书志》曰："佛经，龙树大士者，能治眼疾。或假其说，集治七十二种目病之方。"该书记述了眼病的起因及各种眼病的治法，较为详细地说明了针拨白内障的方法。《龙树菩萨眼论》原书已佚，1445年朝鲜金礼蒙编集的《医方类聚》卷六十四、六十五中引用了部分内容。后世亦有托名龙树的《龙树论》、《龙木论》、《秘传眼科龙木总论》等眼科著作。

作为医学家的**龙树**菩萨，与佛教史上的大乘祖师龙树菩萨不是同一人物，其在中国颇有影响。《隋书》卷三十四《经籍志三》中著录数十种印度和西域的医籍名称，包括《龙树菩萨药方》4卷、《龙树菩萨和香法》2卷、《龙树菩萨养性方》1卷。《日本国见在书目录》中列入的汉语医书多是从中国输入，其中署名龙树菩萨的医书有《龙树菩萨和香方》1卷、《龙树菩萨眼经》1卷、《龙树菩萨印法》1卷、《龙树菩萨马鸣菩萨秘法》1卷（沙门善提造，有的版本作沙门菩提造）等，其中可能包括了一些印度医学的成分。这些典籍或是中土僧人，或是外来译经僧，根据印度佛教经文中的一些内容抄录编辑而成的。其中的《龙树菩萨和香方》应即费长房《历代三宝记》卷九、道宣《大唐内典录》卷四著录的"《龙树菩萨和香方》一卷（凡五十法）"，乃梁武帝时中天竺国三藏法师**勒那摩提**译。日本人丹波康赖（912～995）《医心方》卷二十六引《龙树方》两条，但不是和香的法子，而是有关男女相敬爱的巫方。《龙树菩萨和香方》与《隋书·经籍志》中的《龙树菩萨和香法》应该所指相同，且与中土的疑伪经《龙树五明论》卷下所载《服香方法》有关。《龙树菩萨印法》与《龙树五明论》卷下所载《龙树菩萨五明印论》也有关。《日本国见在书目录》中还著录了同类的《龙树并五明论秘要隐法》、《龙树出印法》。

《龙树菩萨眼论》在唐代比较有名。白居易的《眼病》诗中写道："案上漫铺龙树论，盒中虚捻决明丸。人间方药应无益，争得金篦试刮看。"这是《龙树菩萨眼论》中的"金篦术"（针拨白内障）在社会上流传的例证。唐代还有擅长以金篦术治眼病的印度僧人，如刘禹锡的《赠眼医婆罗门僧》中所描述的，"师有金篦术，如何为发蒙"。2012年，印度学者V.J.德士潘德与中国香港学者范家伟，在香港城市大学中国文化中心合作出版了《龙树与中世纪中国眼科学》一书，将古代汉语文献中的龙树眼科论述译成英文，是当代中印医学交流的又一佳例。



《眼科龙木论》书影

（陈明）

Foyi Jing

《佛医经》 *Sutra of Buddhist Medicine* 印度古代讲述医学知识的佛经。全称《佛说佛医经》，又称《佛医王经》、《佛说医经》等。共1卷。译者为中国三国时期入吴的天竺沙门竺律炎、月支沙门支越。该经对中国古代医学理论有过影响。

《佛医经》的内容比较简略，宝唱、智昇等古代的佛教目录学者认为，该经不是一部完整的佛经，而是从篇幅比较大的某部佛经中摘译而成，属"略出"类佛经。《佛医经》主要从佛教义理的角度，阐述印度古代佛教医学的基本理论，其中包括了四大（地、水、火、风）不调、四百四病、四季的疾病与饮食、得病十因缘、寿命横尽九因缘、四种饭、不食肉六因缘、食多五罪、诸种苦痛等学说，体现了印度原始佛教对身心保健与疾病防护的基本看法。该经认为，人体是由地、水、火、风4种元素和合而成，四大元素失去平衡，人体就会生病，而季节变化，饮食失节，不良的心理状态和生活习惯，通过四大元素的消长而使人体内在机制失衡，导致疾病。该经的核心理论四大不调、四百四病等学说，对中国古代的生命医疗观有一定的影响。有学者认为，《佛医经》中含有阴阳五行、道教养生的内容，是抄袭道教的伪经。这一观点是不准确的。

（陈明）

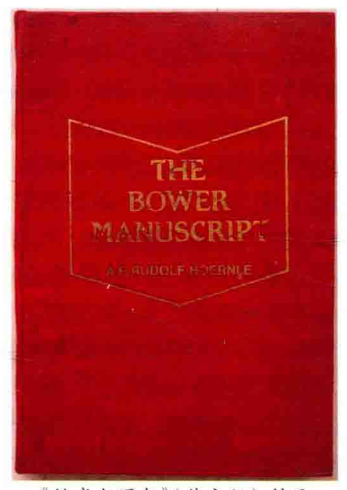
Baowei' er Xieben

《鲍威尔写本》 *The Bower Manuscript* 中国新疆库车出土的6世纪梵语写本。现存7个残卷。其中的医学内容代表了印度古代医学的成就，对中国医学有一定的影响。

该写本于清光绪十五年（1889）出自新疆库车附近的一个古代遗址之中，次年被英军中尉H.鲍威尔得到。写卷无题，学界习惯称之为《鲍威尔写本》。原写本后由英国牛津大学鲍德利图书馆收藏。A.F.霍恩雷（1841～1918）前后共用20多年对其进行研究，出版了3册有关的图版、转写、翻译与注释。



《鲍威尔写本》 现藏英国牛津大学鲍德利图书馆



《鲍威尔写本》（英文版）封面

《鲍威尔写本》源自克什米尔，写在贝叶形状的桦树皮上，所用的语言主要是梵语，字体为笈多字体，大约抄写于印度笈多王朝（约320～约550）晚期，即6世纪初或者中期。可能由传播印度文化的佛教徒带到新疆。写本最重要的内容是其医学部分。这是现存最早的印度梵语医学史料之一。其医学部分共有3个写卷：第一个写卷是残卷，无题，共存5叶，计132颂。它从一个配药小册子开始，主要讲述大蒜的神奇药用。之后是另一个小型的药理书，包括强调消化能力、获取良好记忆力的方法，有关制药学的说明，各类药方，治疗各种眼病的方法，膏药贴在脸上的用法，眼药水，治脱发与乌发等办法，以及杂说治咳嗽和其他疾病。第二个写卷开篇题为《精髓》，共存32叶，计1 119颂。这是一册实用性的方书，选取当时的各种医书中仙人们有效的药方精粹部分编写而成，涉及内科的各个方面，可能属于印度古代"如火"和"昆卢"之外的另一派医学传统。《精髓》原为16章，现存14章，具体论述药酥、药油剂、灌肠剂、补药、药粥、春药、洗眼剂、洗发剂、诃黎勒、五灵脂和白花丹根的使用，甚至还有儿科、孕妇、求子和长年方等药方。第三个写卷是一部古代医书或者处方集的残本。现存4叶，计72颂。内容编排次序混乱，依次涉及的药物形态是：油剂、散剂、涂抹剂、酥剂、丸剂、糖浆剂。《鲍威尔写本》已经有了印度生命吠陀医学的基本框架，比如三液的理论、消化的作用、疾病术语以及药物配制的多样性等。

《鲍威尔写本》有明显的佛教色彩，可能是佛教僧人或信徒编纂。医学部分记录了许多古代名医的名字和药方，使人们对印度医学的成就有更直观的认识；保存一些印度古代民俗史料，可以探讨民间生活与医学治疗的民俗意义；对研究中国古代域外医学的关系并进行比较研究有重要作用。

写本的第四、第五个写卷内容与名为《骰素苦行》的手册相关，是通过掷骰子而预知某人未来的一种占术。第四个写卷有完整的64种掷法，第五个写卷是掷法手册残卷。第六、第七个写卷合起来是一部陀罗尼经文，内容包括救助被蛇和其他邪魔伤害所用的咒语。其经名为《大孔雀明王经》。

由《鲍威尔写本》开始，古代写本的发现直接影响了A.斯坦因，使其1900年首次进行西域探险，从而引发了一次国际性的西域考古探险浪潮，而东、西方大规模的西域考察、探险以及搜集文物的高潮，最终使敦煌学、吐鲁番学成为20世纪的国际显学分支。

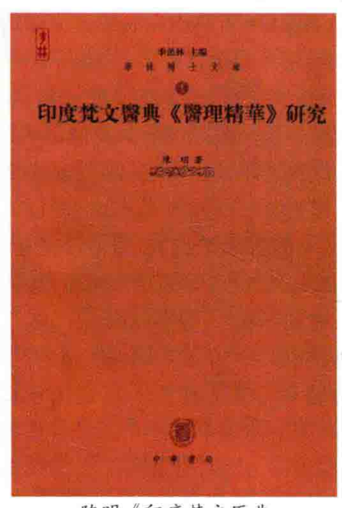
（陈明）

Yili Jinghua

《医理精华》 *Siddhasara* 印度7世纪中期的一部主要讲述临床知识的重要古典医学著作。作者为拉维笈多。该书有几种中国西北古代地方语言的译本和当代汉译本，是印度古代生命吠陀医学向东流传的代表著作之一。

该书是一部医方选集，它从数部医书中精选出有效的良方。该书以病症为纲，各章配以相应的医方，编为31章。前4章主要涉及印度医学的传统理论，第2、第3章列举药物的性能，内容与传统中医的本草学著作类似。第5～30章，以不同的病症为单位，论述病症的病因、分类及治病的药方。第31章是对医疗方法的补充说明。该书呈现出一部完整的医学著作的形态，涉及了内外诸科、儿科、妇科等多方面的疾病治疗。

该书的贡献在于它独特的编排方式，其结构在印度医学史上可以说是一个转折点。该书成书之前的内科专著《遮罗迦本集》、外科专著《妙闻本集》、内外科并重的《八支心要方本集》等，多分为六部、八支，都是按照印度生命吠陀医学的传统分类"八支"体系来安排医书的内容。该书成书之后，摩陀婆迦罗的《摩陀婆医经》（或译《摩陀婆病理经》）没有分部，只是由70章组成，每一章主要论述一种疾病的多种医方疗



陈明《印度梵文医典〈医理精华〉研究》封面

法，其次序就成了后世印度医典的编辑标准。

《医理精华》保存了许多有价值的临床医方。但从印度古代医学文化向外传播与交流的角度来看，其意义更为重要。该书于9世纪译成藏文，10世纪译成于阗文，在13世纪前译成回鹘文。其部分内容约在9世纪末或10世纪初传入阿拉伯。于阗文译本（编号为Ch.ii 002，另一种编号为P.2892v）出自中国甘肃敦煌莫高窟藏经洞，是现存篇幅最长的于阗文写卷。与印度传世的梵文本《医理精华》相比，于阗文译本和藏文译本中有不少的添加成分，可能是对原著的解释，也有可能将西域其他医籍或者当地的一些知识加入进去。

该书中既有与中国新疆库车出土的6世纪医学写本《鲍威尔写本》中相同的药方，也有与敦煌藏经洞同时出土的梵文、于阗文双语医典《耆婆书》中相同的药方，还有与新疆吐鲁番本回鹘文《杂病医疗百方》、西藏传世的《四部医典》及汉文医药文书中相同的用药方法。甚至现存最早的西域佉卢文残药方之一“达子香叶散方”，亦见于《医理精华》之中。《医理精华》和《鲍威尔写本》一样，是在西域地区胡语文化圈中流传的，“达子香叶散方”就是一个非常明显的例证。《医理精华》和其他印度医书对中古时期西域地区的医学起到了极大的丰富作用，并使之染上了较明显的印度医学色彩。

（陈明）

Qipo Shu

《耆婆书》 *Jivaka Pustaka* 印度古典医学著作。中国甘肃敦煌藏经洞出土了中古于阗文、梵文双语文本。该出土文本是英籍考古学家A. 斯坦因从敦煌所获，后入藏英国伦敦印度事务部图书馆（现已并入不列颠图书馆东方与印度事务部收藏品部，原编号为Ch.ii 003，新编号为IOL Khot 87-110）。《耆婆书》反映了印度生命吠陀医学对中国新疆地区医学的影响。

《耆婆书》以“成就吧”一词为标志，包含了至少4个部分的医学文献，带有医方精选集的特点。该书现存91种药方，分为阿伽陀药方、酥药方、油药方、药散方等。它按照药剂的不同形态来安排药方，未涉及医学理论。《耆婆书》的梵文本是原文本，于阗文本是梵文本的翻译文本，但二者不能完全对应，时有缺漏。

《耆婆书》是印度医学文化的产物，其中的不少药方可以从早期的生命吠陀文献中找出其来源；它也是于阗（今新疆和田）向印度医学学习的一个例子。于阗译者在翻译过程中，将自己医疗实践中的原创或者当地的医学知识纳入译本之中，增添了“创造性成分”。于阗文本的《耆婆书》不是对梵文原本的忠实翻译，变化主要有：药方有多出的功能，药方换用了药物，药方多出了药物，方剂名称数目多于梵文本，药剂形态有不同，对药物集合名词进行了解释，详细描述了药物煎制的过程，采用了本土的剂量单位，提及了“四百四病”等典型的佛教医学术语。《耆婆书》是印度生命吠陀医学与于阗本土医学交融的产物之一。

（陈明）

Zhu Yifang Sui

《诸医方髓》 *Essentials of Prescriptions by Various Medical Texts* 中国新疆吐鲁番交河故城出土的唐代医书。它是一部医方选集，收录了多种医学文书的精髓内容。今存残片。现藏德国柏林国家博物馆东方部（编号为Ch.3725v）。该残片保留了印度佛教知识被吸收到中国汉语医学文献中的具体痕迹。

该残片的正面是《耆婆五脏论》，其内容与背面的《诸医方髓》无关。《诸医方髓》一名，未见于历代古医籍及史志书目。残片共6行，是《诸医方髓》的卷首序言，可以视为宽泛意义上的佛教医学的引子。首题“诸医方髓一卷”，其余5行的内容为描述佛教的创世神话天地初立时的情形，天人无异，众生福重，随身光明，饥餐林藤、地味、自然粳米，众生受五欲乐，君王有道，无有诤事，众生不识生老病死。此为佛教创世神话的开端，与《中阿含经》（卷三十九）、《佛说白衣金幢二婆罗门缘起经》（卷中）、《立世阿毗昙论》、《顺正理论》等经文中的创世神话内容相似。

《诸医方髓》的书名与《隋书·经籍志》中的《西域名医所集要方》名称



《诸医方髓》残片 吐鲁番出土

含义相近，暗示了文献自身的性质。其内容是从前代（或同时代）的医学著作抄录或汇编而来。实际上，不论是“方髓”还是“集要方”都可当作7世纪印度医学名著《八支集要方》书名中samgraha一词的准确对译。《诸医方髓》、《西域名医所集要方》与《八支集要方》，三者有类似的性质，反映了西域与印度医学之间的密切联系，以及印度医学文本的传译及其对中医学的影响。

（陈明）

boli

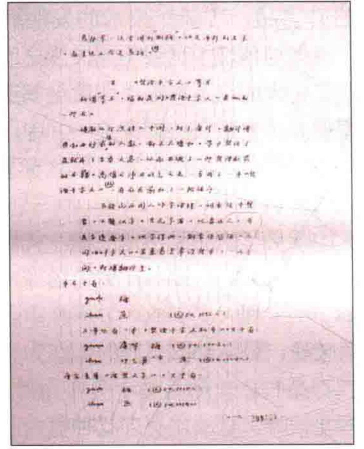
玻璃 glass 一种由石英石烧制成的透明物。可用以制作镜子及工艺品。其烧制技术最初由印度传来，古译琉璃或吠琉璃等。见中印科技交流。

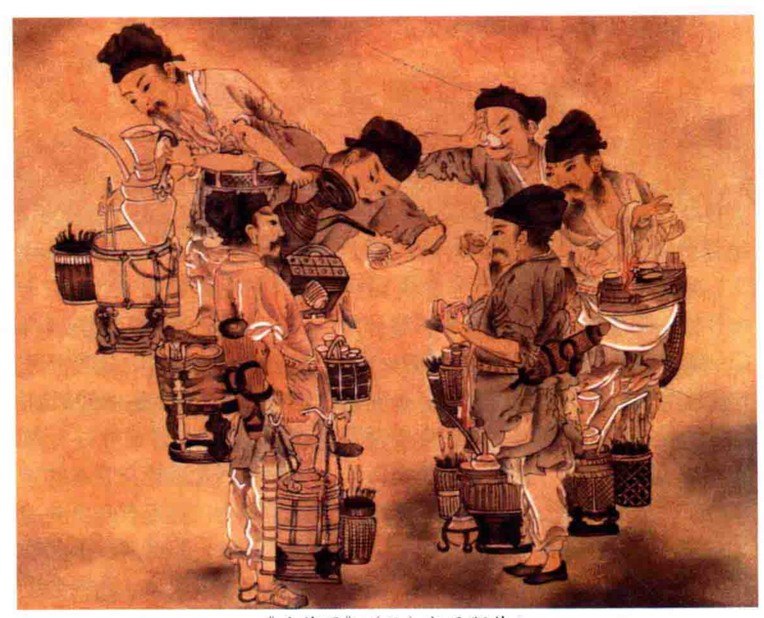
zhitang

制糖 sugar making 糖是人们日常生活的必需品，其制作技术的发明和提高，典型地体现了世界不同民族之间在物质文化上的交互影响。印度是制造和应用糖品历史最久的国家之一。中印两国近为邻邦，在制糖技术上彼此有千年以上的密切交流。

中国最早的甜品不是蔗糖。从周代到南北朝时期的主要甜品饴、饧等，都由米、小麦和大麦制成。甘蔗在中国的培植较晚，是从外国引种的，作为名贵的作物品种，长期不见于寻常百姓家。到南北朝时，甘蔗才有广泛种植，但就地域来说，也还仅限于南方。关于甘蔗

的原产地曾有多种假定，其中原生于印度即为一说。有学者举出了语言学上的证据，比如：中部孟加拉古称Gauda，而派生出该字的guda意义为“糖”；印度远古有甘蔗族，其名Iksvaku源自iksu（甘蔗）。此外，印度种植甘蔗的历史很长，其孟加拉地区也有着适合各种植物生长的地理条件。所有这些，都使前述观点获得了较多的支持。中国蔗糖的产生时间当在三国至唐之间的某一时期，更有可能是在南北朝时期。鉴于制糖技术相对落后，需要向邻国学习，唐太宗在其统治时期曾遣使印度学习熬糖法。据《新唐书》卷二二一称：“摩揭它，一称摩伽陀，本中天竺属国……王居……波吒釐子城，北濒殑伽河。贞观二十一年始遣使者自通于天子，献波罗树，树类白杨。太宗遣使取熬糖法……”《续高僧传》卷四亦称：“（唐太宗）又勅王玄策等二十余人……并就菩提寺僧召石蜜匠。乃遣匠二人，僧八人，俱到东夏。寻敕往越州（今浙江绍兴）就甘蔗造之，皆得成就。”此处石蜜即为白砂糖。经过学习，中国人的制糖技术有了明显提高。另外，宋代王灼《糖霜谱》等书皆载有唐代邹和尚传授制糖法的传说故事。明代宋应星《天工开物》援引该故事称：“凡蔗中国古来不知造糖。唐大历间，西僧邹和尚游蜀中遂宁，始传其法。今蜀中种盛，亦自西域渐来也。”明确指出了蔗糖制造的西域渊源。更具实证意义的是20世纪初出土的一张写有制糖方法的汉文敦煌残卷，其中提到高质糖品“煞割令”的制造法。“煞割令”一词经季羡林推断，即梵文sarkara的汉文音译，意为砂糖。该词的出现，充分表明了印度制糖法在古代中国的传播和影响。


季羡林《蔗糖史》手稿


《斗茶图》（元）赵孟頫作

中国在学习了优良制糖法后，经过历代工匠的努力，在包括白糖脱色法在内的若干技术方面，取得了长足进步。从《闽书南产志》、《物理小识》等众多典籍中可知，至迟在明代以前中国已能大规模生产精良的白糖。印度资料表明，在一部16世纪医书《明解集》中，出现了两种早先未见的糖名，即puspasita和sitopala，名中皆有sita即“白”字。而前者在孟加拉又称padma-cini和phul-cini。cini意为“中国的”。此类语言材料表明，早在16世纪以前，中国白糖及其制法已经从中国传入印度。中印两国在制糖法上互相学习，彼此交流，共同促进了世界蔗糖制造技术的发展。

（葛维钧）

zaozhi

造纸 paper making 制作纸张的技术。由中国人发明于汉代。见**中印科技交流**。

bintie

镔铁 wrought iron 一种精炼的铁。其硬度很高。见**中印科技交流**。

chaye zhongzhi

茶叶种植 tea cultivation 长期以来，在印度阿萨姆和东北部的丘陵地区，人们一直在种植当地的土生茶树，而用茶树的叶子泡水喝，也一直是当地人习以为常的做法。然而，引进中国茶树，采用中国的茶叶栽培和加工方法，在印度进行有组织的茶叶种植，却是从19世纪开始的。鉴于英国须从中国购买巨量茶叶，英国人非常急于找到一种在自己的帝国范围内种植茶叶的办法。英国植物学家发现，有一种茶树在阿萨姆生长茂盛。他们于是认定，阿萨姆和北孟加拉的丘陵，是种植茶叶的适宜地区。在英国专使马嘎尔尼勋爵1793年访华期间，茶树从中国走私至印度，但这些茶树未能茁壮生长起来。英国东印度公司最初并不愿从中国走私茶树，以削减自己在中国的茶叶贸易。然而，随着其贸易垄断地位在1833年终结，再加上在印度施政面临财政困难，英国东印度公司于是开始积极鼓励在印度种植茶叶。为此，1834年成立了一个茶叶委员会，并派G. J. 戈登前往中国。除获得中国茶籽和茶树苗外，还负有招募中国茶叶种植者并劝说他们前往印度的任务。在这项冒险性的商业活动中，他们面临重重困难，因为中国的茶叶种植者本身并不愿移居国外。随后，他们转而致力于在槟榔屿和新加坡招募华工。共约300名华人来到阿萨姆从事茶叶种植。第一个华人茶叶种植者于1832年来到阿萨姆，在楚布瓦茶园工作。由华人种植者在印度生产的茶叶，于1838年首次出口英国。阿萨姆茶叶公


茶史編目 二卷終
雜錄
誌地

茶史卷一
八十老人劉源長介祉父著
男謙吉 辑
茶之原始
茶者南方之嘉木也一尺二尺乃至數十尺其巴山峽川有兩人合抱者伐而掇之其樹如瓜蘆葉如梔子花如白薔薇實如栟櫚蒂如丁香根如胡桃
茶之名一曰茶二曰檟三曰蔎四曰茗五曰荈

《茶史编目》书影

司1839年成立。随着沃德式气密箱的发明，将成千上万的中国茶树苗经香港海运至加尔各答。

英国人对茶叶种植流程有两项革新。其一，在茶园里进行大规模种植。其二，茶叶加工机械化，包括茶叶的萎凋、揉捻、粉碎、烘干和筛分等工序。加上新的种植和采摘方法的引进，使印度和锡兰（今斯里兰卡）的茶叶产业得以稳步发展。锡兰茶叶种植的引进路线与印度相似。种植园栽培法可在雇用大量非熟练劳工的情况下进行，而这样的劳工在印度本土即可找到，因而实际上就不必再依赖中国的茶农。1866～1870年，中国对英国出口茶叶的份额占英国茶叶进口总额的91.4%，而在随后的数十年间，这一比例持续递减，到1905年仅占4%，因为英国的大部分茶叶已改从印度和锡兰进口。到19世纪80年代，印度的茶园种植者也逐步认识到，与早年使用的以中国茶籽和茶树苗为本培育的杂交茶树相比，本土茶树品种更适于种植。

（玛妲玉撰　刘文亮译）

Qimin Yaoshu

《齐民要术》 *Qimin Yaoshu* 中国南北朝时期的一部重要的综合性农书。是中国古代“四大农书”之一，也是世界农学史上最早且最有系统的重要专著。作者为东魏贾思勰，成书约为533～544年。该书记录一些来自域外（包括印度）的农作物或者相关知识，是了解中外农学知识交流的重要史籍。

《齐民要术》共10卷、92篇，论述了菜蔬、农作物、农艺、园艺、造林、畜牧、酿造、配种、救荒等农林牧副渔的综合内容，堪称中国古代百科全书之一，影响深远。其卷十为“五谷、果瓜、菜茹非中国物产者”，记载热带、亚热带植物100余种，野生可食植物60余种，包括**胡瓜**（黄瓜）、胡荽、胡葱、胡蒜、胡桃、胡芹（马芹子）、**苜蓿**、葡萄等品种。《齐民要术》卷十摘录《西域诸国志》中关于天竺麦子的生长时节，即“天竺十一月六日为冬至，则麦秀。十二月十六日为腊，则麦熟”。《齐民要术》还引用《嵩山记》中有关思惟树（贝多）的记载，此树即天竺的无花果，属**菩提树**，学名Ficus Religiosa。《齐民要术》中关于**娑罗树**、来自斯调国（今斯里兰卡）的摩厨树等史料，对研究中国和南亚的作物栽培史有一定的价值。《齐民要术》还收录了一些外来物种的用法。该书卷七引用《博物志》“胡椒酒法”，用五升好春酒、一两干姜和七十枚**胡椒**，捣成末后，与五枚安石榴榨取的汁相混合，火暖取温，冷热可饮。


《齐民要术》书影

这种胡人配制的“荜拨酒”，就是印度本土常见的长胡椒药酒，有疗病之效。《齐民要术》记载的多种用胡椒、干姜、鸡舌香、荜拨等辛香之物配制的和酒法，是印度古代药酒法东传的见证。

（陈明）

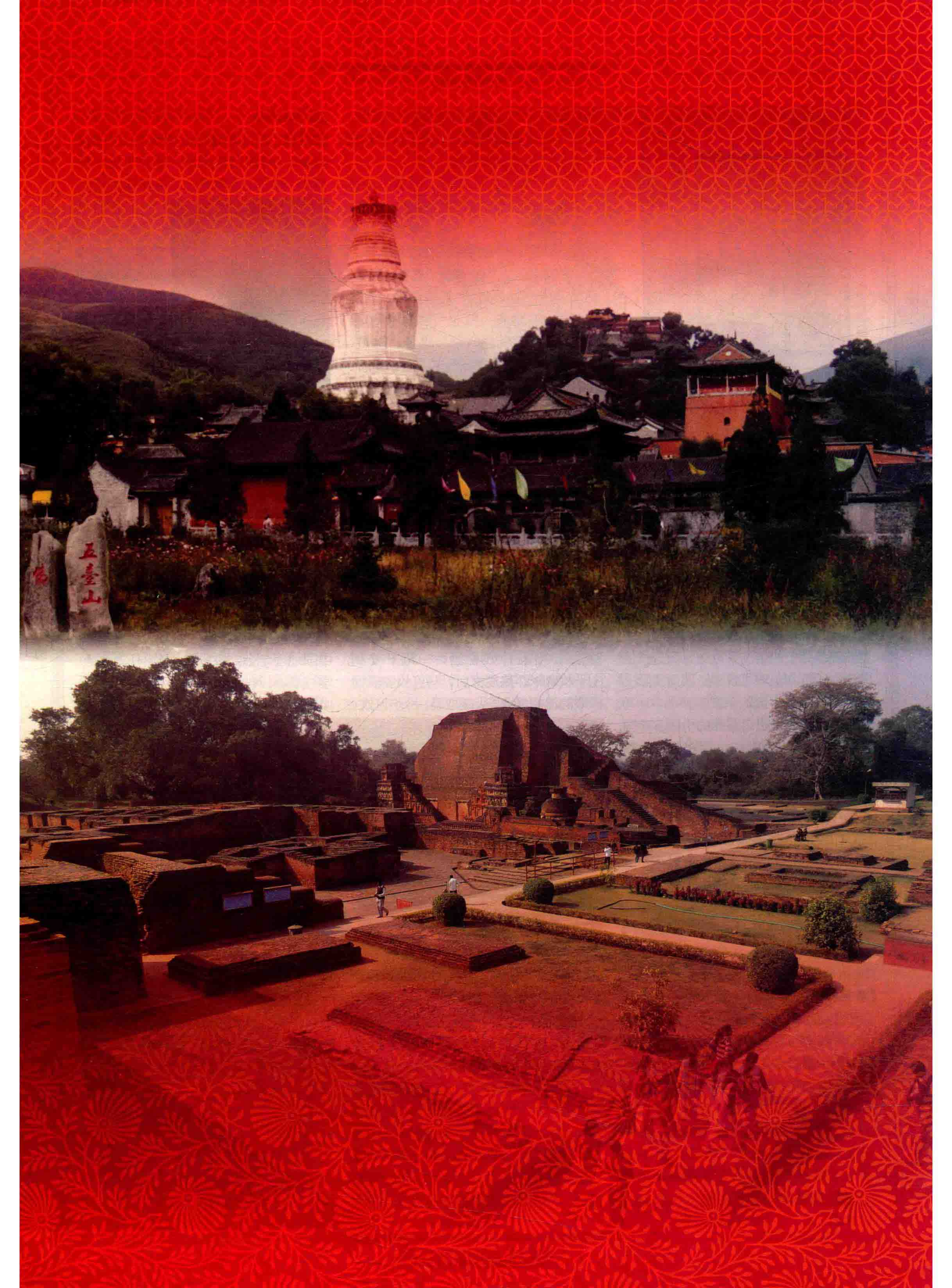
Zhu Kezhen

竺可桢 Zhu Kezhen（1890.03.07～1974.02.07） 中国气象学家、地理学家、教育家。中国科学院院士。在中印文化交流中起过一定的作用。字藕舫，浙江绍兴东关镇（今属上虞）人。1908年入上海复旦公学。1910年公费留美，入伊利诺伊大学农学院学习，1913年获农学学士学位。后入哈佛大学研究院地理系学习气象学，1918年获博士学位，同年回国。1927年任国立东南大学地学系主任。1928年任中央研究院气象研究所所长。先后执教于武昌高等师范学校、国立东南大学和国立中央大学，参与创立中国地理学会。1936年4月出任浙江大学校长，1948年当选中央研究院院士。中华人民共和国建立后，历任中国科学院副院长、中国科学技术协会副主席、中国气象学会理事长及名誉理事长、中国地理学会理事长等职。



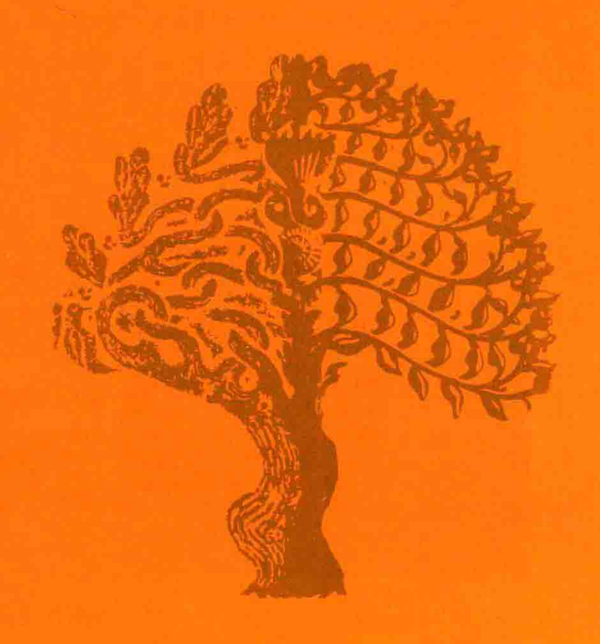
发表《东南季风与中国之雨量》一文，引证晋代高僧**法显**经海路前往印度的史料，比较了印度季风与东南亚季风的异同点。在《二十八宿起源之时代与地点》中比较了中国与印度星宿的异同，指出中国与印度的二十八宿同源，而中国二十八宿产生于商周时期。1946年11月访问印度加尔各答，参观了印度国际大学与加尔各答大学，受到**谭云山**、**周达甫**等人的接待。

（刘磊）


五臺山

中印佛教交流

China-India Buddhist Contacts

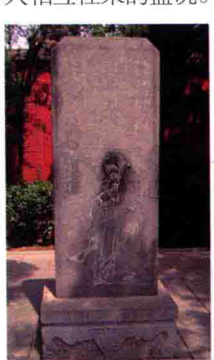


Zhong–Yin Fojiao jiaoliu

中印佛教交流 An Overview of China-India Buddhist Contacts 佛教是古代中印文化交流的纽带，也是古代中印民间交往的重要潮流。佛教起源于印度，却在中国得到发展繁荣，并演变为中国文化的一个重要组成部分。它长期影响着中国人民的思想和行为，至今仍在发挥作用。中印两国的佛教文化交流是双向的，但以印度佛教输入中国为主，中国传统文化也曾借助佛教不同程度地传入印度。印度佛教先后在中国内地、云南及西藏得以传播。佛教影响了中国的文学艺术、建筑、语法、音韵学等的发展。中印佛教交流可大致分为以下6个时期。

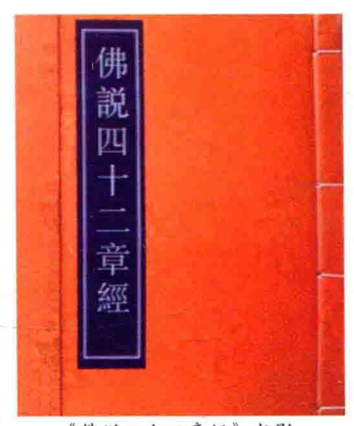
公元前 印度佛教在公元前已经传入今中国新疆一带，这在近代以来的考古发掘中已经得到证明。公元前，已经有许多印度移民来到于阗（今新疆和田）地区，并将佛教信仰带到那里。这是印度佛教传入中国内地的前奏。

1～6世纪 1世纪，印度佛教传入中国内地。相传汉永平七年（公元64），明帝（公元57～75年在位）在洛阳宫梦到一位神人，身带日光飞到宫殿前面。次日，询问众臣。大臣傅毅说明帝所梦之神即天竺的神，名曰佛。明帝听罢，决定派遣使者蔡愔和秦景前往天竺。使者在大月氏国（今阿富汗中西部）遇到印度高僧摄摩腾和竺法兰，与他们一起用白马驮着佛经和佛像回到洛阳。4年后，明帝下令在都城洛阳建造白马寺，供养佛像与两位高僧。摄摩腾和竺法兰在洛阳译出了传到中国内地的第一部佛经《四十二章经》。摄摩腾和竺法兰开中印两国佛教交流的先河。这一时期，丝绸之路上出现了中印两国佛教僧人相互往来的盛况。中国最早去印度取



摄摩腾碑　竺法兰碑

中国河南洛阳白马寺



《佛说四十二章经》书影

经求法的是高僧法显。他以60岁的高龄结伴出国，沿途涉流沙，过天险，舍生忘死，终于到达印度。他在印度参谒佛教遗址，求学写经，并记下了当时印度的社会情况，写出《佛国记》（又名《法显传》）一书，为后人留下了宝贵的历史资料。鸠摩罗什生于龟兹（今新疆库车一带），曾到印度学习，返回后辗转到达汉地，致力于传译佛教经典，获得巨大成功。两晋南北朝时期，到印度求法的僧人还有宝云、智严、智猛、昙无竭等。其中，北朝佛教僧人昙无竭曾率领25人的团队，于刘宋永初元年（420）携带幡盖等供养资具西行，途中先后有20人献身，其余人访问了印度诸地，将后来在中国流行的观音信仰带回中国。此外，北魏沙门道药、崇立寺沙门惠生和敦煌人宋云，在朝廷的资助下游历了北印度和中印度诸国。北齐沙门宝暹、道邃、僧昙、智周、僧威、法宝、智昭、僧律等组成的10人团队，历时7年在印度求法，巡礼圣迹。这些高僧西行取经为印度佛教在中国大地扎根立足作出了不可磨灭的贡献。他们不畏艰苦、舍生忘死追求真理的精神也为后来者作出了榜样。

这一时期，除中国高僧前往印度求法取经外，还有更多的印度和西域高僧来到中国。天竺僧耆域于西晋期间（265～317）从海路到达广州、襄阳等地，又在洛阳为人医病。东晋时期（317～420），来华天竺僧渐多。僧伽跋澄、僧伽提婆、卑摩罗叉、佛驮什、求那跋摩、昙摩蜜多、昙摩蜱、佛陀耶舍、昙摩流支、菩提流支、昙摩掘多、昙无谶、竺难提、僧伽跋摩、僧伽罗多哆、勒那摩提、求那跋陀罗、求那毗地、僧伽斯那、摩伽陀耶舍、佛陀扇多、毗目智仙、般若流支、那连提黎耶舍、阇那耶舍、阇若那跋达啰、阇那崛多、耶舍崛多、真谛等人，或经陆路，或由海上，到达中国长安、洛阳、广州、金陵（今江苏南京）等地。他们携来众多经典，与中国僧人合作译写，使之流布，同时收徒解惑，探讨佛教义理。

东汉时期已经开始的译经活动，到魏晋南北朝时期更加繁荣。在北方长安、洛阳和南方的金陵等地都建立了不同规模的译场。竺法护、鸠摩罗什、法显、真谛等人都是当时著名的译经家。他们译出了大量经典，推动了佛教译经运动的发展。



中国山东青岛法显崂山登陆纪念碑

在中印两国僧人的合作下，佛教在中国广为流行。大小乘思想相继传入，戒律逐步完备，进而出现了以不同佛学理论为特点的地论学派、摄论学派、三论学派等佛教学派。同时，佛教作为外来思想体系，对中国传统的思想观念产生了巨大的影响。印度佛教传入之前，中国传统思想注重的是人伦道德，对生命的终极意义思考较少。印度佛教传入之后，其对人生与生命的认识引起中国人的关注，而众多佛教信徒则接受了人生是苦、离苦得乐的四谛八正道之解脱理论。此外，在佛教的影响下，中国本土的道教得到迅速发展，而在士大夫阶层中则一度出现高谈阔论之风，促成了

魏晋玄学的诞生。

佛教的发展也推动了中国文学、艺术的发展。魏晋南北朝时期流行的志怪小说是在佛教的影响下出现的文学样式。佛寺、佛塔大量出现，其中有些模仿了印度的建筑风格。这一时期石窟寺的建筑更能反映印度的影响。新疆拜城克孜尔石窟壁画，绘有佛传及佛本生故事。在其第76窟“魔女诱惑”图里，中央的**释迦牟尼**为身体羸瘦的苦修形像，与犍陀罗雕像十分相似。这一时期，中国也出现了一些以绘制佛画而负盛名的绘画大师。如东晋画家顾恺之，擅以佛教题材作画，曾在建康（今江苏南京）瓦棺寺绘制佛教壁画《维摩诘》。



玄奘像　中国陕西铜川玉华宫

6～10世纪　隋唐时期是中印佛教交流的高峰，两国的僧人来往也达到了高潮。**玄奘**大师是这一时期最著名和最有成就的僧人，他于唐贞观三年（629）由长安西行，到中印度最高学府**那烂陀寺**师从硕德戒贤学习，精研《瑜伽》及大小乘诸论，撰写《会宗论》和《制恶见论》等佛学论文。因学业优秀，被奉为寺中十大德之一。又参加了印度**戒日王**召集的曲女城辩论大会，在会上辩赢外道，被大乘佛教徒尊为“大乘天”，被小乘信徒尊为“解脱天”。回国后，玄奘奉唐太宗之命，将老子的《道德经》译成梵文。他还将身历和耳闻的印度及西域138国的史地、社会、宗教等情况，

玄奘、义净西行路线

玄奘西行及巡游路线
玄奘回程路线
义净西行路线

0　340　760km



鸠摩罗什雕像　中国新疆拜城克孜尔石窟

写成《大唐西域记》12卷。继玄奘之后，义净于唐咸亨二年（671）启程前往印度学习，驻学那烂陀寺10年，带回多部经典，并撰写了《大唐西域求法高僧传》和《南海寄归内法传》，留下了珍贵的史料。除玄奘和义净之外，还有一大批唐代僧人赴印度求法。洛阳沙门慧日、智弘，京兆沙门悟空、末底僧诃、玄会，太州沙门玄照，齐州沙门道希、师鞭，并州（今山西太原）沙门道方、道生，益州沙门明远、义朗、义玄，荆州沙门道琳、无行，襄阳沙门灵运，澧州沙门僧哲，以及乡籍不明的沙门信胄等，都曾去印度留学多年。他们的学习经历丰富了中印两国佛教文化交流的内容，也使中国人对印度的佛教文化及历史有了更加深入的了解。

这一时期，也是印度僧人来华的高峰。天竺僧达摩般若、那连提黎耶舍受到朝廷礼遇；毗尼多流支受中国禅宗三祖僧璨的传授；达摩笈多、阇那崛多主持了隋代的译场；波罗颇迦罗蜜多罗、阿地瞿多和阿难律木叉等在中国翻译佛经。法长携带天竺僧智光、慧天致玄奘的书信和礼物来到长安，受到玄奘的馈赠；地婆诃罗、慧智、佛陀波利、阿你真那、菩提流志、僧伽梵达摩、牟尼室利、尸罗跋陀罗、菩提仙那、金俱吒等人来华除译经之外，还将印度佛教的观音信仰、文殊信仰等介绍到中国，并带来印度佛教最新的密教典籍。

唐开元年间，来华的印度密宗传人“开元三大士”善无畏、金刚智和不空金刚影响巨大。他们来到长安传播印度佛教新思潮，朝野重视，上下礼敬。特别是不空金刚在中国弘传密教，达于宫廷，曾为皇帝灌顶，地位显赫。由于三大士的推动，中国密教盛行，密宗建立。不空金刚也被朝廷加封进爵。

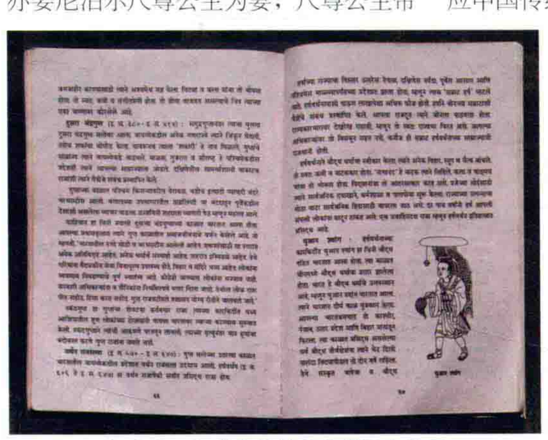
唐代佛教不仅流行于汉地，而且还达及云南南诏和西藏等地。7世纪中，印度阿吒力师（即阿阇梨）赞陀崛多（一作室利达多）由摩揭陀来到南诏国，传播密教，受到南诏王细奴逻的崇敬，开建五密坛场，弘瑜伽法。赞陀崛多与张子辰、罗逻倚等人组成“南诏七师”，传布阿吒力教，与汉地流传的汉密一时并雄佛教界。梵僧李成眉和弟子禅和子于9世纪由中印度至大理，将观音信仰介绍到南诏国。

西藏地区原来崇奉传统的苯教，吐蕃赞普松赞干布（629～650年在位）派人到锡兰（今斯里兰卡）请来蛇心旃檀的11面观音像，又往印度和尼泊尔交界处请来诃利旃檀的观音像（此像今仍供在西藏拉萨布达拉宫），作为供养修福的对象。松赞干布与唐朝廷结好，迎娶文成公主为妻。文成公主从汉地带来了佛像，汉传佛教传入西藏。松赞干布亦娶尼泊尔尺尊公主为妻，尺尊公主带来了尼泊尔佛像，印度佛教也传入西藏。其时，汉人和尚、藏人僧侣，以及印度和尼泊尔佛教徒通力合作，翻译了一批佛经，修建了佛教寺院。794年，吐蕃赞普赤松德赞（755～797年在位）亲自主持了汉地禅宗僧人摩诃衍与印度密教大师莲花戒的辩论，摩诃衍失败，禅宗退出藏地，印度佛教在藏地开始产生影响。在赤松德赞的支持下，佛教得以发展。他曾派遣大臣前往印度朝礼大菩提寺、那烂陀寺等圣迹，从尼泊尔迎请寂护论师到西藏弘法。印度僧阿难陀也来到西藏，并在与苯教徒的辩论中获胜，巩固了佛教在西藏的地位。藏区建立的第一座寺院桑耶寺，就是模仿印度飞行寺规划设计的。赤松德赞又请来寂护的弟子莲花生大师。在莲花生的带动下，西藏佛教有了进一步发展。同一时期，吐蕃赞普还从印度请来说一切有部持律比丘12人到藏，广度藏人出家受戒，藏地僧团正式建立。最早受戒的七位藏人被称为“七觉士”。吐蕃赞普也派遣贵族子弟和出家人到印度留学，培养译经人才，印度僧人无垢友、佛密等人来到藏区传教，佛教密宗得到弘扬。但在841年吐蕃赞普朗达玛（838～842年在位）开始灭佛，藏传佛教前弘期结束。

隋唐是中国佛教译经的鼎盛时期，在朝廷的支持下，唐玄奘、义净、不空等人领导译场，以完备的译经制度，将绝大部分印度佛教经典译为汉文，总数达到5 000余卷。隋东都上林园翻经馆僧彦琮，应天竺王舍城梵僧的请求，将汉文的《仁寿舍利瑞图经》和《祥瑞录》翻译为梵文，传往天竺。

印度佛教一传入中国，就开始了适应中国传统文化的过程。从开始的依附黄老之学，到逐渐发展强盛，都与中国本土的儒家和道家文化既相契合又相排斥，既影响着中国人民的思想，又改变着自身。到唐代，中国佛教的各大宗派都已确立，而禅宗的建立，则标志着佛教中国化的过程基本完成。从此，佛教文化与儒家文化和道家文化三足鼎立，成为中国文化的重要组成部分。

佛教的交流也带来了科



玄奘像　印度马拉提语小学课本插图

技的交流。天竺僧达摩战涅罗善医方，他在长安向朝廷进献印度医方，并译出《医方本草》、《普遍智藏般若密多罗心经》等若干卷。中印度大菩提寺沙门8人和工匠2人，于唐贞观年间来中国传授造糖技术，用越州（今浙江绍兴一带）的甘蔗制成了石蜜。

这一时期的佛教深刻影响了中国的文学、艺术。中国唐代的小说吸收了佛教的营养，发展出唐传奇小说。同时，佛教徒为宣传佛教，创作了大量的通俗文学作品，其中不仅有王梵志、寒山、拾得等人的通俗诗歌，还有许多被称为变文的故事文学。变文不仅演绎佛经故事，也演绎中国历史故事。唐代，中国的石窟寺建筑得到大规模发展，一批旧有的石窟寺还在进一步开凿，一些新的石窟寺也在这一时期基本完成。寺内的雕塑、绘画都形成了中国自己的风格，龙门石窟大卢舍那佛像是其典型代表。当时涌现出一批擅长佛画的画家，如初唐的尉迟乙僧、阎立德、阎立本，盛唐的吴道子等。吴道子时称“画圣”，所作佛画备受赞赏，其中以《天王送子图》最为著名。与吴道子同门的杨惠之则在雕塑领域独领风骚，被时人誉为“塑圣”。

10世纪～17世纪中叶 宋代，中国佛教已经完成了中国化的进程，印度佛教的大部分经典已经传入中国，并被翻译成汉文、藏文等。而印度佛教此时已经开始没落，主要流行的是大乘佛教密乘的思潮。宋代沿用唐制，开设了国家办的译经院，也曾派遣高僧行勤等157人于乾德四年（966）经西域往印度求法。僧人继业、光远、法遇、怀问等则从印度回国。他们带回了密教经典，同时也推动了宋辽等朝的佛骨舍利信仰的流行。这一时期，印度来华的僧人并没有减少。北宋期间，中印度的法天、天息灾、施护等人都是当时著名的高僧，受到北宋当朝皇帝的接见与赐紫，被安排在译经院译经。后来又有北印度迦湿弥罗（见罽宾）僧法护，中印度僧日称、天吉祥、智吉祥、金总持等，也在译经院从事译经工作。还有摩揭陀沙门钵怛罗、哩咐日罗及中印度沙门曼殊室利、西印度沙门苏葛陀、那烂陀寺沙门补陀吃多、北印度沙门迦兰拏扇底、中印度沙门觉戒等80余人，分布在其他地区弘扬佛法。与宋代同时的西夏、契丹、辽、金等王朝也接受了佛教的信仰。一些印度僧人如不动金刚、智吉祥等皆往西夏，从事译经工作。中印度僧总贤、密宗僧慈贤以及摩尼等到契丹后，还被奉为国师。中印度那烂陀寺僧苏陀室利与弟子佛陀室利等7人则航海来华，到金朝管辖的五台山瞻仰灵迹。



印度鹿野苑中华佛寺

978年以后，西藏佛教开始进入后弘期。许多西藏僧人到印度求法，也有许多印度僧人来西藏讲经，西藏的佛教开始进入了全面复兴的时代。如仁钦桑布（意译宝贤）译师（958～1055），往印度及迦湿弥罗留学3次，亲近那若巴等75位大论师，学习一切显密教义；迎请作信铠、作莲密、佛祥静、佛护莲花密等印度僧人到藏地，翻译显密经论，广事弘扬；迎请法护、慧护两位论师弘传戒法。大译师卓弥·释迦益西曾赴印度、尼泊尔学习梵文、戒律、般若学与密咒，后又到超岩寺从六大论师学法。他在印度和尼泊尔共留学13年，在藏传佛教中很有影响。其弟子玛尔巴·却吉洛哲也曾到印度3次，亲近那若巴、弥勒巴等诸大论师，广学集密、胜乐、欢喜金刚、摩诃摩耶、四座等教法，成为藏传佛教萨迦派的先行者。大译师俄·罗丹喜饶在迦湿弥罗求学17年，回藏后翻译因明庄严疏等，广弘因明学、般若学、入行论等。跋曹日称译师往迦湿弥罗留学23年，并迎请迦那迦嚩玛论师到藏地，翻译中观宗月称派诸论。印度佛教应成派学说因此大盛。1042年，印度僧人阿底峡尊者到西藏阿里弘传戒律，撰写佛典，复兴佛教。藏地和印度佛教的交流，促成了藏传佛教全面兴盛。



印度那烂陀寺遗址

元代以后，印度佛教最终衰绝，中国、印度两国之间的佛教文化交流也基本上中断，仅有个别印度僧人来中国汉地传教。此时密教左道行男女双修密法，受到了中国传统伦理的抵制，如元代印度僧人哈麻以演揲儿法（华言大喜乐）在宫廷传法，最后被严禁上朝。但受欢迎者亦不乏人，如印度僧人指空久留燕地，自丞相而下，以至武夫悍将，无不皈依。明代来华僧人寥寥，但往来并没有完全断绝。朝廷以佛经有遗佚，诏天界寺宗泐禅师与徒30余人去西域求之。智光两往西域，深受皇帝的赏识。中印度人桑渴巴辣与智光一起来华，弘扬密法。中印度迦毗罗卫国具生吉祥大师（梵名板的达撒哈咱失里）入中国后，初住五台山寿安禅林，后住金陵蒋山，皈依者甚众。东印度人底哇答思在中国传教，先住北京庆寿寺，后居潭柘寺。虽然这一时期来中国汉地的梵僧不多，但是全都受到礼敬，获得了很高的待遇。藏区



中国陕西扶风法门寺

与印度的来往则一直未断。但是根据印度的历史情况推断，到藏地的印僧主要来自东印度孟加拉地区，而传统的北印度与中印度等地的佛教则已经不存在。

17世纪中叶～20世纪中叶　清代以后，印度与中国信息不通，中国人对印度佛教的情况一无所知，仅有个别中国僧人前往印度佛教圣地礼佛。1891年，斯里兰卡僧人达摩波罗在**菩提伽耶**召开国际佛教徒会议，也有中国代表参加。1895年，达摩波罗来中国与杨仁山居士相商，共约复兴印度佛教。达摩波罗介绍了印度佛教遗址的情况，中国人始知**拘尸那迦**城外双林间重兴菩提大会，每年佛诞，各国佛教徒聚会，前后一月，日有三四万人。四川成都清福法师于1904年取道缅甸到印度，在印度居住年余，历游五印度，瞻礼佛教各大圣地。清末民初，四川万慧法师欲通过"西行求法"拯救佛教事业。他在光绪年间从贵阳途经云南、缅甸进入印度，求学于贝拿勒斯（见**瓦拉纳西**）的梵文学校，研究梵文、印地文和《**梨俱吠陀**》。1917年俄国十月革命后，到加尔各答亚洲学会图书馆做整理中国图书的工作。

1911年以后，中国与印度的交往有所增多，佛教仍然是两国之间往来的重要渠道。1940年，**太虚**法师率团到南洋访问，宣传抗日主张。1月11日，太虚一行由缅甸进入印度加尔各答，后到佛教圣地朝拜，受到印度各界人士的热烈欢迎。太虚在印度各地发表演讲，盛赞印度佛教对中国佛教的影响，鼓励两国之间多做文化交流的事业。太虚也向印度华侨介绍了中国佛教的复兴。在太虚的影响下，旅印华侨成立了组织，先后在加尔各答与菩提伽耶等地修建了中华佛寺，新加坡华侨李俊承则在**鹿野苑**捐建了中华佛寺。另外，还有不少西藏僧人在印度各圣地生活学习，建造藏寺。太虚还派弟子**法舫**到南亚与东南亚学习和宣传中国大乘佛教。法舫在印度加尔各答国际大学任教，希望能够真正地把全世界佛教徒团结起来。为了加强中印佛教文化交流，太虚还特派五比丘到印度学习佛教。这些僧人回国后都成为当代中国著名的学者，为发展中印佛教文化事业作出了积极的贡献。

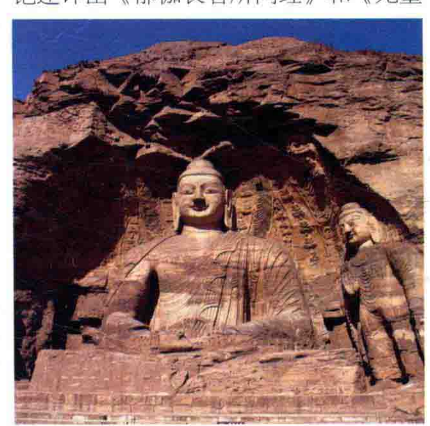
1950年以后　中印佛教文化的交流进入了一个全新时代。1954年，中国总理**周恩来**和印度总理J.**尼赫鲁**共同倡导了"和平共处五项原则"，印度佛教徒对"五项原则"用佛教术语"潘查希拉"（即五戒）来表达而感自豪。1956年，世界佛教复兴活动进入高潮，印度政府举行了庆祝佛陀涅槃2 500年的大典，中国总理周恩来发去贺电。印度当代僧人迦叶波和R.**桑克利提亚衍**先后组团来华交流、参观。中国佛教界领袖班禅大师、赵朴初等佛教界人士也曾多次率团到印度参拜访问，增进了两国佛教徒的友谊。1959年后，一批藏传佛教徒流入印度，对当代印度佛教的发展影响很大。20世纪70年代后，中国台湾佛教徒前往印度朝圣的人增多，最盛时曾有200名佛教徒组团朝圣。2000年以后，前往印度朝圣的中国佛教徒越来越多，每年达数十万人。中印两国佛教文化的交流，已经成为两国文化交流的一项重要内容。

Handi Fojiao

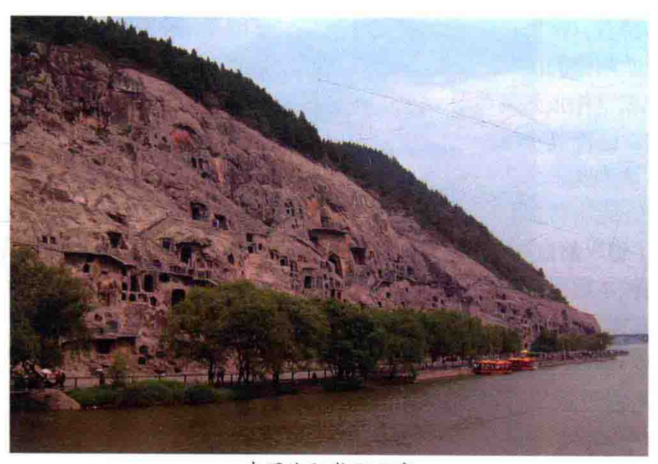
汉地佛教　Chinese Buddhism　传入中国汉族地区的佛教，经过长期的经典传译、讲习和融化，与中国传统文化相结合，从而形成具有民族特点的各种学派和宗派，并外传朝鲜、日本和越南。

初传　据考古发现，四川彭山东汉墓葬中已有佛像，江苏连云港孔望山佛教摩崖刻像初步证实也属于东汉时期。佛教经典的传入，据传始于汉元寿元年（公元前2年）大月氏王使伊存口授博士弟子景卢以浮屠经（佛典），但究为何经，已失传无闻。历来均以汉明帝永平年间（公元58～75）遣使西域取回《四十二章经》为佛法传入中国之始。此说是否为历史事实，近代颇有争议。因此，只能推定大概在公历纪元前后，佛教开始传入汉族地区。传播的地区以长安、洛阳为中心，波及彭城（今江苏徐州）等地。当时有人认为佛教是一种神仙方术，故桓帝将黄帝、老子和佛陀（见**释迦牟尼**）同祀，把沙门视同方士。

三四世纪　承汉之后，天竺（见**印度**）、安息、康居的沙门如**昙柯迦罗**、昙谛、康僧铠等先后来到魏都洛阳，从事译经；支谦、康僧会等前往吴都建业（今江苏南京）弘法。孙权对**支谦**深加礼遇，拜为博士，并为**康僧会**建立寺塔。**昙柯迦罗**、昙谛精于律学，译出摩诃僧祇部的戒本《僧祇戒心》1卷，主张僧众应遵佛制，恪守戒条，为汉地佛教有戒律、受戒之始。昙谛也在**白马寺**译出《昙无德羯磨》1卷。此外，康僧铠还译出《郁伽长者所问经》和《无量



中国山西大同云冈石窟第20窟


中国洛阳龙门石窟

寿经》等4部经书。吴国译经，始于武昌，盛于建业。支谦专以译经为务，所译典籍广涉大小乘经律，共88部，118卷，现存51部，69卷；康僧会译出《六度集经》9卷等。当时译经，大小乘并举。小乘经典强调禅法，注重守神养心（“守意”）；大乘经典偏重般若。这个阶段的译经工作和对教义的宣传、研究，为魏晋南北朝时期佛教的发展打下了初步的思想基础。此外，这个时期的寺塔建筑、佛像雕塑也各具规模，但今存极少。

五六世纪　南朝宋、齐、梁、陈各代帝王大都崇信佛教。梁武帝笃信佛教，自称“三宝奴”，4次舍身入寺，皆由国家出钱赎回。他建立了大批寺院，亲自讲经说法，举行盛大斋会。梁朝有寺2 846座，僧尼82 700余人，在建康（今江苏南京）就有大寺700余所，僧尼信众常有万人。北朝虽然在北魏世祖太武帝和北周武帝时发生过禁佛事件，但总的说来历代帝王都扶植佛教。北魏文成帝在大同开凿了云冈石窟；孝文帝迁都洛阳后，为纪念母后开始营造龙门石窟。北魏末，流通佛经共计415部，1 919卷，有寺院约3万余座，僧尼约200余万人。北齐僧官管辖下的僧尼有400余万人，寺庙4万余座。在南北朝时，有大批外国僧人到中国弘法，其中著名的有**求那跋摩**、**求那跋陀罗**、**真谛**、**菩提流支**、勒那摩提等。中国也有一批信徒去印度游学，如著名的**法显**、**智猛**、宋云、**惠生**等曾去北印度巡礼，携回大批佛经。

7世纪～10世纪中叶　佛教经魏晋南北朝的发展，在思想、经济两方面都为隋唐时期创立具有中国特色的佛教宗派创造了条件。隋文帝统一南北朝后，即下诏在五岳胜地修建寺院各一座，并恢复了在北周禁佛时期所破坏的寺院、佛像。在首都大兴城（汉长安城东南）建立了执行佛教政策的国家寺院——**大兴善寺**。仁寿年间（601～604）在全国建立了111座舍利塔，并广置译场，罗致中外译师、名僧进行翻译、疏解佛教经典。炀帝继承文帝的保护佛教政策，在扬州建立了著名的慧日道场等，作为传播佛教的据点，并继续发展前代的译经事业，佛教十分兴盛。仁寿年间，全国有重要寺院3 792所，度僧23万人，写经46藏328 616卷，修理旧经3 853部，营造大小石像并修复旧像1 508 940尊。

唐代是中国佛教臻于鼎盛时期。唐朝帝王虽然自称是道教教祖老子的后裔，尊崇道教，但实际上是采取道、佛并行的政策。唐太宗在清除割据、平息骚乱时，曾得僧兵之助；在即位后，下诏在全国“交兵之处”建立寺刹，并在**大慈恩寺**设译经院，延请国内外名僧进行译经、宣化事业，培养出了大批高僧、学者。高宗继位后，在帝都和各州设官寺，祈愿国家安泰；武则天更令各州设大云寺。终唐之世，佛教僧人备受礼遇，赏赐有加。**不空金刚**和尚曾仕玄宗、肃宗和代宗三朝，出入宫门，封肃国公；入寂后，代宗废朝三日，以示哀悼。唐时中国名僧辈出，对佛学义理上的阐发无论在深度和广度上都超过前代，为建立具有民族特点的众多宗派奠定了理论基础。此外，佛教信仰深入民间，出现了通俗的俗讲、变文等文艺形式。在建筑、雕刻、绘画、音乐等方面，唐代亦颇多建树，丰富了中国民族文化艺术宝库。这一时期也有大批外国僧侣、学者到中国从事传教和译经事业，中国也有不少僧人（如**玄奘**、**义净**）不辞艰辛去印度游学。中国佛教宗派开始传入朝鲜、日本、越南和诃陵（在今印度尼西亚），加强了中国与亚洲其他国家的宗教、文化和商业关系。但是，到了会昌五年（845），由于社会、经济等各方面的原因，发生了大规模的禁佛事件。武宗下令没收寺院土地财产，毁坏佛寺、佛像，淘汰沙门，勒令僧尼还俗。据《唐会要》记载，当时拆毁的寺院有4 600余所，招提、兰若等佛教建筑4万余所，没收寺产，并强迫僧尼还俗，人数达260 500人。佛教受到极大的打击。

隋唐佛教义学蓬勃发展，促成大乘各宗派的建立。重要的有：智𫖮创立的天台宗；吉藏创立的三论宗；玄奘和窥基创立的法相宗；道宣、法砺和怀素分别创立的律宗，该宗分南山、相部和东塔三家；由北魏昙鸾开创，隋代道绰继承，而由唐代善导集成的净土宗；弘忍的弟子神秀和惠能分别创立的禅宗北、南两派，复于唐中叶后陆续出现“禅门五家”，即沩仰、临济、曹洞、云门和


中国陕西西安大兴善寺



净土宗祖庭香积寺匾额
中国陕西西安神禾原

法眼五派；法藏创立的华严宗；由印度僧人善无畏、金刚智、不空金刚和惠果奠定基础的密宗。这些宗派创立之后，随着隋唐中国对外交通的开拓，不久即传至海外。

10世纪中叶～13世纪中叶　北宋初期，朝廷对佛教采取保护政策。建隆元年（960）普度僧人8 000人，继之又派行勤等157人赴印度求法，并使张从信于益州（今四川成都）雕刻大藏经版。太平兴国元年（976）又普度僧人17万人，五年设立译经院，恢复了从唐代元和六年（811）以来中断达170年之久的佛经翻译工作。同时，西域、印度僧人携经来华者络绎不绝，至景祐（1034～1038）初已达80余人。译经规模颇大，但成就稍逊。宗派以禅宗特别是临济、云门两派最盛，天台、华严、律宗、净土诸宗稍次。由于各宗互相融合，提倡"教（天台、华严）禅一致"、"净禅一致"，因而广为流行华严禅、念佛禅等。另外，在天台宗中分出山家、山外两派，而在民间念佛结社特别兴盛，影响极大。天禧五年（1021），天下僧尼近46万人，寺院近4万所，为北宋佛教发展的高峰。徽宗时（1101～1125），由于朝廷笃信道教，曾一度下令佛道合流，改寺院为道观，佛教一度受到打击。

南宋偏安江南，佛教虽仍保持一定盛况，但由于官方限制佛教的发展，除禅、净两宗外，其他各宗已日益衰微，远非昔比。禅宗不立文字，不重经论，因而在会昌禁佛和五代兵乱时所受影响较小。净土宗强调称名念佛，一心专念阿弥陀佛名号，简单易行，且北宋以后禅教僧人又多归宿净土，故能绵延相续，直至近世，仍甚盛行。

宋儒理学一方面汲取佛教华严、禅宗的思想，从而丰富了它们的内容，另一方面又批判和排斥佛教。排佛者中最著名的是欧阳修，但欧阳修的排佛思想曾受到契嵩和尚，宋朝宰相张商英、李纲和刘谧等人的反对。张商英作《护法论》创三教调和说，认为孔子之道与佛教所主张的识心见性、无上菩提之道无异，儒以治皮肤之疾，道以治血脉之疾，佛以治骨髓之疾，三教本旨无违。刘谧的《三教平心论》也发挥了同样的旨趣。

13世纪中叶～19世纪　元代的统治者崇尚藏传佛教，对汉地佛教也采取保护政策。佛教中的禅、律宗等继续流传、发展，寺院林立，僧尼众多。世祖至元二十八年（1291）全国有寺院42 318座，僧尼21.3万人，中央和地方设有严密的僧官制度，加以监督，颁行了《敕修百丈清规》，雕印了著名的普宁寺版的大藏经。

明万历以后，袾宏、真可、德清、智旭四大家出，进一步发展了对内融会禅、教、律等宗学说，对外融通儒、释、道三家的风气，所以深受士大夫的欢迎和一般平民的信仰，并使佛教更加具有中国特色。

清初皇室崇奉藏传佛教，对汉地佛教采取限制政策。康熙时禁令稍弛，迎请明末隐居山林的高僧重返京师，使已经衰微的佛教一时又呈现出活跃的气象。雍正虽重视藏传佛教，但主张儒、佛、道异用而同体，并行不悖，提倡佛教各派融合。他亲制《拣魔辨异录》、《御选语录》，提倡不同宗派异同，都应念佛，对近世佛教有重要影响。乾隆时刊行《龙藏》，并编辑《汉满蒙藏四体合璧大藏全咒》，对佛教的发展起了一定推动作用。清末以来，杨文会、欧阳竟无等在日本和西欧佛学研究的推动下，创办刻经处、佛学院、佛学会等，为佛教义学的研究开辟了一个新的时期。中国近代思想家如康有为、谭嗣同、章炳麟、梁启超等都受过佛学的影响。佛学曾是谭嗣同所著《仁学》的思想渊源之一。此外，一批名僧如月霞、谛闲、圆瑛、太虚、弘一等也都奋起从事振兴、弘扬佛教的工作，使佛教产生了新的气象。

（黄心川）

Tiantaizong

天台宗　Tiantai School　中国最早建立的佛教宗派。因其创始人智顗常驻浙江天台山说法，故名。

天台宗尊印度龙树为初祖，二祖为北齐慧文，三祖慧思，四祖智顗，五祖灌顶，六祖智威，七祖慧威，八祖玄朗，九祖湛然。智顗是陈隋时期人士，于陈文帝天嘉元年（560）在大苏山（在今河南信阳）跟慧思修法华三昧，得师真传。光大元年（567）智顗到金陵（今江苏南京），受请居瓦棺寺开讲《法华经》经题，讲解《大智度论》，演说禅法，著书立说。陈太建七年（575），智顗和弟子慧辩等20余人入天台山，居住10年，创建了天台宗。智顗最后于隋代圆寂于浙江新昌大佛脚下。弟子灌顶忠实弘扬师说，建国清寺，天台宗一时盛行，之后势头稍减。至湛然时，在唐玄宗、肃宗、代宗的支持下，祖述所传，显扬宗义，对抗他宗，天台宗开始复兴。宋代天台宗分裂成"山家"与"山外"两派。居住在四明（今浙江宁波）的知礼一系自认为是天台宗的正统，以"山家"自称。持不同见解的晤恩、洪敏、源清、天昭、智圆一派则被贬称为"山外"。两派围绕天台宗教义展开激烈争论，知礼一系稍占上风。天台宗此后渐趋沉寂。明代重立天台祖庭，清末修复祖塔，刊刻经典。民初古虚、谛闲创设僧学，弘法南北。现代有倓虚、兴慈、静权一代高僧致力于弘扬天台宗教义。天台宗在元代已经不显，以后所说的天台宗更多的是以宗学的形式传衍不息，受到了诸多喜欢理论人士的重视与研习。


清代 三教合一图（局部）

智顗生前述而不作，由弟子灌顶记录编纂而成的



中国浙江天台山国清寺

《法华经文句》、《法华经玄义》和《摩诃止观》"天台三大部"为天台宗的基本经典。另有《观音玄义》、《观音疏》、《金光明玄义》、《金光明文句》、《观经疏》，称为"天台五小部"。天台宗以《法华经》为宗经，故又名法华宗。

天台宗以《法华经》为宗旨，以《大智度论》为指南，以大经（《涅槃》）为扶疏，以大品（《般若》）为观法，引诸经以增信，引诸论以助成。天台宗除继承和发展慧文、慧思的一心三观外，在教义上吸取了南朝盛行的三论、涅槃二系的思想，批判和摄取了"南三北七"十家判教之长，故天台宗的理论融合了南北朝时期中国佛教南方重义理、北方重实践的佛学特点，主张止观并用，既重视学习理论，又重视坐禅。

慧思说，世上事物皆虚幻不实，一切诸法当体即是实相，显现空相，而万有差别的事相皆显法性真如的本相，是一种假名。一切事物都由因缘而生，没有永恒不变的实体，叫作"空谛"。一切事物中虽无永恒不变的实体，却有如幻如化的相貌，叫作"假谛"。这些都不出法性，不待造作而有，叫作"中道谛"。故诸事诸物都不是全空全假，而是非空非假，既是空，又是假，又是中。"空"离不开"假"和"中"，"假"离不开"中"和"空"，"中"也离不开"假"和"空"。从中道来认识这种空、假，就体现了空、假、中为一，是名"三谛圆融"。在修行上，天台宗要求"一心三观"，即观空、观假、观中，只有实行了这种观法，才能除掉"无明"，获得涅槃解脱。

天台宗强调心、真如等同，世界万有，各种事物皆为"介尔一念心"的产物，具有天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、畜生六凡，声闻、缘觉、菩萨和佛四圣之十法界。"六凡"可以向上到达"佛"的地位，而"佛"也可以现身在"六凡"之中。十法界相互具备，构成"百法界"。十法界所依的是色、受、想、行、识"五蕴世间"。五蕴构成"有情世间"。山河大地是"器世间"。十法界各具这三种世间，共有30种世间。百法界具有3 000种世间，是为"一念三千"；同时，一心非在物外，也非在物前，是为"心具三千"。

天台宗还进行"五时判教"，将佛教分为华严时、鹿苑时、方等时、般若时、法华涅槃时五时，主张天台宗是最高的法华涅槃时。该宗又分为化仪四教和化法四教二类。化仪是指释迦说法所用的仪式和方法，有顿、渐、秘密、不定4种。化法是按释迦五时说法的教理浅深，分为藏、通、别、圆4种。八教穿插在《法华经》以前的四时，《法华经》为最后时期的说法，被判为化导的终极，纯圆独妙，高出八教之表。天台宗属于教义圆满的圆教。中唐时湛然进一步提出"无情有性"的思想，认为佛性周遍法界，不因有情无情而间隔，故一草一木，一砾一尘，都具有佛性。一切诸法无一不具三千，染净善恶都可视为天然的性德。如来不断性恶，但断修恶，阐提不断性善，但断修善，故"性具善恶"。佛法、众生法、心法三种，虽有自他、因果之不同，但三法的体性都具足三千，互摄互融，并无差别，是故"三法无差"。宋代山家派四明知礼提出"别理随缘"说，认为别教所说的真如，超然在差别的事相之外，是和事相隔别的理体，故称为"别理"，或称为"但理"、"一理"。圆教则认为真如理中本来就具有差别的事相，事理相即熔融。其随缘而作一切诸法，乃是举体随缘，举体不变，即不变而随缘，随缘而不变，为"理具随缘"。山外派主张真心观，提倡灵知心性之说。元代以后，天台宗的理论发展不大，后来者以禅摄天台，促进了禅与天台的理论融合。

天台宗在修行实践上提倡实修一心三观、一念三千的观法，行仪有常坐、常行、半坐半行、非行非坐4种三昧。在修观前加行具五缘、诃五欲、弃五盖、调五事、行五法25种。正修时观行五阴、烦恼、病患、业相、魔事、禅定、诸见、慢、二乘、菩萨等十境，行观不思议境、真正发菩提心、善巧安心止观、破法遍、识通塞、道品调适、对治助开、知位次、能安忍、离法爱之十种观法。取得的修行的位次，是圆教中的理即佛、名字即佛、观行即佛、相似即佛、分证即佛、究竟即佛之6种次第。

唐以后天台宗开始向外传播，法脉东分，先后传到朝鲜、韩国、日本等，并得到发展，至今仍有影响。

天台宗在现代中国佛学界仍然有影响，许多从事佛学的人都对天台宗的理


天台山

论有浓厚的兴趣。

（黄夏年）

Faxiangzong

法相宗 Faxiang School 中国佛教宗派之一。又名唯识宗。由曾经留学印度17年的唐代著名僧人玄奘大师在长安建立。



玄奘立像 中国陕西西安大慈恩寺

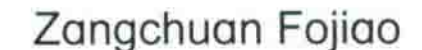
因玄奘得到唐朝朝廷的有力支持，法相宗得以兴盛。其弟子窥基被认为是完成唯识宗大业之人。窥基常住长安大慈恩寺，后人尊称他为“慈恩大师”，故法相宗也被称作“慈恩宗”。窥基弟子慧沼（650～714）努力维护师说，慈恩宗达于鼎盛。慧沼弟子智周（668～723)紧随师学，著书立论。但智周之后，法相宗开始衰微，到宋代已经不显，成为唐代诸宗派中存世时间最短的一个。晚明法相宗曾经影响了一些思想家，如王夫之（1619～1692)，其所著《相宗络索》对法相宗的基本概念析之颇精。民国以来，唯识学一度复兴，佛教界人士建立了研究机构，培养弘法人才，又从日本找回一些已佚的法相宗古籍，校勘经典，出版研究著作。以南京支那内学院欧阳竟无为首的居士一派认为法相与唯识是两家。太虚从佛教思想发展的角度提出见解，认为法相、唯识是一家。一些人认为唯识思想包含许多积极因素，故都以法相之学为必修课，是谓“教宗法相”。

法相宗自称本派基本经典有“六经十一论”。六经是《华严经》、《解深密经》、《如来出现功德庄严经》、《阿毗达磨大乘经》、《楞伽经》、《厚严经》。十一部论是《瑜伽师地论》、《显扬圣教论》、《大乘庄严经论》、《集量论》、《摄大乘论》、《十地论》、《分别瑜伽论》、《观所缘缘论》、《二十唯识论》、《辩中边论》、《集论》。

法相宗主张“万法唯识”的思想，认为世界上各种事物和现象都是由人的主观之识得到的。识有眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶8种。其中阿赖耶识最为重要，它是一切现象的根源，能变现世界，是“种子识”。除强调“识”作为宇宙本体外，其体系中还构建了以分析名相概念入手的五位百法，即将世界的事物归结为5种情况和100种变化。五位是：①心法；②心所法；③色法；④不相应行法；⑤无为法。心法有8种变化，属于大脑思维现象。心所法，即与心相应而产生的51种变化，如各种烦恼等。色法即物质，但它是由心识变现出来的，有11种变化。不相应行法有24种变化，即不受心法和心所法影响的宇宙万有变化的幻象，如时间、空间、数量、尺度、得失、生灭相、文字相等。无为法有6种变化，即无生灭变化而寂然常住之法，这是佛法所显示的真理，是唯识的根本。五位百法是唯识宗对整个世界的看法，其中心法和心所法属于心理现象。色法、不相应行法是自然现象。无为法是哲学、宗教追求的境界。它们由此构成各种关系，而在这些关系中又以心识为最高，宇宙万有皆不离此。三性观是唯识学用来观察世界万物生成的认识论。所谓“三性”是指遍计所执性、依他起性和圆成实性。遍计所执性是说众生对世界的认识都是由虚妄分别产生的执取实我实法之相的认识。依他起性是说由于万物皆为相互依待为缘和合生起，所以万物之间存在着相互待缘的关系，离开了这种依他为缘的关系，就不能产生万物。圆成实性是说知道了众生在认识上发生的遍计所执性和依他起性这二种误区，从而也就了解了诸事诸物皆为空性的自性之特点，这时就达到了圆满的空性认识，也称为真如、实相、法界、法性、涅槃等，是一种最高的实在认识。三者之间有前后递进的关系，遍计所执性是人们认识的普遍现象，依他起性是人们认识成立的关系，圆成实性则是认识的最终圆满。法相宗持相分、见分、自证分、证自证分四分认识。相分是指由眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识等六识所缘待生的外在事相，即客观存在之物。见分是指眼识等六识对外在事物所产生的分别反应，即人的客观认识。自证分是指在见分的基础上推出的进一步认识，即人的主观认识。证自证分是指认识的最后和绝对正确性。唯识宗将四分作过一个比喻，即相分如绢布等，见分如尺度等，自证分如数知其所量绢布的尺寸，证自证分是证明其结果是正确的。四分说是唯识独特的主张，也是唯识家精密的学说之一。声闻乘种姓、独觉乘种姓、如来乘种姓、不定种姓、无种姓五种姓说是论证成佛的根据。前四种都可以成就罗汉、菩萨和佛的果位，最后一种不能成佛。法相宗对佛教因明学的发展作出了贡献。其唯识学说对提升佛教哲学思维的高度起到重要的作用，受到历代有知识和喜欢思辨者的重视与研习。

7世纪晚期，法相宗传入日本、新罗（位于今朝鲜半岛）。至今仍有不少人在钻研唯识学。

（黄夏年）



Zangchuan Fojiao

藏传佛教 Tibetan Buddhism 中国佛教重要派系之一，属北传大乘佛教系。又称藏语系佛教。

藏传佛教形成于八九世纪，成熟于十二三世纪，具有鲜明的印度佛教中晚期文化特征。7世纪，佛教从印度、尼泊尔、中国内地及西域陆续传入吐蕃，逐渐立足并成为具有吐蕃地区人文地理特征的藏传佛教。整个历



法相宗创始人玄奘故里玄奘寺

史进程大体上经历了前弘期和后弘期。

前弘期始于7世纪中叶松赞干布时期，止于9世纪中叶朗达玛赞普灭法时期。这一阶段是佛教传入吐蕃并形成藏传佛教的黄金时期。8世纪，吐蕃多次派使者到天竺（见**印度**）迎请**寂护**、**莲花生**、**无垢友**、**莲华戒**等著名佛教高僧，在吐蕃创建佛教寺院、建立僧团组织、翻译梵文佛经和传授佛教经律论三藏。正当佛教在吐蕃兴盛之际，却遭遇法难，吐蕃佛教陷入了百年黑暗时期。

后弘期始于10世纪，止于15世纪**格鲁派**产生，长达四五百年。这一阶段是藏传佛教中断后在藏族地区复兴的历史新纪元。大批藏族青年出家为僧或赴印度学法，大译师**仁钦桑布**、**卓弥·释迦益西**、**那措·茨诚嘉瓦**、**玛尔巴·却吉洛哲**等是这一时期代表人物。他们在印度学业有成后返回故乡，一边讲经说法，一边翻译佛经，在藏区掀起传扬佛法的热潮。与此同时，古格等地区的佛教组织也邀请印度高僧大德进藏传授佛法，培养嗣法弟子。**阿底峡**尊者等印度高僧在藏族地区招收弟子，传授佛法，为藏传佛教各宗派的建立和发展作出了重要贡献。

藏传佛教拥有佛教完整的经律论三藏典籍。包括甘珠尔（经藏和律藏）和丹珠尔（论藏）在内的**藏文大藏经**，以及保存至今的大量藏外文献典籍，内容极其丰富，涵盖藏族十明学科，涉及佛学、哲学、逻辑、历史、文化、伦理、道德、地理、生态、文学、艺术、建筑、天文、历算和医学等人文社会科学和自然科学。

藏传佛教贯通小乘（上座部）佛教、大乘佛教和金刚乘（密宗）佛教，从而建构了藏传佛教既有戒律传承、系统教义、宗派见地，又有密宗传承、修



中国西藏拉萨大昭寺文成公主像



金汁书写的大藏经版　现藏中国拉萨哲蚌寺

持次第、成就境界等自成一体的理论体系和实践方法。因此藏传佛教在当今世界佛教派系中具有贯通性、系统性和传承性等特征。尤其在密宗传承、活佛转世、寺院教育、法事仪轨、文献典籍、正理量论、中观思想等领域具有鲜明的特色。

藏传佛教前后产生了20多个相对独立的宗派或学派。其中格鲁派、**宁玛派**、**萨迦派**、**噶举派**和**觉囊派**是最大宗派。此外，噶当派、息解派、觉域派、布鲁派等也有众多信徒和较大的影响。

藏传佛教各个宗派的发展极不平衡。由于主客观条件不同，有些宗派存在时间短暂，如香巴噶举派；有些宗派融入他派，但法脉藕断丝连，如噶当派、息解派；有些宗派则支脉繁盛，得以发扬光大，如达布噶举派。

在中国，藏传佛教盛行于藏族、蒙古族、土族、裕固族和纳西族等民族中，此外，在山西五台山、河北承德等地区亦有流传。在国外，藏传佛教传播到了不丹、尼泊尔、印度、蒙古、俄罗斯等国家以及欧美地区。

（尕藏加）

Ningmapai

宁玛派　rnying ma pa　藏传佛教主要宗派之一。其法脉源于前弘期（7世纪中叶～9世纪中叶），后人称旧派，以区别于后弘期（10～15世纪）形成的新派。宁玛派内部有远传经典、近传伏藏和甚深净相三大传承支系。但主要传扬前两系，后一系依附于前两系，并没有形成独立的寺院传承体系。

①远传经典系。经过初、中、后3个发展时期，成为宁玛派中历史最悠久、最正统的一个派系。以弘传《幻变经》、《集经》和《心品》3部经典为标志。初期以聂·咱纳古玛热（8世纪）为代表，中期以努·桑杰益西（772～867）为代表，后期以三索尔为代表。



中国西藏拉萨山南敏珠林寺

三索尔分别为索波切·释迦琼奈（1002～1062）、索琼·喜绕札巴（又名德夏·嘉奥巴，1014～1074）和索·释迦桑格（又名桑德·卓浦巴，1074～1134）。经三索尔师徒相承弘传，培养了众多嗣法弟子，使远传经典系传播区域进一步扩大。该法系传入多康地区后，又称康区传承系。

②近传伏藏系。它是宁玛派最重要的教法传承，其法脉可上溯至前弘期。相传，**莲花生**大师等高僧将吐蕃佛教中最深之密宗典籍、佛像及法器等封存于各地秘密之处，并命名为伏藏。至后弘期，相继产生了具有传奇色彩的百名大掘藏师和千名小掘藏师。他们不但发掘出大量伏藏法，而且建寺专门传授此法，遂形成伏藏法传承系。近传伏藏系又分为伏藏北传系和伏藏南传系。

伏藏北传系，由大掘藏师·仁增果丹·俄珠坚赞（1337～1409）建立。

他在1355年发掘出《五库》等大量伏藏经典，整理编纂后传授这些法典，形成伏藏北传系。多杰扎寺、佐钦寺等为这一传承的代表性寺院。

伏藏南传系，由大掘藏师热那林巴（1403～1482）建立。他将娘·尼玛维赛（1124～1192）主持发掘的上部伏藏和古茹·却吉旺秋（1212～1273）主持发掘的下部伏藏，以及后人发掘的伏藏整理汇编，形成伏藏南传系。敏珠林寺、白玉寺等为传承这一法脉的代表性寺院。

宁玛派著名高僧隆钦饶绛巴·茨臣罗哲大师曾到不丹传教，并创建名为塔巴林的宁玛派寺院，随后宁玛派传入尼泊尔和印度等广大地区，并在各地建立了不少宁玛派寺院，其僧人在20世纪50年代曾到中国藏区佐钦寺学法进修。

（尕藏加）

Sajiapai

萨迦派 sa skya pa 藏传佛教主要宗派之一。其法脉源于印度大成就者毗瓦巴（本名达摩波罗）。藏族译师卓弥·释迦益西赴印度求法得这一法脉传承，回藏后传授给昆·贡却杰布（1034～1102）。1073年，昆·贡却杰布建寺传法，创立萨迦派，推崇、阐扬和修持道果法。后经贡噶宁布（1092～1158）、索南孜摩（1142～1182）、扎巴坚赞（1147～1216）、萨迦班智达·贡噶坚赞（1180～1251）和八思巴·罗哲坚赞（1235～1280），即萨迦五代祖主的不断努力，此派势力逐渐强大。

萨迦派势力在元代达到鼎盛，明代开始萎缩，至清代其政教事业已趋向衰落。萨迦派寺院遍布藏族地区，以萨迦寺（位于今中国西藏日喀则萨迦县城）为教派祖庭和中心寺院。

萨迦派教主自创宗以来，实行家族世袭制。至元后期（1324）宗派内部分离为细脱、仁钦岗、拉康和都却四大拉章，各领属民、土地与教权。到了明中期，前三个拉章世袭断绝，都却拉章独家掌控了萨迦派的法王职权。其后都却拉章又分成彭措颇章和卓玛颇章两家，由两家嫡系轮流担任法王，名义上统领萨迦派系，实际上其号召力和掌控范围十分有限。



中国西藏拉萨哲蚌寺远眺

萨迦派历来学僧大德辈出，宗派内部形成诸多学派，既有显宗与密宗两大学派，又有多个密法传承。显宗方面，由雅楚·桑杰拜（1350～1414）开创专门修学显宗义理的教规，其弟子荣敦·玛威僧格（1367～1449）成为发扬光大者。1435年，荣敦·玛威僧格在前藏彭波创建那烂陀寺（位于今拉萨市林周县境内），建立系统研习显宗教理的教学机制，向僧众传授《释量论》、《现观庄严论》、《中观》、《俱舍论》、《三律仪论》等经论。那烂陀寺常住僧众保持700～1 000人，其中学有所成的高僧相继在各地建寺传法。因而那烂陀寺拥有众多一脉相承的子寺，在藏传佛教界具有一定的影响。

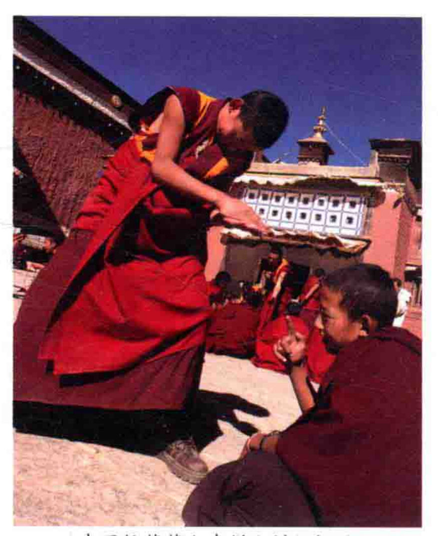
密宗方面，形成了鄂尔、宗巴和察尔三大法脉传承。其中鄂尔系传承由鄂·贡嘎桑布（1382～1456）建立。1429年，鄂·贡嘎桑布在后藏日喀则的鄂尔创建爱旺寺（位于今西藏日喀则地区康马县境内），专门传授萨迦派密法，从而建立鄂尔系密法传承。后世鄂尔系密法成为传播范围最广的萨迦派密法传承。清代，日喀则爱旺寺、德格贡庆寺成为此派的中心。

宗巴系有前宗巴系和后宗巴系之分。其法脉源自丹巴·索南坚赞（1312～1375）高僧，后由宗巴·贡噶坚赞（1382～1446）高僧继承并推广，形成前宗巴系（或称沫舍系）。此外，1464年土敦·贡嘎南杰（1432～1496）在前藏创建贡嘎多杰丹寺（意为金刚座寺，位于今西藏山南地区贡嘎县境内），此寺作为传教中心讲授宗巴系传承密法，并有所创新和发展，史称后宗巴系，又称贡嘎系密法传承。

察尔系为萨迦派嫡系密法传承，有耳传密法之称。由察钦法王·洛色嘉措



中国西藏日喀则萨迦寺



中国拉萨萨迦寺僧人辩经场面

(1501～1561)建立。其传播范围不及鄂尔系密法传承。清代，以西藏日喀则的萨迦寺及其周边子寺为代表。

萨迦派历来十分重视梵文学习和与印度学者进行学术交流。萨迦班智达·贡噶坚赞曾用梵语与印度6名学者进行辩论，最终获胜，享誉全藏区，从此藏区掀起学习梵文的热潮。

近代以来，萨迦派传入尼泊尔、印度等国家，并修建了不少萨迦派寺院。

(尕藏加)

Gajupai

噶举派 bkav brgyud pa 藏传佛教主要宗派之一。其法脉源于印度佛教大成就者**帝洛巴**、**那若巴**和弥勒巴传承。玛尔巴·却吉洛哲(1012～1097)和琼波南觉(990～1140)等藏族高僧曾多次赴印度，在那若巴和弥勒巴门下求法学经，返乡后传法并创立宗派。

噶举派支系繁多，初有香巴噶举派和达布噶举派两系，前者渐渐衰微，后者则兴隆发达，并逐渐衍生出四大支系：噶玛噶举、蔡巴噶举、拔绒噶举和帕主噶举。至清代，蔡巴噶举派和拔绒噶举派相继衰落。近代以来，噶举派传入不丹、尼泊尔和印度，并在这些国家建立寺院，发展僧团。

①噶玛噶举派。由都松钦巴(1110～1193)高僧创立。1157年都松钦巴在康区昌都噶玛创建噶玛拉顶寺(又名噶玛丹萨寺)，宣讲噶举派的教法仪轨和自己的佛学理论，建立了达布噶举派中第一个独立门户的派别，并以寺名称其宗派，故产生噶玛噶举派之称谓。藏历第三绕迥土鸡年(1189)，都松钦巴又在前藏堆龙德庆建造楚普寺，于是形成上下两座祖寺。后来楚普寺不断扩建，成为噶玛噶举派的祖庭。

噶玛噶举派是藏传佛教中第一个建立活佛转世制度的宗派，先后产生过几大活佛转世系统，主要有黑帽系活佛和红帽系活佛两大世系，这两大世系在藏传佛教信徒中有较大的影响。

近代以来，噶玛噶举派传入印度等地区，并建立寺院。

②蔡巴噶举派。由达布拉杰再传大弟子香蔡巴·尊珠札(1123～1194)创立。香蔡巴·尊珠札，原名达玛，又名喇嘛香。“香”是家族姓氏。出生于西藏拉萨吉雪(今蔡巴主村)，父亲是一位专修密宗的居士。受父亲的影响，9岁开始学习显密经论，后游历多康等地。26岁受比丘戒，取法名为尊珠札。1153年，拜达布拉杰的侄子和弟子冈波巴·慈臣宁布为师，专修大手印等达布噶举派密法。1175年，得到吐蕃贵族后裔噶尔家族(噶尔·嘉威炯奈)的支持，在拉萨附近的蔡公堂创建蔡巴寺，授徒传教，遂形成蔡巴噶举派。1187年，又在蔡巴寺附近建造蔡公堂寺，此寺与蔡巴寺一起成为蔡巴噶举派的主寺。



中国西藏堆龙德庆楚普寺

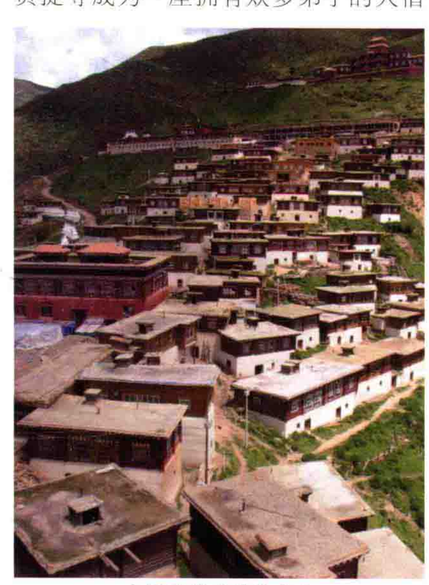
1268年，蔡巴寺住持桑杰欧珠被元朝皇帝封为蔡巴万户长，蔡巴噶举派遂成为前藏一带政教合一的重要宗派之一。后来格鲁派兴起，将蔡巴寺和蔡公堂寺改为格鲁派寺院，蔡巴噶举派遂融入格鲁派。

③拔绒噶举派。由达布拉杰的大弟子达玛旺久(约12世纪中叶)创立。他在后藏昂仁地区建造了一座寺院，命名为拔绒寺。达玛旺久就以此寺为传教中心，广收门徒，主要传授密宗大手印法和显宗大手印法，遂自成一系，取名拔绒噶举派。他去世后，拔绒寺住持由其家族成员世系相承，但拔绒噶举派随着家族内部的不断纷争而渐归衰绝，仅在多康地区尚有几座寺院传承拔绒噶举派的教法仪轨。

④帕主噶举派。创始人是达布拉杰的四大弟子之一帕莫主巴(1110～1170)。他的家世和族系，史书中有各种说法。后世的帕主噶举派与朗氏家族相结合，使得政教双方都兴隆发达。元末，建立了政教合一的帕主第悉政权，成为萨迦派之后又一个掌控西藏地方政权的宗派。

帕主噶举派又是噶举派四大支系中对当时社会影响最大的一个宗派，在其内部衍生了相对独立的8个分支宗派：智贡噶举、达隆噶举、周巴噶举、雅桑噶举、绰浦噶举、秀赛噶举、耶巴噶举和玛仓噶举，其徒众遍布整个藏族地区。

智贡噶举派，由仁钦贝(又名觉巴·久丹贡布，1143～1217)创立。仁钦贝出生在西康丹玛地区(在今四川甘孜境内)。成年后在智贡主持一座小寺庙。1179年他大兴土木，扩建小庙，取名智贡提寺。仁钦贝在此讲授独具特色的显密教法，使智贡提寺成为一座拥有众多弟子的大僧



中国西藏噶举派寺院

院，遂成为一支新兴宗派。该派在近代就已传入克什米尔等地，建立了智贡噶举派寺院，在信众中有一定的影响。

达隆噶举派，由帕莫主巴大弟子达隆塘巴·札西贝（1142～1210）创立。他师从帕莫主巴修习帕主噶举派教法，1180年在达隆创建了一座寺院，取名达隆寺，并在此招收学僧，传授佛法，整肃教戒。此举成效显著，僧众剧增，遂形成达隆噶举派。后来达隆塘巴·札西贝的再传弟子桑杰威（1251～1294）赴西康传法，在类乌齐创建类乌齐寺。达隆噶举派有上下两大主寺：达隆寺为上部主寺，称雅塘寺；类乌齐寺为下部主寺，称玛塘寺。两座寺院常住僧众通常保持在3 000～4 000名之间。

周巴噶举派，创始人是帕莫主巴的大弟子林热·班玛多杰（1128～1188）。他出生在西藏娘堆，幼时学医；17岁出家，系统学习了显密教法，以精通咒术著名；38岁赴丹萨替寺拜帕莫主巴为师，专门修习密法。之后，他周游藏族地区，为当地豪门显达讲经说法。晚年在那浦寺收徒传授亲自修证体验的密法，为建立周巴噶举派打下了教理基础。其弟子藏巴嘉热耶协多杰（1161～1211）最初在拉萨附近建隆多寺，后又在热隆建热隆寺，在拉萨曲水建周寺。至此，周巴噶举派正式形成。周巴噶举派很早就传入不丹王国，不丹国内周巴噶举派寺院林立，信徒众多。

雅桑噶举派，起源于格丹·益西僧格（？～1207）时期，正式创宗于却莫朗（1169～1233）时期。格丹·益西僧格是帕莫主巴的弟子。他创建索热寺，收徒传法；其弟子却莫朗继承法嗣，1206年在山南雅桑创建雅桑寺，建立宗派，命名为雅桑噶举派。该派与当地世俗势力联合，影响很大，被蒙古首领授予雅桑万户封号。

绰浦噶举派，由仁布切杰查（1118～1195）和贡丹热巴（1148～1217）兄弟创立，至14世纪中叶，该派逐渐趋衰落。

秀赛噶举派，由帕莫主巴的弟子杰贡·慈臣僧格（1144～1204）创立。他于1152年开始师从帕莫主巴学法，1181年在涅浦创建秀赛寺，遂形成宗派，名为秀赛噶举派。该宗派后来渐趋衰落。

耶巴噶举派，由帕莫主巴的弟子益西孜巴创立。益西孜巴创建耶浦寺，并收徒传法，形成一支小宗派，即耶巴噶举派。其法脉传承延续至今。

玛仓噶举派，由帕莫主巴的弟子喜饶益西（12世纪）创立。喜饶益西生于西康玛雪，生卒年不详。曾赴西藏求法，后返回故乡创建雪寺，住寺僧众达2 000人。后又建夏央寺，培养出众多高僧，由此形成一支宗派。

噶举派除修习大手印法外，还提倡专修那若六法。

（尕藏加）

Gelupai

格鲁派 dge lugs pa 中国藏传佛教主要宗派之一。格鲁派僧人戴黄色僧帽，故又称黄教。创教人**宗喀巴·洛桑札巴**，原为噶当派僧人，故格鲁派又被称为新噶当派。

格鲁派的法脉源于印度高僧**月称**和**阿底峡尊者**，宗喀巴推崇月称的《入中论》和阿底峡的《**菩提道炬论**》，并将这两部经论定为格鲁派教法的主要原理依据。

1409年，宗喀巴在**大昭寺**举办祈愿大法会，其宗教威望和社会地位迅速提升。同年，宗喀巴在拉萨汪古尔山上创建甘丹寺，以该寺为中心建立了格鲁派。1416年，宗喀巴命弟子绛央却杰·扎西班丹（1379～1449）在拉萨西郊修建**哲蚌寺**。1418年，宗喀巴弟子强钦却杰·释迦益西（1354～1435）在拉萨北郊修建**色拉寺**。甘丹寺、哲蚌寺和色拉寺并称“拉萨三大寺”。拉萨三大寺的建立，奠定了格鲁派的基础。

继拉萨三大寺之后，宗喀巴的弟子根敦珠巴（1391～1474）于1447年在后藏日喀则创建**扎什伦布寺**。不久，堆西饶桑布在西部阿里创建达摩寺，麦喜饶桑布在康巴地区创建昌都寺，至此，格鲁派在整个藏族地区建立了比较稳定的寺院组织机构。至16世纪初，格鲁派已在整个藏区初具规模。16世纪中叶，格鲁派开始采用活佛转世制度。清代，格鲁派进入鼎盛时期。其达赖喇嘛与班禅两转世系统均由清廷扶持确认，格鲁派成为西藏地方政权的执政教派。除藏区四大寺，即拉萨三大寺和后藏扎什伦布寺外，尚有青海湟中塔尔寺、甘肃夏河拉卜楞寺、四川昌都强巴林寺等为其代表性寺院。直至今日，格鲁派在藏族、蒙古族、土族、裕固族等少数民族中仍有深远的影响。

近现代以来，格鲁派陆续传入印度各地，建立了众多的格鲁派寺院，并在印度南部仿造了拉萨三大寺，寺僧众多。

（尕藏加）

Juenangpai

觉囊派 jo nang pa 藏传佛教主要宗派之一。其法脉源于后藏人裕摩·弥觉多杰（11世纪）。他首创藏传佛教中观“他空见”学说，其后传扬者络绎不绝，遂形成一个学派传承。第六传弟子贡邦·突杰尊哲（1243～1313）时期，该学派发展成为拥有寺院实体的一支宗派，名觉囊派。之后，嗣法者中出现了强桑·嘉瓦益西（1257～1320）、凯尊·云丹嘉措（1260～1327）、多朴巴·喜饶坚赞（1292～1361）、洛咱瓦·罗哲拜（1299～1353）、乔勒南杰（1306～1386）、聂温·贡



中国西藏格鲁派祖庭甘丹寺远眺



中国西藏觉囊派寺院

嘎拜（1345～1439）、贡噶卓乔（1507～1569）和多罗那他（1575～1634）等著名人物。

多罗那他是他们当中最杰出的人物。由于精通梵文，他同进藏的印度僧人交往频繁，并根据他们的口述资料撰写了《印度佛教史》。同时，他于1615年创建达旦丹却林寺，位于今西藏日喀则地区拉孜县境内。

多罗那他之后，觉囊派由盛转衰。至清初，觉囊派在前后藏地区已销声匿迹。然而，觉囊派高僧在多康建寺弘法，使觉囊派的法脉得以传承，延续至今。

1425年，仲·热纳室利（1350～1435）受上师乔勒南杰的重托，在多康壤塘（今四川省阿坝藏族羌族自治州壤塘境内）创建吉祥壤塘寺，传扬觉囊派的教法仪轨。后由其嗣法弟子却杰·嘉瓦桑布（1419～1482）、策居·热纳格德和阿盖·尼玛维塞等人不断扩建寺宇，逐步形成却杰寺（又称壤塘寺）、策居寺（1456年建立）和藏哇寺（1730年建立）三寺鼎立格局，产生了却杰、策居和藏哇等活佛转世系统。其中藏哇寺发展成觉囊派直系法脉传承的中心寺院，其宗派影响不断扩大，在四川阿坝和青海果洛等地区建立了众多支系寺院。至清代末期，觉囊派寺院已达30多座，主要分布在多康地区。

（尕藏加）

Xijiepai

息解派 thi byed pa 中国藏传佛教宗派之一。11世纪中叶，由印度著名高僧、大成就者帕·丹巴桑杰创立。息解为藏语，又译作息结、希解，或者系解等，意为寂灭、息灭。藏语全称为度阿息解，意为寂灭痛苦。据说修习该教派教法义理能够息灭或消除世间一切烦恼和痛苦，故得名息解派。11～15世纪，息解派曾在西藏产生过较大的影响。

息解派教法义理以《般若波罗蜜多经》为根基，结合甚深瑜伽苦行修炼，以息灭或消除所有痛苦和烦恼为宗义。息解派认为本宗派集中了帕·丹巴桑杰自身具有的6种般若传承：从兜率天宫所传，从龙宫所传，从乌仗那（见乌苌）所传，从东印度藩伽罗所传，从南印度贝达拉所传和从南部毗达果达旃檀林所传之不共教授的要义精华。同时，该宗派摄取帕·丹巴桑杰特有的4种密法传承——最尊本尊神之传承、54位男女瑜伽者之共同传承、三十六大圣之奇妙传承和空行母心髓之特别传承的密法要诀，作为息解派独有的秘密教法与解脱生死轮回的方便法门，构成了息解派与众不同的教法特点。

息解派的正见或思想根源，可溯源于《般若经》，其诸教授或经论，悉以龙树为准绳。息解派的正见，未超出中观之见。息解派以认识本性、明智和心性为基本要义，依此来认识客观事物，从而断除或息灭一切痛苦和烦恼。但息解派不直接逃避和否定现实，而是将现实生活中的生死病苦等诸烦恼，以利、乐体识，以逆缘为助友，转其为道用，以此所行，了解境义，体认心性，最终断除一切无明烦恼而成就佛果。息解派认为，外在客观现象与所有一切，皆存在于内在明智之心，故而内心所显现的一切，皆乃分别。若能以此道理体认内心或分别疑虑之心，致使人们烦恼的五毒，将可生为五慧或五智，此乃正觉之思想。

息解派是一个注重佛法实践和修炼的宗派，要求每个修行者，“身，具三戒。道，入苦行。果，利他行”。修习教法义理，以作加被清净，是息解派修行者必须具备的条件和素质。帕·丹巴桑杰认为，未经净治的路道，马车无法行驶；弯弯曲曲，高地不平的渠道，流水无法流淌；污浊不净之水，影像难以显现；烧焦的陶罐不沾水，根性不净，功德不生。因此，息解派要求行者依次第修行。首先，依上师听闻佛法，修持声闻之咒。其次，奉行独觉，修持独觉之咒。再次，证悟慈悲，修持菩提萨埵之咒。依次第修行，体识心性，无分别、利他行，息灭一切烦恼痛苦，对息解派而言，显得非常重要。

息解派行者常在荒山老林、雪山、墓地苦行修炼。息解派著名的墓地瑜伽修持法，就是在坟场墓地修持的一种密法。他们认为在坟场墓地修行，有助于对人生无常、人生苦海的认识，且能消除无明。故息解派提倡苦修，将世间一切烦恼或逆缘转为道用，或作助友，及彼认识心性，领悟事物之性空，从而舍弃贪著，断除无明烦恼，息灭痛苦，成就正觉。息解派始终强调自性空，以体现其般若空观思想或中观见。

息解派的经典，是由帕·丹巴桑杰以口耳相传的形式传授，由弟子记录书写成文。由于帕·丹巴桑杰因人施教，所教化的徒众不可计数，故息解派的教法经典名目繁多，十分庞杂。其弟子依据他传授的教法撰著、注疏，又续出



藏文《八千颂般若波罗蜜多经》书影


木刻藏文经书

大量经典。不仅衍生出大小不同的教法传承支系，还形成各传承支系不同的教法经典。

息解派传承分为初期、中期和后期三大传承，以及若干小的或零散传承支系。初期传承，始于帕·丹巴桑杰第二次、第三次进藏传教时期，主要传承者是克什米尔地区的乍聂那古哈亚。当帕·丹巴桑杰路经克什米尔地区时，将《息解明灯三部》、《大威德修行法》和《亲传十六经义》等传予乍聂那古哈亚，从他以后形成传承，在藏地相沿流传，藏传佛教称此为息解派初期传承。

中期传承分三大支系和若干小支系，始于帕·丹巴桑杰第四次进藏传教时期。三大支系的代表人物是雅砻的玛贡·确吉希热、索琼·根敦贝尔、岗·益西坚赞。他们分别从帕·丹巴桑杰得法以后，形成了各自的教法传承，在息解派史上产生过一定的影响。玛贡·确吉希热传承的经典主要有《窍门六十四石子导言随许法》、《发菩提心》、《转道修行》、《总义纲要》、《散集》、《口鼻相触》、《后广》等；索琼·根敦贝尔传承的主要经典有《五十四位男女成就者之教授》、《五十一除边教法》、《三十二上师义传》、《十七正贤传》、《开眼法类》、《空行母法类》、《时与微时教授》、《一百零六种认识法》、《非遮》、《清净》、《金刚萨埵密道》、《静虑大小正座法》等；岗·益西坚赞传承的主要经典有《转分为道用随波罗蜜多》、《现观八品》、《集经》、《义理第一品》、《教诫四谛》、《实修散集》等。

小支系的代表人物是格西扎巴（善知识）、格西杰巴和江嘎当巴。格西扎巴传承的教法主要是《息解明炬九类》等；格西杰巴传承的教法经典有《共同和不共波罗蜜多》、《共同和不共密宗》等各种不同教授108类；江嘎当巴传承的主要经典是《波罗蜜多无字教授》等。

后期传承称为息解派秘密言传教法传承，又称为单传秘密三上师传承。始于息解派根本道场朗廓寺建成以后。传承者为四门瑜伽弟子之一的绛曲三化贡嘎（1062～1124），主要经典有《墨竹巴大手印》、《无垢》（即《帕·丹巴桑杰之亲训》）、《明点精髓》和《实践修炼》四大部，包括共同教法《显密经续实践》、《亲训耳传》、《无垢精滴》、《绢罗诠集》和不共教法《密续总纲》、《灌顶道次第导引》、《三密库》、《八宝瓶》等。

息解派三大传承及若干小传承，曾播及整个藏区。16世纪后期，息解派逐渐式微，其教法仪轨亦被藏传佛教**宁玛派**、**噶举派**、**萨迦派**和**格鲁派**等纳入各自的教法仪轨中。大多数息解派教法经典已失传。

（德吉卓玛）

Yunnan Shangzuobu Fojiao

云南上座部佛教　Theravada Buddhism in Yunnan　中国佛教的一支。由于信徒以傣族占多数，又名“傣族佛教”。云南上座部佛教是印度文化通过东南亚传播至中国云南，影响当地民间信仰的重要例证。

主要分布在云南省两部分区域：一是西双版纳傣族自治州、思茅市、临沧市，二是德宏傣族景颇族自治州及保山市。主要流行于傣族、布朗族、阿昌族、部分佤族，以及其他民族部分群众之中。约六七世纪开始传入。最早传入的是缅甸系佛教，后因战争等影响而绝灭。8世纪后，汉地佛教也影响过这一地区。12世纪泰国佛教开始传入西双版纳地区。不久，缅甸佛教传入德宏地区。15世纪以后开始有了极大的发展，流传至今。

由于传入的路径不同，傣族佛教主要有两大派别，即润派和摆庄派。每派之下又有若干支系。润派是由泰国东北地区传入的，下分花园寺派和莲花寺派二支。前者亦名摆孙派，流行于澜沧江两岸的大勐龙、景洪、勐罕地区；后者亦名摆罢派，分布在西定布朗山区，勐遮、勐海、勐混等坝区。摆庄派又名寺院派，属于缅甸传来的佛教派别，传入时间较早。主要分布在德宏傣族景颇族自治州和保山市的傣族、德昂族、阿昌族的居住地。摆庄派和润派僧侣最多，影响最大，是云南上座部佛教的主体。除这两大派别外，还有多列派和左抵派，也属于缅甸佛教系统下的派别。下有达拱量、苏特曼、瑞竟、缅座4支，在芒市、遮放、孟定等地流传，现有寺无僧。各派在教义教制上基本相同，不同之处在于持戒的宽严（如吃素与不吃素等），以及诵经声调的高低快慢。

云南上座部佛教在一些民族地区是一个全民信仰的宗教。男性教徒终身至少到寺庙出家一次。一般在年轻时到寺院出家，既发心奉佛，又可以在寺里学习佛教和文化。出过家的人才能在社会


中国云南西双版纳勐罕南传佛教庙宇

上取得应有的地位，受到大家的尊敬。上座部寺院遍布傣族居住区各地，“村村有佛寺，家家有佛堂”。历史上，寺院分为4等，最高佛寺是州总佛寺，负责协调佛教徒的佛事活动，颁布有关宗教法规，形式上批准僧人僧职的晋升，以及为新述职的官员、较高级别的土司举行宗教仪式活动。下属各勐的总佛寺是二级寺院，负责勐内的宗教事宜。同一地区的4个寺院或4个以上的村寨组成的若干个中心布萨堂是三级寺院，负责每月法定日的佛事活动和监督比丘持戒的情况，批准及考核沙弥晋升比丘等事。各村寨的佛寺是最低级别的寺院，负责村民日常的礼佛诵经活动，以及对年轻人进行佛教教育、文化培训的工作。僧侣的僧阶，各地区、各派别都不一样，润派分为8级，摆庄派、多列派为4级。上座部没有比丘尼，但有出家女。她们只能从事慈善事业，不得主持佛事活动。

云南上座部佛教有自己的三藏经典，系南传巴利文三藏的音写本。经文用傣泐文、傣纳文、傣绷文、金平傣文4种文字写在贝叶或狗皮纸上。而那些各民族的高僧、学者的著述，重要的傣文译典和注释也被收入藏经。

重要的佛教节日有泼水节、雨安居、豪干节等，每逢节日期间，也是人民欢庆的时节，非常热闹。

1949年以后，上座部佛教加入中国佛教协会，在中国佛教的发展中，开始发挥重要作用。

（黄夏年）



中国云南剑川沙溪兴教寺

Azhalijiao

阿吒力教 Acharya Buddhism 中国云南大理白族的佛教信仰。属密教的一支。“阿吒力”即阿阇梨一词之另译，又译阿拶哩、阿折里耶等，梵文acarya，意规范师、导师。白族语则称之为师主簿。在白族佛教信仰中，阿吒力是可娶妻生子的祭师，采子孙相袭制。

八九世纪，密教盛行于印度，当时即有阿吒力前往云南大理传布密教。南诏保和十六年（839），阿吒力赞陀崛多抵达南诏，劝丰祐封其为国师，并以女弟妻之。此后，阿吒力即借南诏上层统治阶级的政治权力和金钱布施，大修佛寺，塑佛像，吸收白族信徒。密教因而蓬勃发展，而阿吒力也成为南诏、大理的历代国师。

13世纪以后，阿吒力在白族上层社会之势力渐次减弱，但在农村依然较盛。阿吒力曾号召各族人民，反抗元、明统治者。因此，明太祖朱元璋曾禁止阿吒力教传播，后又取消禁令，并设阿吒力僧纲司管理宗教事务。明成祖朱棣曾敕令大理之北汤天地方之阿吒力至北京为其祈福消灾。但至清代康熙帝时，又取消阿吒力僧纲司的设置。

阿吒力为人禳灾祈福、驱邪治鬼、主持念佛会及丧葬仪式。作为“坛主”之阿吒力，自清康熙之时（1662～1722）起，须由县僧正司为其上奏，取法名。若无合法身份，则不能为民众做法事。

阿吒力教现今已告没落，世袭之阿吒力多已转业为农。念经则成为世代相传的副业。

（蓝吉富）

Lanpini

蓝毗尼 Lumbini 佛教四大圣地之一，佛陀诞生地。位于今尼泊尔鲁潘德希县（又称鲁明台），毗邻印度。据传说，释迦国净饭王之妻摩耶夫人曾前往距离蓝毗尼35千米的娘家天臂城，途中在蓝毗尼花园驻足。此地位于喜马拉雅山脚下，遍布常青的**娑罗树**。她被眼前的森林美景所吸引，决定在此停歇。正当她站在一棵娑罗树下赏景时，突然感到分娩的阵痛，随即扶着低垂的树枝诞下了悉达多王子，也就是后来的佛陀（见**释迦牟尼**）。蓝毗尼由此成为佛教最重要的圣地之一。最被人们广为接受的佛诞日是公元前563年印历2月的望日，印历2月望日即公历4～5月的月圆之日。这一日期依然存在争议。

拘利国古都天臂城不仅是佛陀母亲的娘家，也是他的继母摩诃波阇波提和他的妻子耶输陀罗之父善觉王的故乡。

佛陀诞生地的发现很大程度上归功于中国求法僧人**法显**和**玄奘**的游记指引。尼泊尔考古学家K.S.拉纳于1896年在鲁明台发现了一根阿育王石柱。最近一次挖掘是由尼泊尔和日本考古学家在20世纪90年代至21世纪前10年间共同开展的。他们声称找到了佛陀的确切出生地。

鲁明台的阿育王石柱铭文载，天爱喜见王（即阿育王）在灌顶即位后的



蓝毗尼遗址一角

第20年来此圣地朝觐。他造立了一根石柱，四周建有围墙，以铭记世尊（即佛陀）诞生于此。为示对世尊的敬意，蓝毗尼被免于征税。14世纪初，当地王公里布·末罗又在石柱上增刻了一段记录自己朝圣之行的铭文。到15世纪，这里由于种种原因而湮没于历史的迷雾之中。

经对蓝毗尼的考古挖掘，已经发现了3~15世纪不同佛教派别留下的古代寺院和窣堵波遗迹以及摩耶夫人庙和其中一块刻记佛陀确切出生地的古石，还有著名的莲花池，相传摩耶夫人分娩前曾在此沐浴。

如今的蓝毗尼以佛教圣地再度闻名。其修护和开发由联合国教科文组织世界遗产计划和蓝毗尼发展信托实施。2006年，尼泊尔政府在此建立了蓝毗尼佛教大学。中国援建了一座大型的和平公园。此外，这里还计划修建各国不同佛教派别的寺庙。

（卡马尔·希尔撰　张态煜译）

Jiapiluowei

迦毗罗卫　Kapilavastu　印度次大陆古国名，最为驰名的佛教遗址之一。一译劫比罗伐窣堵。位于今尼泊尔西部，与印度接壤。乔答摩·悉达多（见**释迦牟尼**）诞生于邻近的蓝毗尼，在此地度过一生的前29年，与乔答摩·悉达多的童年及其悟道后的早期生活阶段有关。蓝毗尼是古老的释迦人共和国的都城。悉达多之父净饭王（音译首图驮那）是该共和国的民选国王。迦毗罗卫被认为是世界上最早的共和国之一，属于公元前6世纪16个共和国之一。

迦毗罗卫确切地址的发现，归功于中国求法僧人**法显**和**玄奘**的记录。这两个中国旅行家在此地造访期间发现，都城和周遭城镇业已颓圮，可谓空荒久远，人烟稀旷。整个地区分为多个小国，由若干国王统治。土地肥沃，民风和畅。他们确定了昔年王宫建筑遗址所在地，以及一千余所寺院故基。在玄奘来访之时，宫城之侧有一伽蓝，僧徒30余人，习学小乘正量部；另有神庙两所，异道杂居。法显提到与乔答摩·悉达多早期生活故事有关的画像、佛塔、佛殿及其他标志性建筑的遗迹。根据这些记录，


迦毗罗卫遗址一角

考古学家们确定了迦毗罗卫遗址在今尼泊尔提罗拉克特。

一些现代考古学家声称，印度边境悉达多纳伽尔县的比巴尔哈瓦，与尼泊尔的提罗拉克特相距约40千米，才是历史上的迦毗罗卫的遗址所在地。在那里发现了一座阿育王时代的巨大窣堵波的遗迹，覆压在一座释迦人修建的窣堵波上，佛陀的骨灰缸瘗埋于中，一件铭文表明，此地乃迦毗罗卫大佛寺故地。关于该城的确切地址一直聚讼纷纭，迄今悬而未决。古城迦毗罗卫附近的尼拘律园在今库丹村，与尼泊尔提罗拉克特相距约6千米。考古学家们在这座村庄发现了一处寺院遗址。据数种文献记载，一位释迦族佛僧在尼拘律园的榕树林中为佛陀建造精舍，以供他在造访故国期间居住。佛陀在此地宣讲《中部苦蕴经》、《萨迦经》、《蜜丸喻经》，而且颁布了若干律条。不过，在进一步的具体证据阙如的情况下，尼泊尔的提罗拉克特还是被广泛认为即历史上的迦毗罗卫，而比巴尔哈瓦的遗址则是大迦毗罗卫王国的延伸，在佛教僧团控制之下的一座释迦人大寺坐落在那里。

（卡马尔·希尔撰　刘建译）

Putijiaye

菩提伽耶　Bodhgaya　佛教四大圣地之一，佛陀悟道成佛之处。原为今印度比哈尔邦古城**伽耶**附近的一座村庄，临近比哈尔南部的那烂陀、**王舍城**和**华氏城**。

史称优楼频螺，位于尼连禅河畔，该河与流经伽耶城的圣河帕尔古河汇流。据公元5世纪注疏家达摩波罗称，所以得名优楼频螺，是因为当地多沙土，也有人认为该名与当地种植的一株或多株木橘树有关。对当地村庄进行的考古发掘表明，这里早在4500年前的印度河文明时期已有人类定居。在沿革过程中，其本名逐渐被弃，取而代之的名称有三菩提、菩提场、**金刚座**、摩诃菩提等。公元前256年，一根阿育王石柱上的敕令中首次用“三菩提”一名代指优楼频螺村。另一个名字菩提场指的是一处以**菩提树**为中心的圆形区域。据《羯陵伽菩提本生》记载，这一圆形区域被纯净发光的沙子覆盖，寸草不生，四周的树丛和灌木呈俯首拜揖状。金刚座一名源于佛陀（见**释迦牟尼**）证悟时就座的金刚宝座。19世纪菩提伽耶遗址被发现之前最常用的名字是摩诃菩提，之后菩提伽耶的称谓才逐渐流行起来。

据佛教典籍记载，2500多年前乔答摩·悉达多（见**释迦牟尼**）曾在优楼频螺苦修6年，但这样的修行方式并未让他参透真知。而后，他接受了一位居住在尼连禅河对岸的女信徒须遮陀（又


印度比哈尔邦菩提伽耶


菩提伽耶大菩提寺围栏

译善生）敬供的乳糜，并在菩提树下禅定3日，最终于印历5月的满月之际悟道成佛。在随后的7周时间里，他先后在当地的7处地点冥思，后前往位于瓦拉纳西的**鹿野苑**宣扬自己所证悟的佛法。在从鹿野苑到王舍城的途中，他再度探访优楼频螺，并在那里遇到了正在苦修的那提迦叶、伽耶迦叶、优楼频螺迦叶三兄弟。他们被佛陀的沉静与智慧深深折服，遂带领一干信徒请求出家，追随佛陀前往王舍城。

菩提伽耶的圣迹最初以菩提树和金刚座为中心逐步扩展。公元前3世纪，**阿育王**在此修建菩提树殿，即**摩诃菩提寺**的前身。随着时间推移，这座寺庙的结构发生了很多变化。巽迦王朝时期（公元前2～前1世纪），这里曾建有一座围绕菩提树和佛塔的两层建筑，用以冥想的石座被雕饰为金刚石状。最初的摩诃菩提寺建于公元6世纪下半叶，并在波罗王朝至犀那王朝期间（10～12世纪）得以扩建。

在阿育王时期，菩提伽耶就已成为著名的佛教圣城，史书中载有阿育王到访三菩提（今菩提伽耶）的事迹。自佛陀时代起，出身王室贵族抑或平民家庭的善男信女以及无数僧侣和求知者纷纷到此朝拜，使这里成为佛教徒朝圣的中心地带。公元前100年前后，锡兰（今斯里兰卡）僧人周罗帝须和一批朝圣者造访此地，他们被认为是最早来到菩提伽耶的外国人。一些碑文及其他史料表明，许多来自锡兰、缅甸、中国、尼泊尔、印度尼西亚、苏门答腊、越南及其他信仰佛教的国家和地区的信徒都曾到访这里，并对寺庙进行过翻修。公元4世纪，锡兰人在这里修建大菩提寺，这座寺院日后发展成一座研修小乘佛教的僧侣大学。觉音就是在此地写成《殊胜义》(《法聚论》注释）和如今已佚的《生智》。与此处有关的知名人士还有中国僧人**义净**、玄照，南印度僧人达摩波罗，克什米尔学者宝金刚，中国西藏人卓弥·释加盖西，锡兰人喜吉祥等。最早对菩提伽耶圣迹进行详细描述的是中国求法僧人**法显**和**玄奘**。12世纪起，由于突厥穆斯林的连续攻伐，菩提伽耶迅速衰败。最后对此处进行记载的是1234年到访的西藏僧人达摩斯瓦米。据他所见，当时的菩提伽耶已十分冷清，只有4位僧人留守。

英国殖民时期，菩提伽耶遗址被发现时已是一片废墟。F.布坎南于1811～1812年开始对这里进行清理。1881年，J.D.贝格拉在A.坎宁安的督导下对这里进行了修复。1891年，修复一新的菩提伽耶承办了第一届国际佛教大会，使这座著名的佛教圣城再度成为信徒朝圣的目的地。1956年，由印度政府主办的纪念佛陀诞辰2 500周年庆祝活动在菩提伽耶举行，来自不同佛教宗派和国家的众多代表参加了此次盛会。2002年，摩诃菩提寺被联合国教科文组织列为世界文化遗产。如今，作为国际社会公认的佛教中心之一，菩提伽耶正在快速发展，这里有众多不同教派和国家的佛教徒修建的寺院和公园，各种语言的诵经声回响其间。

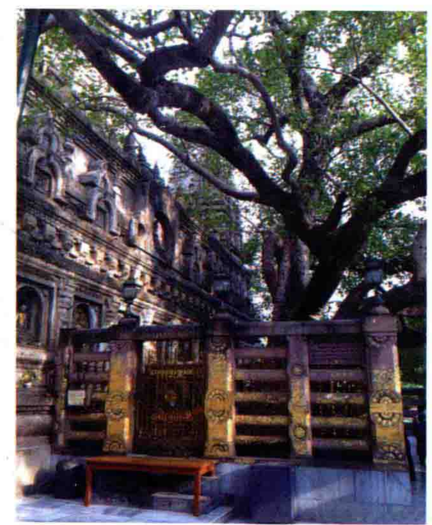
（卡马尔·希尔撰　贾岩译）

Jingangzuo

金刚座　Vajrasana　菩提伽耶佛教圣迹之一。外形饰为钻石状的石座，亦称众佛胜利之座或大地之脐。位于优楼频螺村（今菩提伽耶）的一棵**菩提树**下，佛陀（见**释迦牟尼**）曾在其上打坐冥想，终得正觉。**金刚座**和菩提树被视为佛教最为重要的圣地，后人为彰显此地而建的**摩诃菩提寺**亦被称作金刚座佛殿。佛教徒认为，此处是宇宙毁灭之时的最后消失地，也是宇宙重新孕育之际的起始处。为了标记冥想之座的确切位置，阿育王曾于公元前3世纪在此建造了一座由栏楯柱围绕的红砂石建筑。优楼频螺在被广泛称为“菩提伽耶”之前，也曾一度以“金刚座”为名。

巴利语典籍中常提及这样一则故事：佛陀在尼连禅河畔苦修6年却未获得至高知识。后来，他喝了当地一位名叫善生（音译须遮陀）的女信徒送给他的甜乳糜。恢复体力后，他来到一棵菩提树下，面朝东方坐在当地割草人提供的拘舍草垫上开始冥想，发愿不成正觉绝不起身。恶神摩罗感知佛陀冥想的禅力，先是派遣自己美丽的女儿和众天女用世俗之乐诱惑佛陀，希望打破他的誓言。此举不成，摩罗又先后派遣雷电、疾风、暴雨和他的魔军，仍无法使佛陀的证悟决心有丝毫动摇。佛陀端坐金刚座，手触大地，一心冥想，凭借美德和慈悲的力量降伏了恶魔，最终在印历5月的望日获得正觉，证悟成佛。

中国求法僧人**玄奘**在**《大唐西域记》**中记载了有关此地的其他传说：“菩提树垣正中有金刚座，昔贤劫（即当前亿万年中的宇宙重建）初与大地俱起，据三千大千世界之中，下极金轮，上侵地


金刚座

际，金刚所成，周百余步，贤劫千佛坐之而入金刚定，故曰金刚座焉。证圣道所，亦曰道场，大地震动，独无倾摇。是故如来将证正觉也。历此四隅，地皆倾动，后至此处，安静不倾。自入末劫，正法浸微，沙土弥覆，无复得见。佛涅槃后，诸国君王传闻佛说金刚座量，遂以两躯观自在菩萨像南北标界，东面而坐。闻诸耆旧曰：'此菩萨像身没不见，佛法当尽。'今南隅菩萨没过胸臆矣。"此外，印度佛教僧人觉音的叙述中也有类似的传说。

如今，金刚座经常被金色布帷和彩色盖伞所饰，是信徒朝觐摩诃菩提寺的必访之地。

（卡马尔·希尔撰　任婧译）

Jiaye

伽耶 Gaya 印度著名古城。今名加雅。与印度教徒和佛教徒均有渊源。坐落于帕尔古河（在《罗摩衍那》中又称尼连禅河）畔，实际上包含了历史上的菩提伽耶村，也就是佛陀（见释迦牟尼）得道之地。此地距摩揭陀国和孔雀王朝的都城华氏城约100千米，与吠舍离、王舍城、那烂陀等地毗邻。该城三面分别被曼格拉—高里山、罗摩—希拉山和伯拉哈玛约尼山围绕，一面临河。

伽耶起源的相关历史散见于传说之中。往世书中，该城与名为加雅阿修罗的妖魔联系在一起。他居于此地，通过苦行获得神力。大神毗湿奴担心他凭借自己的力量侵犯天界，便用脚把他的躯体踩在地上，将其消灭。但他同时赐予加雅阿修罗一个恩典，凡是在他身体覆盖的区域内举行祭祀的人都将获得解脱。为纪念这一神迹而修建的毗湿奴足印庙，是这座城市中最著名且最圣洁的庙宇，18世纪时由D.A.B.胡尔卡修复。《摩诃婆罗多》和《佛所行赞》则记载了另一个传说，一位名叫加雅的仙人曾居住于此，这座城市因而得名。玄奘在他的行纪中也记载了这个故事。

历史上，伽耶曾是摩揭陀国的一座名城。公元前6世纪，摩揭陀国王频毗娑罗（约前544～约前493年在位）统治期间，该城因与佛陀和大雄（耆那教第24位祖师）的重要联系而更加闻名。在难陀王朝的短暂统治后，孔雀帝国的伟大君主阿育王统治此地，并在皈依佛教后造访这里。著名的摩诃菩提寺和阿育王石柱使其大为增色。笈多王朝时期，这里成为比哈尔地区首府。波罗王朝国王达摩波罗扩建和翻修了摩诃菩提寺。玄奘到访此地时发现"唯婆罗门有千余家，大仙人祚胤也，王所不臣，众咸宗敬"。12～18世纪，此地由巴赫蒂亚尔·哈尔吉、舍尔沙·苏里等穆斯林统治，1764年布克夏尔战役后被英国人占领。1865年成为一个独立地区，1981年被并入摩揭陀专区。

多数资料将加雅描述为一个重要的印度教朝圣中心。在这里以祖先名义进行献祭，可使人们得到十足的恩惠，摆脱所有罪孽并获得解脱。在《摩诃婆罗多》和《莲花往世书》、《那罗陀往世书》、《野猪往世书》、《龟往世书》、《大鹏往世书》、《风神往世书》等往世书中皆提及了加雅的精神意义。大神罗摩与妻子悉多曾一同来到此地，为已故的父亲十车王举行祭祀。直到今天，仍有成千上万的印度教徒来此祭奠祖先。除著名的毗湿奴足印庙和神圣不朽的菩提树外，位于曼格拉—高里山、罗摩—希拉山和伯拉哈玛约尼山顶的祭坛也是朝圣之地。普米哈尔婆罗门是传统祭司。



伽耶附近的树林

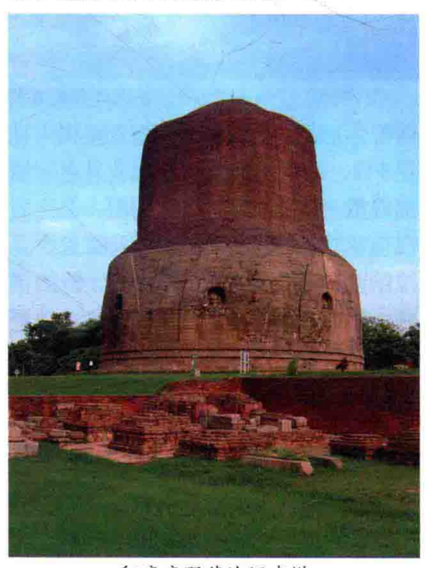
由于部分印度教徒视佛陀为毗湿奴的一个化身，佛教传统中也把毗湿奴足印庙里的足迹视为佛陀所留。此外，佛教徒还将伯拉哈玛约尼山视作一个重要圣地，这座山被玄奘称为"伽耶山"。上千名原先敬火的修行者曾在此聆听佛陀宣讲《先燃经》并得以觉悟。此外，阿育王还在通往山顶的途中修建了多座窣堵波。

目前，加雅是比哈尔邦第二大城市和重要的社会、政治、文化中心。

（卡马尔·希尔撰　任筱可译）

Luyeyuan

鹿野苑 Mrigadava 佛教四大圣地之一，佛陀初转法轮处。即今萨尔纳特。此地在佛教文献中常被称作鹿园、施鹿林，全称仙人堕处鹿野苑。



印度鹿野苑达迈克塔

除上述名称外，该地在佛教文献中的汉译名还有鹿野、仙人鹿野苑、鹿野苑中仙人住处、仙面处、施鹿林仙人堕处、仙人堕处施鹿林等。

关于这些名称的由来已无史可考，但一些譬喻和本生故事记载了相关传说。在《大事譬喻》和《榕树鹿本生》有这样一则故事：迦尸（见瓦拉纳西）国王梵与喜欢在近郊的森林中肆意猎鹿。由于常被国王的箭镞所伤，鹿群纷纷逃至森林深处，有的因伤重而亡，有的则轻易成为其他动物的猎物。鹿王担心自己的族群遭到灭绝，便向国王表示愿意每天送上一头鹿，以阻止国王的肆意猎杀，国王欣然接受。一天，轮到一头怀有身孕的母鹿，她向鹿王请求豁免，希望待小鹿出生后再被送予国王。鹿王同情她的遭遇，但又找不到其他愿意前往的鹿，便亲自前去以兑现诺言。惊讶的国王向鹿王询问其自我牺牲的原因。知晓整个事情后，国王深感连动物都能这样正直而富有悲悯之心，自己更不应如此自私残忍，而要遵从正法。国

王随即下令将这片森林作为鹿群的保护地，“鹿园”之名由此而来。中国求法僧人玄奘的行纪也记录了这则故事。

另据《大事譬喻》记载，此地因落有数百辟支佛的肉身灰烬而得名“仙人堕处”。这些曾经居于此处的觉者因在天神指引下将地方留予佛陀（见释迦牟尼）而得以涅槃升天。他们在升天过程中焚烧自己的肉身，灰烬降落于此。于是，源自两个不同故事的两种名称构成了此地的全称“仙人堕处鹿野苑”。

（卡马尔·希尔撰　张书剑译）

Sa'ernate

萨尔纳特　Sarnath　印度佛教圣地。位于印度北方邦东部城市瓦拉纳西附近，史称仙人堕处、鹿野苑。佛陀（见释迦牟尼）曾在此向5位苦行的同伴传授佛教基本教义，奠定了佛法和僧伽的基础，使佛教逐步在印度境内外传播，一度成为世界上最大的宗教。“萨尔纳特”这一广为流传的名字源于湿婆派圣人鹿王沙朗那。

各类佛教典籍对萨尔纳特多有提及。《本生经》记载了佛陀在此地的若干事迹和一些传说。中国求法僧人法显和玄奘到访时此地还是一派庄严繁华景象。5世纪早期，法显在行纪中记录了当地的4座佛塔和2座寺院。两个世纪后，玄奘见证了此地浓厚的宗教氛围，在瓦拉纳西境内发现了30余座僧院和3 000余名正量部僧人。玄奘笔下的萨尔纳特“连垣周堵，层轩重阁，丽穷规矩。僧徒一千五百人，并学小乘正量部法。大垣中有精舍，高二百余尺，上以黄金隐起，作庵没罗果……精舍之中，有鍮石佛像，量等如来身，作转法轮势……前建石柱，高七十余尺。石含玉润，鉴照映彻”。

玄奘注意到，萨尔纳特佛教建筑的非凡技艺使其在孔雀王朝、巽迦王朝、贵霜王朝、笈多王朝等各个时期独树一帜，这些技艺在达迈克佛塔、阿育王石柱、佛像及其他艺术品上清晰可见。萨尔纳特佛像以说法佛陀像最为精美，其风格在印度内外，特别是在前吴哥时代的柬埔寨广受效仿，被锡兰（今斯里兰卡）艺术史学家库马拉斯瓦米称为世界三大雕刻之一。萨尔纳特在波罗王朝时仍具魅力，后又在11世纪伽色尼王朝马茂德和高里人的劫掠中得以幸存。加哈达瓦尔王朝国王戈文德旃陀罗之妻古马尔黛维曾在此地建造了一座大型寺院，这可能是此地留下的最后一件令人印象深刻的历史遗迹。13世纪初，由于突厥穆斯林国王的持续进攻，加之当地不断更迭的统治者对建筑材料的洗劫，萨尔纳特遭到彻底破坏。

19世纪，A.坎宁安等英国考古学家发现了萨尔纳特遗迹。他们找到了宏伟的达迈克塔即法王塔的残留基座，其上砖块已被大量夺去，用作建造古城瓦拉纳西的石料。另有损毁严重的五比丘迎佛塔，该塔标志着佛陀与5位苦行者相遇的地点，后来莫卧儿王朝君主阿克巴在其上建造了一座八角亭，以纪念其父胡马雍被阿富汗酋长舍尔沙打败后的隐匿之地。考古学家还发现了锡兰（今斯里兰卡）僧人达摩波罗1930年修建的根本香精舍，以及一根断成几节的阿育王石柱，柱头四面各雕有狮像，今收藏于萨尔纳特博物馆。此外，一些耆那教和印度教湿婆派的寺庙亦被发掘出来。

20世纪以来，萨尔纳特作为佛教徒的朝圣中心迅速发展。很多佛教流行的国家都在此建造了具有各自风格的寺庙。1939年，新加坡华侨李俊承通过设在加尔各答的印度华人协会捐资修建了中华佛寺。现代的泰国寺庙内供有一座宏伟的佛像。近年来，韩国人和日本人也在一座旧时的缅甸寺庙旁兴建了各自的寺庙。如今，此地已成为佛教徒朝圣之旅的重要一站。

（卡马尔·希尔撰　张然译）

Sheweicheng

舍卫城　Sravasti　古印度佛教圣地。公元前6世纪憍萨罗国都城。6世纪时基本消亡，1862年被英国考古学家A.坎宁安发现。经考证，该城位于今印度北方邦东北部拉普提河沿岸沙赫特（今贡达县）和马赫特（今巴赫赖奇县）的交界处。巴赫赖奇和贡达两县的成功发掘造就了今什拉瓦斯蒂县，该县以宾加为首府。舍卫城距北方邦首府勒克瑙150千米。

人们对古代舍卫城的起源所知不多。据《毗湿奴往世书》记载，该城由甘蔗族国王室罗伐悉塔建于阿特多伐底河畔。南传上座部巴利语系佛教著述家觉音在巴利三藏中写到，此地因仙人舍卫陀曾在此居住而得名舍卫城。另有一处巴利经文提到，舍卫城之所以得名（字面义为“一切有”），因其作为憍萨罗国的都城，拥有大量人口和巨大的市场，可满足人们消费和娱乐的全部需求。

舍卫城被认为是佛陀时代最富饶的城市之一，与其他五大城市有商道相连。其中，从舍卫城到王舍城的线路最为著名，贸易活动最为频繁。据梵文佛经《天譬喻经》记载，这条商路贯穿塞达提亚、沙祇、迦毗罗卫、拘尸那迦、波婆、帕格纳加尔、吠舍离等古城。中途横跨恒河，渡河船只由阿阇世王治下吠舍离的离车族或摩揭陀的统治者安排。另有一条连接舍卫城与西南印度萨陀伐诃那王朝都城派坦的商路，贯穿沙祇、憍赏弥、毗地沙、瞿那堕、乌贾因和摩喜施末底。

关于舍卫城的记载，多为憍萨罗国



印度舍卫城遗址一角

时期该城与佛教和耆那教的联系。佛陀（见释迦牟尼）曾在此地度过24个雨季。著名的祇园精舍也建于此地，由当地富商给孤独（即须达多）献于佛陀。精舍宏伟的大门由祇陀太子建造。另有一座著名的寺院由毗舍佉鹿子母修建，目犍连监工，因位置临近舍卫城东门，被称为东园精舍。波斯匿王还在此地修建了一座尼庵。应摩诃波阇波提夫人的请求，佛陀曾在该城宣讲《中部》经文。实际上，佛陀在舍卫城所宣讲的经文和本生故事是最多的。此外，令人畏惧的杀人魔王指鬘在这里皈依佛教。

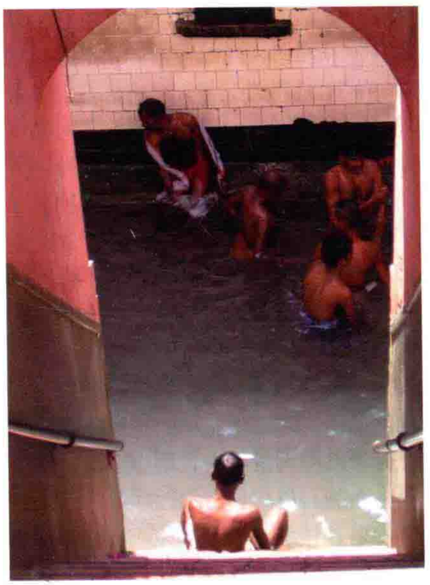
法显和玄奘先后于5世纪和7世纪造访舍卫城，均发现这座城市的迅速没落。他们辨认出了巴利文经文中提到的大部分地方。玄奘还在该城东大门发现了阿育王建造的窣堵波和石柱。

舍卫城也是著名的耆那教圣地，被称作鹰城、明月城和宝石城。与耆那教第三位祖师生主和最后一位祖师大雄颇有渊源，后者曾在此地度过数个雨季，其追随者中包括憍萨罗国的波斯匿王。据耆那教经典记载，城中的许多商贾、皇族都皈依了耆那教，其中包括著名商人纳迦杜塔和克敌王之子鹿旗。生主寺及其他耆那教建筑揭示了此地与耆那教的密切联系。10～11世纪，该城被孔雀旗、天鹅旗、鳄鱼旗、苏陀瓦旗、苏赫利旗等一系列信奉耆那教的国王所统治。

（卡马尔·希尔撰　王凌男译）

Wangshecheng

王舍城　Rajagriha　古印度佛教圣地。佛陀传教中心之一。今印度比哈尔邦拉杰吉尔。曾是古印度强国摩揭陀的都城，公元前5世纪被华氏城取代。毗邻那烂陀，距华氏城约100千米，距加雅约75千米。根据《罗摩衍那》及往世书文献，该城由梵天之孙婆薮王建立，因而被称为婆薮之城。《摩诃婆罗多》史诗时期，随着巨车建立王朝，此地又被称为巨车城，该王朝后继者为传说中的妖连王。因被五座山环绕又得名山环城。这五座山在《摩诃婆罗多》中分别是毗诃罗山、野猪山、公牛山、仙人山和支提迦山，巴利文文献称其为昆婆罗山、般荼婆山、方广山、灵鹫山和仙人山。之后的



印度王舍城温泉沐浴
相传昆婆罗山西南悬崖背阴处曾有五百温泉，佛陀生前曾在此沐浴

佛教和耆那教文献以及玄奘的游记也将该城称为矩奢揭罗補罗城（又称上茅宫城）。据现存史料，公元前6世纪曷利昂伽王朝的频毘娑罗王兴建或重建了该城，并将其命名为王舍城，意为王族住所。

现代考古发掘将王舍城的历史追溯到公元前1 000年。但由于迁都华氏城等诸多原因，这座古城逐渐失去了曾经的显赫地位。中国求法僧人法显、玄奘和义净的行纪中记录了很多有关其自然环境的信息，分别提到了旧城和新城。旧城坐落在山谷之中，被丘陵环绕，以一座土堤为内界，以包含巨大缺口的石墙为外廓，二者相通。新城则以一座更大的石堤为界，这座石堤设在山谷北部向平原过渡的出口上。这些记录可追溯至公元前6～前5世纪频毘娑罗王和阿阇世王时代。法显于5世纪初造访王舍城，发现该城的往昔繁华已基本不复。但他注意到许多伽蓝和窣堵波，其中包括阿阇世王在“八王分舍利”中得到的那份佛陀舍利上建造的窣堵波，以及之后由阿育王建造的一座带有大象柱头的大窣堵波。玄奘于7世纪中期到访时同样发现了这座城的衰败，但他确定了各种佛陀相关遗迹的位置。据文献记载，该城存至12世纪，之后消失了7个世纪。殖民时期英国考古学家循着中国求法僧行纪重新发现了这里。

该城在印度教、佛教和耆那教众多文献中被提及。该城因《摩诃婆罗多》中的摩揭陀国强大而传奇的国王妖连而著名。妖连曾与黑天展开多场战斗，最终被般度五子之一的怖军在黑天的帮助下杀死。该城与佛陀、耆那教祖师大雄、频毘娑罗王、阿阇世王的联系在文献中亦有详细记载。巴利文文献称其为佛陀最钟爱的地方。相传，刹帝利国王净饭王之子乔答摩·悉达多（见释迦牟尼）曾接受频毘娑罗王的款待，并许诺悟道后再次前来拜访。他信守诺言，证悟后不仅很快来到王舍城，还使频毘娑罗王及其随从皈依了佛教。频毘娑罗王将他最喜爱的竹林献予佛陀及其弟子，并在那里建造了第一座佛教精舍。佛陀曾长年居此修行、宣讲佛法，在拘尸那迦涅槃前还最后造访此地。一部巴利文文献描述了他对城中不同地方的喜爱，这些地方如今已成为朝圣者的圣地。这里还是佛陀弟子舍利弗和目犍连的故乡。佛陀涅槃后，为编订佛陀言教，第一次佛教结集在大迦叶的主持下在此地举行。

该城还与耆那教第24位祖师大雄有关。据耆那教文献记载，大雄在这里度过了14个雨季，门下有包括阿阇世王在内的众多弟子。这里因此成为耆那教重要的朝圣中心之一。耆那教寺庙散布于城市周边的群山上，许多耆那教传说也与此地有关。

现代拉杰吉尔是一座旅游城市，拥有许多古代遗迹，如妖连的摔跤场、阿阇世王的城堡、频毘娑罗王被关押的监狱、石墙、七叶窟、毕毕罗窟、竹林精舍、灵鹫山、温泉等。

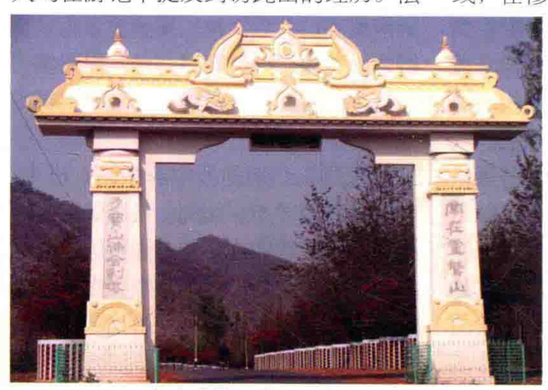
（卡马尔·希尔撰　任婧译）

Lingjiu Shan

灵鹫山　Gridhrakuta Hill　古代印度佛教名山。佛陀雨季安居之地，围绕古摩揭陀国都城王舍城的5座高山之一，因形似鹰鹫之喙而得名。在巴利文“义疏”中，另外4座山分别被称为般荼婆山、昆婆罗山、仙人山和方广山。耆那教文献《众圣劫波》中将灵鹫山称作宝山，其他4座称为毗补罗山、乌陀耶山、苏那山和鞞婆罗山，它们皆与佛陀和耆那教最后一位祖师大雄有关。因此，佛教和耆那教文献都将灵鹫山称作圣地，视之为各自信徒的朝圣中心。

巴利文文献记录了佛陀一生与灵鹫山相关的诸多重大事件。相传佛陀在此遇见摩揭陀国国王频毘娑罗及其随从，并为他们授戒。居于此地期间，佛陀在与僧众的交流中宣说了多部佛经，包括《妙法莲华经》和《大般若经》。据说，佛陀的堂兄提婆达多曾以石击他，企图害其性命，但石头仅伤到了佛陀的脚趾。频毘娑罗被儿子阿阇世王囚禁在山上时，曾希望把自己的囚牢建在能早晚看到佛陀经过的地方。此外，灵鹫山还是佛陀在拘尸那迦涅槃前最后停歇的地方。

中国求法僧人**法显**和**玄奘**造访灵鹫山时，这里已经是著名的佛教圣地。两人均在游记中提及到访此山的经历。法显生动地记录了在山上度过的一个夜晚。他曾与两个当地僧人带着香、花、油、灯登上灵鹫峰作供养。见到佛陀足迹和住处后，他感慨万千地说："佛昔于此住，说《首楞严》，法显生不值佛，但见遗迹处所而已。"他十分忧愁，以至于在一个山洞里念诵了整夜的《楞严经》。但他此行找到了佛陀说法堂的遗迹，还辨出了佛陀施法保护阿难以及佛陀与诸罗汉坐禅的石窟。


印度灵鹫山牌坊　华人所建

在玄奘探访灵鹫山的记录中，提到频毘娑罗为方便人们上山聆听佛陀言教，特意修建了阶梯。中途有两座小窣堵波，一座是国王和王室成员需要下车徒步行走的地方，另一座标志着凡人只能行至此处。在山顶西侧的斜坡上，有一处佛陀曾经多次说法的精舍，玄奘在那里发现了一座佛陀说法像。他还详细介绍了与佛陀生平有关的其他地方，如提婆达多投石击佛处、佛陀坐禅的石窟、经行的长石、伸手穿壁安慰阿难的石室、晾晒袈裟的磐石以及石上的佛足迹等。

（卡马尔·希尔撰　李宝龙 译）

Feisheli

吠舍离　Vaisali　古印度佛陀时代最大且最为繁盛的城市之一。又译毗舍离等。由跋耆联邦的刹帝利种姓离车族统治，是离车共的国的首都，该国被视为世界历史上最早的共和国之一。吠舍离坐落在根德格河畔，位于北至舍卫城和迦毗罗卫城、南接**王舍城**的商道上。该城与佛陀时代的许多古城一样最终消亡，其确切地址的考定主要归功于中国求法僧人**法显**和**玄奘**的记载。1861年，英国考古学家A.坎宁安按照两位高僧记载的路线，在穆扎法尔布尔的巴沙尔村发现了该城遗址。这一地区已被划为现代的瓦伊沙利县，首府哈吉布尔位于比哈尔邦首府巴特那以北50千米处。

人们对吠舍离的源起和早期历史所知不多，但印度教、佛教和**耆那教**文献中均有关于该城及其源起传说的记录。据印度教文献记载，此城由毗舍腊王建立，故得名吠舍离。《毗湿奴往世书》在追溯该城历史时列举了从那巴伽到须摩提的34位国王，前者极具民主意识，后者与阿逾陀的十车王（即罗摩之父）处同一时代。巴利语文献将其描述为一座富庶繁荣、人口众多的城市，拥有大量楼宇和池塘。由于居民不断增加，该城边界经历了3次外延，故以"吠舍离"著称，意为"广延"。印度佛教僧人觉音也提到过对该城名称的这一解释。《佛本生故事》记述了城中三座用塔楼装饰的巨型围墙。耆那教文献中提到过其中的一座以及城郊的两座名为瓦尼亚迦姆和科腊吉的卫城，并将这座美丽的城市描述为森林围绕的花园之城抑或巧夺天工的天堂之城。由此可见，公元前6世纪这里仍保持着繁盛之势。5世纪初法显造访此地时，诸多楼宇依然可见。但到了7世纪玄奘到访时，情形已大不如昔。在玄奘的记述中，该城"土地沃壤，花果茂盛"，往日为数众多的楼宇和数以百计的寺院已所剩无几，人口亦大量减少，各类宗教信徒中以耆那教天衣派居多。

吠舍离所以享有如此盛名，离不开它与佛教、耆那教的关系。乔答摩·悉达多（见**释迦牟尼**）为求觉悟毅然出家，离开迦毗罗卫城后首先前往吠舍离，此地的优陀罗罗摩子和阿罗逻迦蓝是他最初的精神导师。悟道5年后，佛陀曾在该城坐雨安居，此后亦多次造访此地。佛陀所说的许多律经皆在此首次阐明，如《摩诃利》、《大师子吼》、《究罗萨遮》、《大萨遮》、《三明》、《婆蹉种》、《善宿》等。此外，还有法显和玄奘都曾提及的与吠舍离有关的《宝经》，佛陀借此经对人们进行规诫，以使这座城市摆脱不祥与灾祸。佛陀最后一次造访吠舍离时告知弟子阿难自己即将涅槃，随后抛弃食具踏上最后的旅程，前往拘尸那迦。同样在吠舍离，佛陀为他的继母摩诃波阇波提授戒，并由此建立起比丘尼僧伽。事实上，僧伽的许多组织理念就是由该城的统治实践衍生而来。城中名女庵婆罗婆利在此地皈依佛陀，并将自己的芒果园奉施于他。佛陀涅槃后，离


印度吠舍离阿育王石柱

车族人造窣堵波以供奉所分得的佛陀舍利。后来，阿育王建造了一座更大的窣堵波和一根顶端为精美亚洲狮子柱头的石柱。此外，城中还有一座窣堵波供奉着佛陀弟子阿难的舍利。公元前383年，佛教第二次集结在国王迦罗阿育的召集下在这里举行，旨在解决佛教的内部分歧。

吠舍离与耆那教的关系同样密切。耆那教最后一位祖师大雄生于刹帝利贡德村，该村位于国王悉达多与王后特里希拉所居城市的郊外。他22岁时离开此地，觉悟后再度返回，在此度过了人生四十二载中的12个年头。如今比哈尔邦政府已将每年白沙克月（旧译吠舍佉月）的望日定为“吠舍离节”，以庆祝大雄的诞日。这里已成为著名的旅游胜地。除各种与佛教、耆那教有关的历史遗迹外，还有一处周长约1000米的石堆，据称是古代离车族的议会遗址。另有一个用于灌顶的水池，当选代表上任前须在池水中用香膏涂抹身体。在现代兴建的建筑中，日本佛教徒修建的世界和平塔具有一定代表性。

（卡马尔·希尔撰　胡俊麟译）

Jushinajia

拘尸那迦 Kusinagar　佛教四大圣地之一，佛陀生前最后一次传法及涅槃之地。位于印度北方邦东部与尼泊尔接壤处，距离戈勒克布尔约52千米。最早记载见于《罗摩衍那》，称此地曾由阿逾陀传奇国王罗摩之子俱舍王统治。佛陀时代，拘尸那迦和波婆（今法兹尔纳加尔）两座城市因坐落在通往末罗国的商道上而具有重要意义。该城在《本生经》中被称作拘舍伐底，在其他文献中称为拘尸那罗或迦西亚。

据佛教典籍记载，末罗国分为两部分。一部分由拘尸奈利迦·末罗统治，都城为拘尸那迦；另一部分由婆维亚格·末罗统治，都城为波婆。两国以卡库塔河为分界线。佛陀喜爱末罗国和这里的信徒，云游期间曾数次造访此地。80岁时，他决定从王舍城前往拘尸那迦，完成最后的旅程。弟子阿难表示反对，认为这是个未开化人的小镇。佛陀提醒他，拘尸那迦是座文明而繁荣的名城，也是大善见王的国都，并向阿难讲



印度拘尸那迦大涅槃塔及大涅槃寺（现代复原建筑）

授了《大善见王经》。据说，佛陀在拘尸那迦时多在帕里诃兰停留，但他在最后一次造访中却选择在布满娑罗树的乌跋单林落脚。他对众比丘的三次说法中，前两次在拘尸那迦的帕里诃兰，最后一次在乌跋单。佛陀在波婆城接受了弟子准陀供养的旃檀树菌后染疾。圆寂前，他召集众比丘做最后的训诫，比丘们均保持沉默。最后，他侧卧于两棵高大的娑罗树下进入涅槃。

佛陀遗体被安放在末罗国的一座支提内，历时7日，接受人们的供奉。最后的火葬仪式在位于拉玛巴尼连禅河畔的天冠寺举行，由末罗人摩诃迦叶主持。有8个国的国王为争夺佛陀舍利几乎发动战争，最后香姓婆罗门将舍利平分为8份分给诸王，使纷争平息。末罗人在佛陀火葬处建造了一座大窣堵波，后由阿育王整修并扩建。相传，阿育王曾将佛舍利进一步分为84 000份，并为此兴建了84 000座窣堵波。

法显和玄奘曾造访拘尸那迦，并在游记中提到了各种版本的佛陀涅槃传说。法显称“此诸处皆起塔，有僧伽蓝，今悉现在”，但也提到“其城中人民亦稀旷，只有众僧民户”。到玄奘游历此地时，拘尸那迦已是“城郭颓毁，邑里萧条”。英国殖民统治期间，F.布坎南、H.H.威尔逊、A.坎宁安、A.C.L.卡莱里等勘探者和考古学家基于汉文游记中的描述，发现了拘尸那迦遗迹。坎宁安对遗址进行了识别，卡莱里于1876年成功定位了玄奘笔下供奉有佛陀卧像的大涅槃寺。此后，拘尸那迦被认为是佛教四大圣地之一。更多与佛陀涅槃相关的遗迹已陆续被考古学家发现并挖掘出来。

现代拘尸那迦城中有中国、日本、韩国、斯里兰卡、缅甸、泰国等国不同佛教派别修建的众多佛寺和精舍，它们分布在大涅槃寺、大涅槃塔、世尊最后说法处、荼毗塔等整修后的古迹周围。拘尸那迦考古博物馆中陈列着公元前3世纪的珍贵藏品。此外，由于耆那教第24位祖师大雄的涅槃处位于末罗国的另一座都城波婆附近，拘尸那迦和耆那教也有一定关系。

（卡马尔·希尔撰　乔安全译）

Moheputi Si

摩诃菩提寺 Mahabodhi Vihara　印度佛寺。又称大觉寺、大菩提寺。是佛陀悟道之地菩提伽耶最重要的佛寺，寺内有著名的菩提树和金刚座。最初由阿育王建于公元前3世纪，是一座由栏楯柱围绕的菩提树殿。摩诃菩提寺很早就已成为重要的佛教朝圣中心。菩提伽耶原名优楼频螺，该名称在释迦牟尼成佛两百年后，先后为三菩提、菩提场、金刚座和摩诃菩提等称谓取代。其中摩诃菩提的使用时间最长，也最广为人知。该名称直到19世纪中期（英国殖民时期）英国人A.坎宁安到访时仍在广泛使用。此后，菩提伽耶这一名称才逐渐流行起来。

自建成之日起，摩诃菩提寺经历了

几次结构上的重大改变。最初的菩提树殿于巽迦王朝时期（公元前2～前1世纪）被扩建为一座两层建筑，其中供奉着菩提树和**金刚座**两个重要圣物。公元5世纪，中国求法僧人**法显**到访菩提伽耶，并在《佛国记》中提到了矗立在菩提树和金刚座旁的一座高塔，这是关于摩诃菩提寺结构加高的首度记载。贵霜时期的浮雕也描绘了该寺于公元1～3世纪间的扩建。公元7世纪中国求法僧人**玄奘**到访时，这里已建成一座晚期笈多风格的砖结构寺庙。玄奘细致描写了这座寺庙："菩提树东有精舍，高百六七十尺，下基面广二十余步，垒以青砖，涂以石灰。层龛皆有金像，四壁镂作奇制，或连珠形，或天仙像，上置金铜阿摩落迦果。东面接为重阁，檐宇特起三层，榱柱栋梁，户扉寮牖，金银雕镂以饰之，珠玉厕错以填之。奥室邃宇，洞户三重。外门左右各有龛室，右则观自在菩萨像，左则慈氏菩萨像，白银铸成，高十余尺。"他还记录了阿育王修建的一座小精舍以及其他由信徒所造的小型寺庙和佛塔。摩诃菩提寺中的一尊坐佛，成为后世许多佛像的范本。根据588～589年的碑铭记载，该佛像曾被一位名叫摩诃那摩的锡兰（今斯里兰卡）佛教徒装饰翻新。

波罗王朝至犀那王朝时期（10～12世纪），摩诃菩提寺得到扩建和翻修。现存摩诃菩提寺是在原有建筑结构基础上修葺而成。10世纪晚期和11世纪早期的两处中国宋代石碑记录了这座寺庙的盛景，同一时期的其他石碑也载有斯里兰卡、尼泊尔、缅甸及其他流行佛教信仰国家统治者出资翻修、扩建该寺的事迹。缅甸、尼泊尔、泰国、中国均以摩诃菩提寺为蓝本兴建寺庙，足见其吸引力。12世纪，随着突厥穆斯林统治的强盛以及佛教在印度河、恒河流域的衰落，护寺僧众纷纷离开，这座寺庙随之沦为弃寺，此后长期被当地一个婆罗门头人据为己有。该寺的产权问题直到1949年才通过一场漫长的诉讼得以解决。这场诉讼由著名的斯里兰卡僧人达摩波罗发起，最终于1949年通过了一项《菩提伽耶寺庙管理特别法令》。该法令将这座寺院的所有权转移到一个佛教和印度教代表各占半数的信托机构名下，接受地方法官管辖。


印度比哈尔邦摩诃菩提寺大塔

1811～1812年，苏格兰人F.布坎南发现这座寺庙的时候，它被掩埋在一片废墟之下。1863年，米德少校对这里进行了发掘，缅甸国王也派人前来清理遗址。1878年，B.L.米特拉博士发表了他关于菩提伽耶寺庙的研究报告。但A.坎宁安于1879年宣称这里的发掘和重建工作并不尽如人意。1881年，英国工程师J.D.贝格拉受委托对寺庙遗迹进行彻底的发掘和清理，他主要依照加尔各答印度博物馆馆藏的12世纪石制模型对寺庙做了修复。

摩诃菩提寺在重建后再度成为佛教圣地。来自不同国家和地区的佛教信徒纷纷在这里修建佛塔、公园和其他建筑。鉴于此处是全印度少有的几处早期古典风格的砖结构寺庙，又与佛陀有深厚的历史渊源，联合国教科文组织于2002年将该寺列为世界文化遗产。现存寺庙建筑区保留了当时佛陀禅定7周的诸多历史遗迹，如菩提树、金刚座、诵经堂等。2013年，泰国佛教徒捐赠290千克黄金用以修饰该寺庙的穹顶。

（卡马尔·希尔撰　贾岩译）

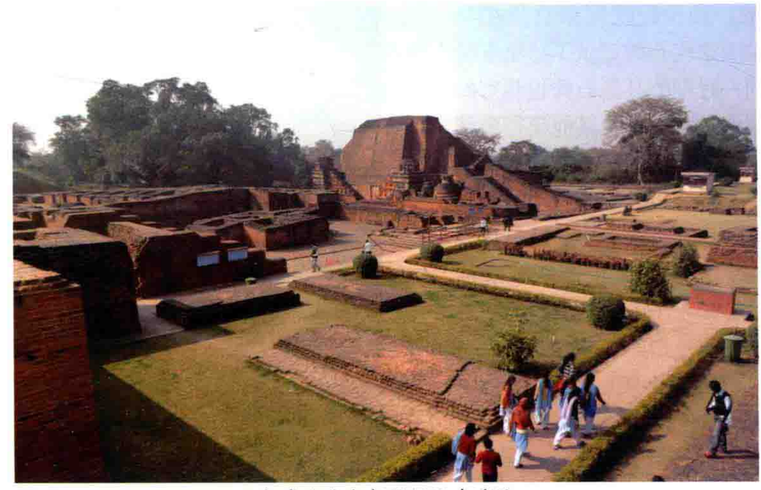
Nalantuo Si

那烂陀寺 Nalanda　印度古代佛寺。坐落在今印度比哈尔邦巴特那市和加雅市附近。5世纪，在白匈奴毁灭呾叉始罗（今巴基斯坦塔克西拉）后，那烂陀


玄奘像　现藏日本东京国立博物馆

崛起成为印度最负盛名的学府。那烂陀之名或许是由含义为"莲茎"Nala的一词派生而来。由于所在地邻近**华氏城**和**菩提伽耶**，属于上印度与**摩揭陀**之间的贸易线路及恒河水域航运通达便捷之地，那烂陀曾是"有影响力、繁荣和人烟辐辏"之地。据说佛陀曾数度造访此地。这里也是佛陀大弟子之一舍利弗的诞生地。据耆那教传说，教祖大雄与末伽梨·俱舍罗之间的历史性谈话就发生在那烂陀。多罗那他喇嘛将此地与孔雀帝国阿育王以及佛教哲学家**龙树**（约活动于二三世纪）联系在一起。阿育王曾在这里修建过一座大佛寺。

笈多王朝国王鸠摩罗·笈多一世（约415～455年在位），亦称帝日王（音译铄迦罗阿迭多），选定此处为一建造寺院的"福地"，于是那烂陀引起公众瞩目。在笈多王朝历代统治者的连续赞助下，时至6世纪中叶，那烂陀寺已发展成一座大寺，一座拥有广阔校园的大学府。周垣峻峙，层楼高耸；穷诸剞劂，蔚为壮观。如此景象，人或见之，目不暇接，叹为观止。曲女城统治者曷利沙·伐弹那（约606～647年在位，又称**戒日王**）、波罗王朝统治者达摩波罗（783～820年在位）和提婆波罗（约


印度比哈尔邦那烂陀寺遗迹

810～850年在位）等帝王的慷慨捐款，使这座大寺的教学等活动得以一直持续下去，直至12世纪末。

那烂陀寺在其存在的约7个世纪间，对于促进中印文化关系一直起着举足轻重的作用。它在同一时间可以接纳成千上万的学僧。他们不仅来自中国，而且来自其他地域，如中亚和东南亚国家以及日本和朝鲜。中国求法僧人法显、玄奘和义净备细记载了那烂陀寺超卓的学术环境，表明了它在世界范围内的影响。这些学僧，无论是经西域和阗（今中国新疆和田）、中亚或经中国西藏、尼泊尔循陆路前往印度，还是泛海经耽摩栗底抵达印度，皆旨在通过朝圣、在原生地修习佛教和搜集佛经原本来积累功德。在这些来印僧人中，玄奘最为杰出。他在630～642年期间游学印度，曾在那烂陀寺居留四五年之久。他在住持戒贤法师的得力指导下专攻佛教瑜伽行派学说。唐太宗贞观十九年（645），他返回中国长安，带回数百部佛经写本和笔记并多尊佛像。他的游记《大唐西域记》和传记《大慈恩寺三藏法师传》，引发许多关于印度的新著，激起中国对印度文化的空前兴趣。义净也是一位造访过那烂陀寺的重要人物。他在那烂陀寺度过约10个春秋。回国后，他至少译出56部230卷佛经，将实际上属于根本说一切有部的全部律藏（《有部律》）引进中国。中国文献还保留了7世纪下半叶赴印度求法的67位僧人的传记。其中一些僧人是朝鲜人和中亚人。他们先在中国求学，随后从中国前往那烂陀寺。波罗颇迦罗蜜多罗（意译明友，见波颇）是唐代第一个赴中国访问的那烂陀寺著名学者。他应高平王之邀于唐高祖武德九年（626）抵达长安。此外，同样出身那烂陀寺的善无畏于唐玄宗开元四年（716)抵达中国。中国载籍表明，那烂陀寺在其鼎盛时期约有1 500名教师和10 000住寺学僧。那烂陀寺录取学生的流程缜密而严格，录取率仅为申请人数的一两成。学深今古，乃得入焉。一旦录取，僧人与学者即研习与大乘、小乘（十八部派）、吠陀及五明有关的著述。

在波罗王朝时期，佛教进入一个新阶段，逐渐以密宗为主导。早在8世纪，善无畏、金刚智、不空金刚等僧人已将真言乘和金刚乘文本引入中国，并在中国创立了密宗传承。不过，此后中国西藏却成为佛教密宗的主要中心，中印文化关系继续发展。在宋代，两位来自那烂陀寺的学者法天和补陀吃多分别于宋太祖开宝六年（973）和宋太宗淳化二年（991）造访中国。这很可能是由于波罗王朝统治者在奋力保护自己在东南亚和东亚诸国的商业利益。

12世纪，那烂陀寺在突厥穆斯林入侵者的猛攻下失守。中国西藏的资料表明，突厥人曾数度突袭并劫掠那烂陀寺。约在1205年，这座大寺被巴赫蒂亚尔·哈尔吉摧毁并放火焚烧。随后的进攻终于在1400年使那烂陀寺完全沦为废墟。在英国殖民时期，那烂陀寺的巨大遗迹被考古学家发掘出来。随着佛教在印度的复兴，由于尊者迦叶波比丘的努力，一所新那烂陀大学在20世纪50年代建成。他将从中国迎来的玄奘部分灵骨安放在这里。近年来，印度政府决定投巨资重建那烂陀大学，得到新加坡、中国、老挝、日本、澳大利亚等国政府及一些国际知名学者的积极响应和支持。一些国家承诺予以赞助，中国和老挝政府的款项已经到位。一所规模宏伟的那烂陀大学正在逐渐建成并开始招生。那烂陀再度踏上复兴之路。

（R.K.辛哈、卡马尔·希尔撰　刘建译）

印度那烂陀玄奘纪念堂（2003）

Chaoyan Si

超岩寺　Vikramasila Mahavihara　印度古代著名大学兼寺院。又称超戒寺。音译毗讫罗摩尸罗寺。坐落在今印度比哈尔邦帕格尔布尔市附近。由波罗王朝达摩波罗（783～820年在位）王兴建。在波罗王朝（750～1175）统治时期，一直是东印度重要的教育和学术中心之一。藏语文献是其有关历史资料的主要来源。超岩寺与汉语文献记载中的那烂陀寺平分秋色，占有同样的卓越地位。

学者们对超岩寺的梵文名称Vikramasila众说纷纭。有学者认为，该名缘起在于超岩寺坐落在壁立的石山之上，梵文词sila（岩石）即含此意。有学者则强调，Vikramasila表达的意思是坚定的合乎道德的行为，梵文词sila（戒律）正是此意。在印度传统中，Vikrama一词表示坚定或强悍之类的品性。1960～1969年，在帕格尔布尔迤东约47千米处的安提查克村，来自巴特那大学的考古学家们发掘出一片可观的寺庙院落遗迹。直至此时，超岩寺的处所和确认问题才最终得以解决。被发掘出来的寺院遗址就坐落在一座宽阔而陡峭的石山上，地处恒河之南，与藏文载籍的描述相似，该


阿底峡尊者西藏讲学图

遗址被最终确认为超岩寺遗址。

超岩寺院落遗迹为方形，中央有一座耸立于双层平台上的支提（塔庙），平面呈十字形，有4座带有楼阁的佛殿。中央支提高达16.25米，可经一条通道抵达。藏语文献提到，该寺约有6座大门，每座大门前皆有知名学者守护，负责筛查入内人员。这些被称为“六贤门”的学者的名字流传下来。他们是宝生寂（东门）、自在语称（西门）、那洛巴（北门）、智生慧（南门）、宝金刚（中大门）以及智吉祥友（中二门）。已发掘出来的寺院包括208间僧舍，由游廊贯穿。外墙有20间凸出的圆形僧舍，20间长方形僧舍。寺院有一个独一无二的地下僧舍，可能是僧人用来修习禅定的。还发掘出一座宏大的藏书楼遗迹，内有一个写本部。据多罗那他高僧说，在罗摩波罗王（1076～1132）在位时期，阿帕迦罗·笈多任住持，超岩寺有108名教授和1 000名住寺学僧。12世纪，僧人学者的数量估计在3 000人左右。没有确切证据表明超岩寺曾获赠地。当时王朝将从周边村庄收来的税金分配给超岩寺，似即可满足其经费需求。9座山岗中现仅发掘了1座，但在已发掘的遗迹中，还没有城市生活的迹象。这也是那烂陀等较早建立的大寺的一个共同特点。

在波罗王朝诸王赞助下，超岩寺发展成为研究佛教密宗及其支派金刚乘和易行乘的主要中心。佛教密宗于公元3～5世纪之间在印度发端，但主要兴盛于吐蕃王朝、唐王朝及中亚地区。它是由**寂护**、**莲花生**和**莲花戒**等印度学者型僧人传入西藏的。东印度、尼泊尔、吐蕃王朝与唐王朝之间在这一时期的密切联系，导致一些学者认为，密宗的某些特征源于外喜马拉雅山地区，尤其是印度东北部或其边界地区。有确切证据表明，到公元7世纪时，一条活跃的陆路穿越帕特凯山和上缅甸，将东印度的阿萨姆与中国西南部联系起来。在吐蕃赞普赤松德赞（755～797年在位）统治期间，中国的禅宗与印度以奇迹和法术为主导的佛教两派信徒争雄，显而易见地反映了这一密切联系。竞争的结局是，赤松德赞宣布印度佛教为吐蕃王朝国教。超岩寺遂成为印度与吐蕃王朝关系的中心。超岩寺还成为佛经藏译的中心。超岩寺的许多学者型佛僧，如摄智天、胜友、施戒、**法藏**、帝洛巴、**那洛巴**和**阿底峡**前往吐蕃王朝弘法。古印度僧人阿底峡，法名燃灯吉祥智，是其中的佼佼者。1041～1054年，他一直居留在西藏。其间，他致力于改革藏传佛教，撰写了著名的《菩提道灯论》和《独勇成就法》。他对藏传佛教改革最受欢迎的方面，是对度母崇拜的弘扬。

与超岩寺联系在一起的阿阇梨（意规范师）灿若群星，使得这所学府成为具有强烈密宗特色的佛教哲学的最后灯塔。萨罗诃巴、那洛巴和圣蒂巴等成就师与超岩寺息息相关。阿阇梨与成就师均作出了巨大贡献，以培养学生对佛教密宗的基本信念：宇宙与佛是同一的，宇宙的所有维度和特质均由佛构成。他们的著作和努力，在金刚乘与易行乘之间起了支柱作用，为藏传佛教教在西藏的确立奠定了基础。

在不断涌动的宗教思想之河中，印度教与佛教为获得空间而展开竞争，逐渐影响了超岩寺的活动。13世纪初，突厥穆斯林残酷无情的侵袭最终摧毁了这座名寺。

（R.K.辛哈、卡马尔·希尔撰　刘建译）

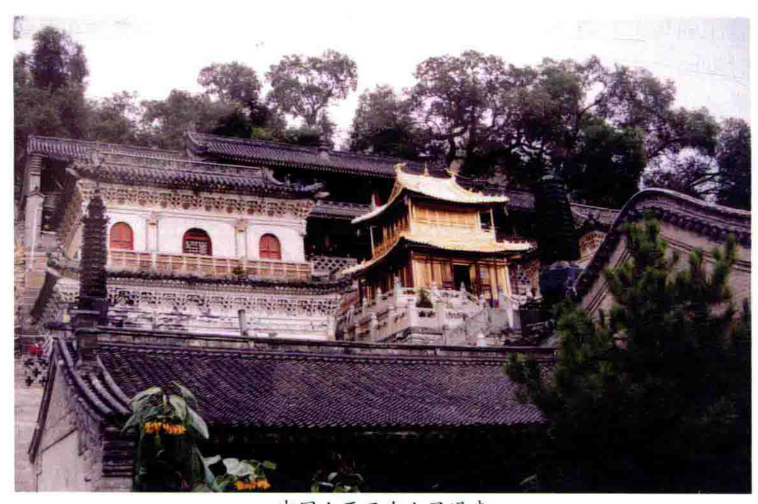
Wutai Shan

五台山　Mount Wutai　中国佛教四大名山之一。又名清凉山。位于山西东北部五台县境内。在中印佛教文化交流方面起过重要作用。

历史沿革　相传，最早来华的印度高僧**摄摩腾**、**竺法兰**曾见五台山，以为是文殊住处，建议汉明帝建寺。盖后人附会之说。文殊菩萨与五台山的因缘，约经历3个步骤。最早的说法是文殊在雪山中住，当指在喜马拉雅山中住，与五台山并无关系。后将雪山替换为清凉山，如《大华严经·菩萨住处品》云：“东北方有菩萨住处，名清凉山，过去诸菩萨众常于中住。彼现有菩萨名文殊师利，有一万菩萨眷属，常为说法。”亦与五台山无关。故两晋南北朝时期五台山尚未闻名天下。7世纪，因印度佛教凋敝，中国佛教方兴，中国又在印度东北，五台山恰好冬季冰封、夏季飞雪，遂被指为清凉山。以至晚出的密教典籍《宝藏陀罗尼经》曰：“佛告金刚密迹主言，我灭度后，于南赡部洲东北方，有国名大震旦。其中有山，名曰五顶。文殊童子游行居住，为诸众生于中说法。”

北魏、北齐时期，五台山已受到皇家重视。至隋代，据说文帝杨坚（581～


中国山西五台山佛寺远眺


中国山西五台山显通寺

604年在位）下诏在五座峰顶各建一寺，供奉文殊菩萨，但俱无遗迹。今东台望海寺、西台法雷寺、南台普济寺、北台灵应寺和中台演教寺，均在唐代以后兴建。唐代，五台山迎来鼎盛时期，尤其是佛教密宗在中国形成之后，文殊菩萨作为密宗神，受到特殊礼敬，不仅中国佛教界认为五台山为文殊道场，外国佛教人士也认为文殊在五台山，慕名而来。后经宋、元、明、清历代的不断拓展，尤其是藏传佛教将五台山奉为佛教圣地之后，五台山更加声名远扬，佛事活动日益频繁。五台山及其周边地区逐渐发展成为中国北方佛教文化的最大中心。今有大小寺院95座，是中国最大的佛教寺庙群，2009年被联合国教科文组织列入世界文化遗产名录。

五台山不仅是佛教文化的集粹之地，也是中印文化交流的历史见证。五台山有许多地名都比照印度佛教圣地和佛教人物而命名，如灵鹫山、那罗延窟、观音坪、普贤塔、罗睺（罗）寺、罗汉台、金刚窟、帝释宫，等等。唐代以后，五台山高僧辈出，为中国佛教文化的繁荣作出贡献。另外，还有一些印度来华僧人到五台山礼拜文殊菩萨，并传教译经。如唐代时北印度罽宾僧人**佛陀波利**，听说文殊在中国五台山，不远万里，穿越沙漠，于唐上元三年（676）"杖锡五台，虔诚礼拜，悲泣雨泪"，后到长安翻译佛经，据说晚年隐居五台山金刚窟。唐代来自北印度的密宗僧人**不空金刚**，因提倡文殊崇拜而得到唐玄宗认准，并于大历五年（770）夏天奉诏到五台山为唐玄宗作法事积功德3个月。南宋时，印度**那烂陀寺**僧人**苏陀室利**善颂《华严经》，久慕清凉山，以85岁高龄带弟子7人从海路来华，途中弟子三还三殒，仅一名弟子亲随至五台山。苏陀室利后在东台灵鹫峰去世，弟子将其舍利带回印度。中天竺僧**具生吉祥**为朝拜五台山，特地来华，于明洪武二年（1369）到达五台山，后至金陵（今南京）传教，临终不忘回归五台山。印度僧人**释迦也失**为**释迦牟尼**后裔，因崇拜文殊菩萨，特地来游五台山，明永乐十二年（1414）到达，居住于显通寺，宣德六年（1431）回国。至于不见经传的朝拜者，不知几多。

主要寺院 五台山现有国家级文物保护单位6处，山西省级文物保护单位15处。

显通寺 据传，后汉永平年间（58～75）五台山即建有中国最早的寺庙之一大孚灵鹫寺，以其西侧山势如印度灵鹫山而得名。其地在台怀镇北侧，即今日显通寺之原基。北魏孝文帝元宏（471～499年在位）时，大孚灵鹫寺得到扩建，并更名为花园寺。唐太宗（626～649年在位）曾重修显通寺。武则天（690～705年在位）时，花园寺得到扩建，因新译《华严经》中提到五台山，又将花园寺更名为大华严寺。此后直至明代洪武年间（1368～1398）大规模修缮，更名为显通寺。清代屡次重修，遂至今日规模，有殿宇400余间，占地8万余平方米，为五台山最大寺院。

佛光寺 位于五台县城东北25千米的佛光山上。初建于北魏孝文帝延兴时期（471～476）。其后声名远播。寺内六角形祖师塔为北魏遗物。弥勒大阁为唐代重建，巍峨宏大，于唐会昌五年（845）被焚。至大中十一年（857）重修。如今寺内尚保留有唐代壁画、塑像与石幢等珍贵文物艺术品。该寺还保留有金代修建的文殊殿，其中文殊等6尊塑像均为当时遗物。

罗睺寺 位于台怀镇显通寺东，以释迦牟尼之子罗睺罗命名，供奉文殊菩萨。最初兴建于唐代，后成藏传佛教寺院，到清代前期，多位皇帝亲临礼拜，并拨款修缮扩建，规模日大。现有殿阁僧房等500余间。相传，罗睺罗崇拜文殊菩萨，于阴历六月十四日庆祝文殊生日。至今，寺中喇嘛沿袭此俗，每至六月十四日便身穿奇装、头戴面具跳舞。

金阁寺 位于南台西北，距台怀镇15千米。建于唐大历五年（770），其时，印度来华僧不空金刚奉皇帝命到五台山修功德，建此寺。因铸铜为瓦，瓦上涂金，故名金阁寺。该寺以观音为主尊，有各类佛教人物造像2 000余尊。

殊像寺 以供奉文殊菩萨巨像而得名。位于台怀镇杨林街西南。始建于唐代，元延祐年间（1314～1320）重建，后遭火灾，明成化二十三年（1487）再建，弘治九年（1496）树立高达9米多的文殊菩萨骑狮子塑像。

南禅寺 位于五台县西南李家庄西侧。其初建年代已不可考，重建年代为唐德宗建中三年（782）。当时所建的大雄宝殿躲过了各种天灾人祸，保存下来，是目前中国所能见到的唯一唐代木结构建筑。其中，释迦牟尼塑像以及其两侧的弟子、菩萨、天王等彩色塑像均

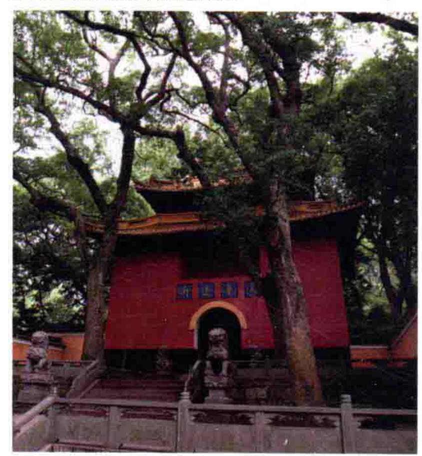

中国山西五台山南禅寺大殿

为当年遗物，表现出唐代的雕塑风格。

（薛克翘）

Putuo Shan

普陀山 Mount Putuo 中国佛教四大名山之一。位于浙江省，为舟山群岛中之一岛，面积12.76平方千米，属舟山市普陀区。是以供奉观音菩萨为主的岛上佛教建筑群的总称。



中国浙江普陀山法雨寺

背景 普陀山与观音信仰紧密相关。后汉来华僧人支曜翻译的《成具光明定意经》中首次出现观音的名字。此经译于汉中平二年（185）。其后，三国魏康僧铠于嘉平四年（252）译的《佛说无量寿经》中，观音以阿弥陀佛的胁侍身份出现。后秦弘始八年（406），鸠摩罗什译出《法华经》，其中观音不仅具有神力，而且具有三十三身，能以不同身份救人于危机苦难。北魏泰常五年（420）前后，甘肃炳灵寺169窟出现最早的观音泥塑，同时，江南也开始造观音像，说明中国人已开始崇拜观音偶像。南北朝时的志怪小说中出现观音救苦救难故事。唐龙朔三年（663），玄奘译出《大般若波罗蜜多经》，进一步推进了中国人的观音信仰。6世纪中叶，观音受密教影响，出现多头多臂形象。在此期间，耶舍崛多译出《十一面观音咒经》和《不空羂索观世音心咒》。此后，由唐至宋，玄奘、金刚智、不空、菩提流志、法天、天息灾、法贤等译出很多此类经典，中国佛教迎来密教的鼎盛时期，观音形象也出现诸多变化。

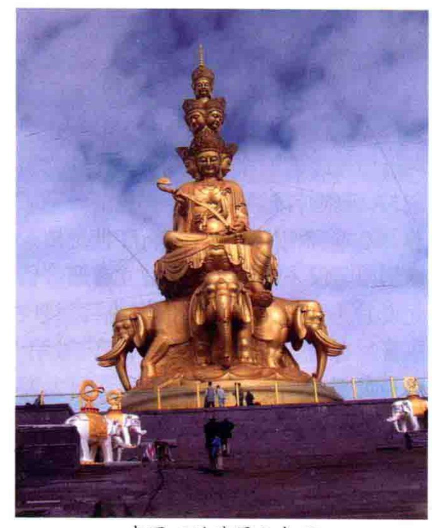
沿革 据记载，唐大中年间（847~860）一名印度僧人来到浙江海外小岛，曾以火烧炼十指，发愿见观音，观音果然显灵。于是，此岛便与观音联系在一起。大中十二年（858），日本僧人慧锷从五台山请得观音像，归国途中停于此岛，遇大风不得起航，便留居岛上，建不肯去观音院。观音信仰在此岛渐成规模。南宋嘉定七年（1214），普陀山规定为观音道场，主要供奉观音菩萨。根据佛经中的有关记载，此岛亦被比附为观音在南印度的住处普陀洛迦，简称普陀。后又将普陀洛迦拆开，分成普陀山和洛迦山两处地方。洛迦山也在此岛之上。

现状 普陀山在民国时期已有寺院、庵堂、茅篷200余处，僧尼4 000余人。后经重大历史变迁，现存寺院、庵堂20余处，参观景点20余处。普济寺、法雨寺和慧济寺为普陀山3座最大寺院。普济寺位于普陀山白华顶南，初建于北宋元丰三年（1080），明万历三十三年（1605）扩建。清康熙四年（1665）被荷兰军队毁坏，康熙三十八年重建。现有殿堂房舍200余间，占地面积11 400平方米。其主殿为雍正九年（1731）重建，可容纳千余人同时礼拜。殿内观音坐像和千手观音等，为现代作品。法雨寺在白华顶东侧，光熙峰下。建于明万历八年（1580），初名海潮庵，后名护国镇海禅寺。曾因大火焚毁，康熙二十八年重建，康熙三十八年更名法雨寺。占地面积约8 800平方米。其观音殿供有观音巨像，两侧为十八罗汉像。慧济寺位于普陀山最高处的佛顶山上。其原址为一供奉佛像的石亭，后为慧济庵。乾隆五十八年（1793）扩建为慧济寺，光绪三十三年（1907）又得以大规模扩建。

（薛克翘）

Emei Shan

峨眉山 Mount Emei 中国佛教四大名山之一。又称大光明山。位于四川峨眉山市、乐山市西部。相传为普贤菩萨显灵说法的道场。

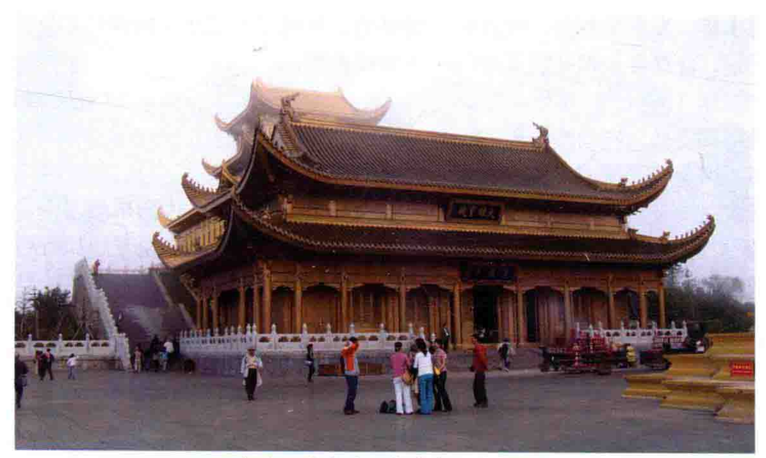


中国四川峨眉山金顶

概况 今峨眉山景区面积154平方千米，包括四座大山，即大峨、二峨、三峨和四峨。通常所说峨眉山指大峨山，即峨眉山主峰，其峰顶称万佛顶，海拔3 079米。从山下至山顶50余千米。现有寺庙26座，主要有报国寺、伏虎寺、清音阁、万年寺、仙峰寺、华藏寺等。僧尼数量约300人。1982年，峨眉山被国务院批准列入第一批国家级风景名胜区名单。1996年，被联合国教科文组织列入世界文化遗产名录。2007年，



中国浙江普陀山牌坊



中国四川峨眉山华藏寺大雄宝殿

峨眉山景区被国家旅游局正式批准为国家5A级旅游风景区。

沿革　相传佛教于公元1世纪传入峨眉山，汉末佛家便在此建立寺庙。但此说并不可靠。峨眉山最初流行道教，东晋时有僧人前来居住修行。唐宋时期，佛道两教并存，此后佛教得到很大发展。到明代，佛教日盛，道教式微。佛教僧尼的数量一度达1 700余人，全山上下有大小寺院近百座。直至清末，寺庙达到150余座。

峨眉山作为普贤菩萨道场的历史，大约可以追溯至东晋时期，据说当时已经建有普贤寺，即今万年寺的前身，唐代更名为白水寺。北宋时期，峨眉山已经树立有普贤菩萨塑像，不久，又铸有巨型普贤铜像，于是改白水寺名为白水普贤寺。普贤信仰由此得到大力发扬。

主要佛寺　①报国寺，地处峨眉山麓，原名会宗堂，建于明万历年间(1573～1620)，清康熙年间(1662～1722)重修。寺内文物众多，主要有二：一是紫铜华严塔，高7米，14层，铸于明代，塔身铸有4 700尊小佛像以及《华严经》全文；二是明永乐十三年(1415)的彩釉瓷佛，高2.47米，色彩晶莹。②万年寺，原名普贤寺，建于东晋（4世纪）。唐代改名白水寺，北宋更名白水普贤寺。明万历年间建砖殿，皇帝赐名圣寿万年寺。万年寺一名沿用至今。寺中无梁殿又名无梁砖殿，具有建筑学研究价值。殿内有铜铸普贤乘坐六牙白象巨像，高7.35米，重达62吨，为北宋太平兴国五年(980)所造，至今已逾千年。

（薛克翘）

Jiuhua Shan

九华山　Mount Jiuhua　中国佛教四大名山之一。古称陵阳山、九子山。因唐代诗人李白与友人一起游此山，见其有九座山峰，形似莲花，故将九子山改为九华山。位于安徽池州青阳县境内。

国家级风景区，总面积334平方千米，最高峰名十王峰，海拔1 342米。方圆100千米内有九十九峰，景色优美。清乾隆帝（1735～1795年在位）曾亲笔题写金匾，称九华山为“东南第一山”。九华山作为中国佛教圣地之一，现存寺庙99座，其中9座被列为全国重点寺院，30座被列为省级重点寺院。著名的寺庙有甘露寺、化城寺、祇园寺、旃檀林慧居寺等。九华山现有僧尼约600人，佛像6 300余尊，收藏的珍贵文物达2 000余件。

背景　相传，古新罗国僧人金乔觉(696～794)于唐开元年间(713～741)来华学习佛法，曾登上九华山居住修行，当地豪绅为之修建庙宇。唐至德二年（757）寺院建成，金乔觉收徒弘法，威名远扬。连新罗国僧众也渡海来华投奔。金乔觉在九华山修炼数十载，于唐贞元十年（794），以99岁高龄示寂。其肉身置函中经3年，仍“颜色如生”。人们根据其生前身后的诸多灵异，认定他就是地藏菩萨转世，并尊称为“金地藏”菩萨。九华山遂成为地藏菩萨道场。后经唐、宋、元各朝的变迁，九华山佛教至明初获得很大发展，至清代达到鼎盛。其时有寺庙约300余座，僧尼4 000多人。1978年以后，九华山佛教协会每年都举行“地藏法会”祈祷世界和平。2013年，一座高99米的地藏菩萨露天大铜像开光庆典在九华山大愿文化园举行，铜像由3 000余块铜铸壁板组成，共用铜1 100余吨，体内有3部电梯可直达菩萨头顶。

主要佛寺　肉身宝殿。自唐代至今，历代有不少僧尼步金地藏后尘，在九华山形成了“肉身涅槃”的传统，先后有15位僧尼肉身涅槃。现有5尊肉身可供瞻仰。肉身宝殿原是金地藏肉身存放地，殿中有肉身塔。明万历年间，朝廷赐银重修地藏肉身塔和塔外大殿。清康熙二十二年（1683）重修殿宇，后又于1886、1914、1955年和1981年多次重修。现有建筑面积705平方米。每至阴历七月十五地藏菩萨诞辰和七月三十成道日，信徒们都成群结队前来烧香、诵经，甚至有很多人在此守夜。

化城寺。位于海拔600多米的山中小镇九华街中心地段，是九华山上历史最悠久的古寺，也是九华山的主寺。初建于东晋隆安五年（401），唐时金地藏曾在此苦修多年。唐德宗建中元年(780)被正式命名为化城寺；次年，正式确定为地藏菩萨道场。明清两代，香火最盛。

祇园寺。为九华山最宏伟的佛寺。



中国安徽九华山天台寺


中国安徽九华山地藏菩萨立像

以印度佛教圣地给孤独园命名。初建于明嘉靖年间（1522～1566），自清嘉庆年间（1796～1820）规模扩大，香火日盛。

（薛克翘）

Baima Si

白马寺 White Horse Temple 中国最早的佛教寺院，有中国佛教祖庭之称。位于河南洛阳。

据史料记载，东汉时，汉明帝夜梦金人，遂派遣使者西行求法。永平十年（67），天竺僧人**摄摩腾**和**竺法兰**应邀以白马驮载佛教经文和造像抵达洛阳。次年，汉明帝敕令在西雍门外三里御道之北兴修僧院，取名白马寺。自建成之日起，白马寺历经沧桑，屡遭战火损毁，经历多次重建，其规模在唐朝武则天治下达到顶峰，僧人最多时有三千之众。明嘉靖三十四年（1555），时任司礼监掌印太监兼总督东厂的黄锦大规模整修白马寺，此次重修大体上奠定了今日白马寺的规模和布局。中华人民共和国建立后，中国政府先后于1952、1954、1959年多次拨款重修白马寺。1961年，国务院确定白马寺为全国重点文物保护单位。


中国河南洛阳白马寺正门

1997年，洛阳市宗教事务局对白马寺作出整体规划，拟在寺院西侧建设世界佛教寺院荟萃。2005年4月，中国总理温家宝和印度总理M.辛格签订《印度在中国洛阳白马寺院西侧建造印度风格佛殿的备忘录》。2006年4月26日，佛殿施工奠基仪式在白马寺举行。2010年5月29日，佛殿正式落成，印度总统P.D.帕蒂尔参加了落成仪式。佛殿坐西面东，东西长100米，南北宽60米，建筑面积约为3 450平方米，主体建筑高约30米，其内供奉一尊高达4.5米的**释迦牟尼**坐像。该佛殿参照印度世界文化遗产**桑奇大塔**的风格设计建设，由印度政府出资5 000万卢比建成，是印度政府在境外捐建的第一座佛殿。


中国河南洛阳白马寺印度风格佛殿

（张然 乔安全）

Famen Si

法门寺 Famen Temple 中国著名佛教寺院之一。以收藏有佛指舍利而闻名。在中印佛教文化交流方面起过重要作用。

位于陕西宝鸡扶风。始建于东汉晚期（2世纪后半期），原名阿育王寺。系因安放佛舍利而建塔，又因塔建寺。相传公元前3世纪，阿育王统一印度后，为弘扬佛法，将佛的舍利分成84 000份，差遣诸鬼神分送世界各国建塔供奉。传说，中国有19处，此阿育王寺为第五处。北魏太和十八年（494）和隋仁寿二年（602）曾二次开塔供信众瞻礼。唐武德七年（624），唐高祖为之更名法门寺。唐贞观年间（627～649）曾3次开塔供瞻礼。原塔俗名圣冢，唐代改为四级木塔，称为护国真身宝塔。


中国陕西宝鸡扶风法门寺塔

迎请佛骨成为唐代最盛大的佛事活动，每隔30年举行一次。先后有8位皇帝6次迎出佛骨到皇宫瞻仰礼拜，两次送回法门寺供养。每次迎送都兴师动众、声势浩大。最盛大的一次在咸通十四年（873）。迎请佛骨之前已准备了两年。迎请时，从京城到法门寺100多千米的路上，车水马龙，日夜不绝。沿途有免费的饮食供应，任何人都可以食用。迎请佛骨的仪仗队由皇家御林军引导，文武大臣护卫，名僧大德簇拥，旌旗幡盖遮天蔽日，鼓乐喧天，沿途站满观礼的民众。长安城内各条大街上都树立起用绸缎装饰的彩楼。皇帝在城门楼上顶礼迎接，文武百官和市民则在街道两旁迎接。佛骨先在皇宫内供奉3天，再到京城寺院轮流供养。文武百官和富豪都争施金帛，四方百姓扶老携幼前来瞻仰，有的信徒为表虔诚断臂截指、烧顶灼臂。次年正月送佛骨回法门寺，同样声势浩大。此次为最后一次送佛骨，按照佛教仪轨，将佛指舍利及数千件


佛指舍利 现藏中国陕西法门寺

稀世珍宝一同封入塔下地宫。此后的1 113年里，即便是修建舍利塔，地宫再未开启过。

1981年8月，明代修建的舍利塔坍塌一半。1987年春，考古人员发现塔下地宫，使佛指舍利与一大批珍贵文物重见天日。

（薛克翘）

Jianchu Si

建初寺 Jianchu Temple 中国最古老的佛教寺院之一，大报恩寺的前身。三国吴赤乌十年（247），西域来华僧人**康僧会**至吴都建业（今江苏南京）弘扬佛法，使吴王孙权（222～252年在位）信服，特下令为康僧会建寺。由于这是建业建立的第一座佛教寺院，故称为建初寺。建初寺所在的地方称佛陀里。康僧会在此居住并翻译佛经、传播佛教。后建初寺数度更名，南朝时期称长干寺，宋代称天禧寺，明代称大报恩寺。

（薛克翘）

Daxingshan Si

大兴善寺 Daxingshan Temple 中国著名佛教寺院。位于陕西西安内城南小寨。始建于晋武帝泰始至太康年间（265～289），距今1 700余年，是西安现存最古老的佛寺之一。原名遵善寺。至隋开皇年间（581～604），西安城扩建，得名大兴善寺。

大兴善寺是中印文化交流史上一个值得纪念的地方。隋文帝开皇七年（587），该寺建立译经场，印度来华译经大师**那连提黎耶舍**、**阇那崛多**、**达摩笈多**等都曾在此居住和译经。唐太宗贞观三年（629），从印度**那烂陀寺**来的**波颇**法师（意译明友）主持寺内的译经场。



中国陕西西安大兴善寺大雄宝殿

唐玄宗开元四年至八年（716～720），密教僧人“开元三大士”**善无畏**、**金刚智**、**不空金刚**在该寺翻译密教典籍500余部。天宝十五载（756），不空金刚住持该寺。不空金刚为玄宗、肃宗、代宗三朝帝师，曾于寺内行设密教道场传法。寺内有唐德宗建中元年（780）所立之不空三藏碑。一行和尚也曾住在此寺研习天文数学与密法，对中国古代天文学作出重要贡献。其时，大兴善寺为长安三大译场之一，也是中国佛教密宗的发祥地。

后世，大兴善寺多次被毁，也多次重建。1945年，太虚法师等于寺内创设世界佛学苑巴利学院。1955年，中国政府拨款全面大修。1983年被国务院列为全国重点开放寺院之一。

（薛克翘）

Ayuwang Si

阿育王寺 Asoka Temple 中国最早的佛寺之一。在中印佛教文化交流方面起过重要作用。



中国浙江宁波市鄞州阿育王寺

位于浙江宁波市鄞州区的阿育王山。相传印度孔雀王朝国王阿育王时期（前3世纪），在波吒釐子城（今印度比哈尔邦巴特那）举行了佛教史上规模最大的第三次结集，编纂整理出经、律、论三藏经典，并派遣子女和僧侣向世界各地传播佛教。据佛经记载，阿育王从**王舍城**大宝塔中取出佛陀舍利，分成84 000份，命令会飞的神灵一夜之间在世界各地建立84 000座佛塔。据传，当时在中国共建造了19座舍利塔，其中之一即浙江宁波鄞州区的舍利塔。寺多已损毁，现仅存舍利塔。

据史书记载，西晋太康三年（282），高僧慧达寻求舍利宝塔于鄮山脚下，遂于其地结庐守护，此为该寺创建之始。该寺于南朝元嘉二年（425）、元嘉十二年二次增建殿宇，由此奠定了阿育王寺的规模。梁普通三年（522），梁武帝赐阿育王寺额，寺名始定为阿育王寺。另有一说，晋义熙元年（405），为了保护佛舍利塔，特建一亭覆盖塔上，此为阿育王寺的创建之始。后经历代重修，遂具今日规模。阿育王寺因拥有一座举世瞩目的舍利宝塔而闻名。阿育王寺占地6万多平方米，房屋600多间。建筑面积约3万多平方米。1983年，国务院确定为汉族地区佛教全国重点寺院。寺内现存一些很有价值的历史文物，如历代名家书法等。藏经楼上藏有清版本《龙藏》7 247卷、《碛砂版大藏经》等，均为珍品。2006年被国务院批准列入第六批全国重点文物保护单位。



中国浙江宁波市鄞州区阿育王寺牌楼

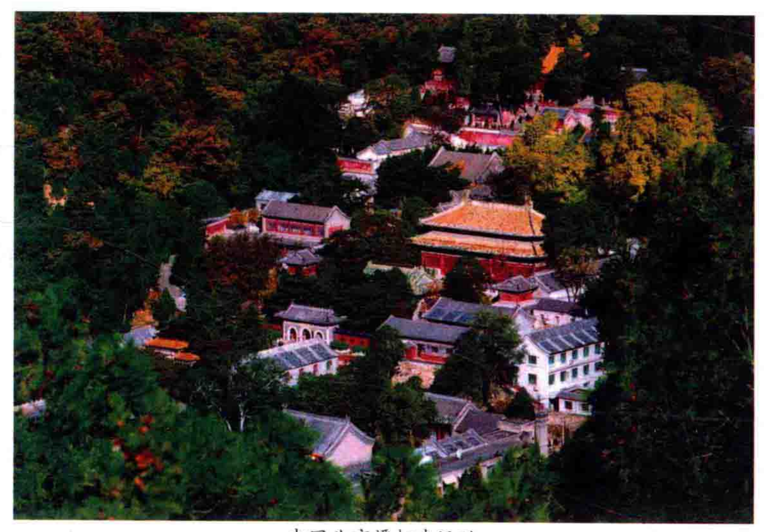
（薛克翘）

Tanzhe Si

潭柘寺 Tanzhe Temple 中国北京最古老的佛寺。初名嘉福寺，又名岫云寺。因寺后有龙潭，山上有柘树，故民间称为潭柘寺。

位于北京门头沟区，距北京城40千米。其规模宏大，寺内占地2.5公顷，寺外占地11.2公顷。现共有房舍943间，其中古建殿堂638间。建筑保持着明清时期的风貌，是北京郊区最大的一处寺庙古建筑群。

潭柘寺始建于晋永嘉元年（307），一说建于建兴四年（316）。唐代武则天万岁通天年间（696～697），潭柘寺得到扩展，香火开始兴旺，成为幽州地区第一座大寺院。唐会昌五年（845），武宗李炎（840～846年在位）反对佛教，潭柘寺随之荒废，稍后，得以恢复，但发展缓慢。金代，潭柘寺先后出现了数位禅宗大师，寺院重振声誉。金代皇统元年（1141），金熙宗到潭柘寺进香礼佛，并拨款整修扩建，使潭柘寺得到进一步发展。元代，忽必烈的女儿妙严公



中国北京潭柘寺远眺

主于潭柘寺出家，后终老寺中。元末，顺帝（1333～1368年在位）崇信佛教，对潭柘寺尤为重视，极为青睐。顺帝曾请潭柘寺住持雪涧禅师享用御宴，并且由皇妹亲自下厨，礼遇之高前所未有。明初，重臣姚广孝本是和尚出身，法号道衍，曾协助朱棣（1402～1424年在位）夺取帝位，功成后辞官，到潭柘寺隐居修行，朱棣曾到潭柘寺看望过他。明代，皇帝及后妃大多信佛，朝廷曾多次拨款整修和扩建潭柘寺。清康熙二十五年（1686），康熙帝亲临潭柘寺进香礼佛，并且留住数日，多有赏赐。康熙三十一年，康熙帝亲拨库银1万两，整修潭柘寺。康熙三十六年，康熙帝二游潭柘寺，亲赐寺名，潭柘寺因此成为北京地区最大的皇家寺院。此后，又有数位皇帝到过潭柘寺，或者拨款修缮。

潭柘寺是中印文化交流的见证。明代，东印度来的僧人底哇答思曾在此修行传法，并葬于该寺。

（薛克翘）

Lingyin Si

灵隐寺 Lingyin Temple 中国最早的佛寺之一。

位于杭州西湖西侧山麓。始建于东晋咸和元年（326）。相传，西印度来华僧人慧理和尚，当年由中原云游到浙江，至武林（今杭州），见有一峰而叹曰："此乃中天竺国灵鹫山一小岭，不知何代飞来？佛在世日，多为仙灵所隐，今复尔耶？"遂于峰前建寺，名曰灵隐。初创时，佛法未盛，南朝梁武帝（502～549年在位）时得以扩建。唐大历六年（771）曾大修，香火旺盛。唐会昌五年（845），寺毁僧散。五代时，两次重修和扩建，灵隐寺兴盛一时，有僧众3 000余人。南宋建都杭州，多位皇帝曾亲临灵隐寺，该寺得到大的发展。清顺治年间（1644～1661），灵隐寺住持



中国浙江杭州灵隐寺

具德和尚筹集资金，历时18年，使灵隐寺焕然一新。清康熙二十八年（1689），康熙帝南巡，特地为灵隐寺题写云林禅寺四字。1936年曾因大火毁寺。1949年以后，灵隐寺又经多次大规模整修。如今成为杭州著名风景区。

（薛克翘）

Caotang Si

草堂寺 Caotang Temple 中国最古老的佛教寺院之一。是中国佛教史上时间最早的佛经翻译场。



中国陕西户县草堂寺山门

位于陕西户县秦镇南15千米处。原称大寺，后秦弘始三年（401），皇帝姚兴迎西域高僧鸠摩罗什至长安，住此译经，起名草堂。此后，历经唐、宋、元、明、清各代，兴衰交替，屡改寺名。1949年以后，中国政府多次拨款整修，又得日本佛教界捐资，逐渐形成今天的规模。

草堂寺与鸠摩罗什的名字紧密相连。鸠摩罗什是中国佛教发展史上划时代的佛学大师，也是成就卓越的译经家。他既通梵语，又娴汉文，翻译佛经74部、384卷。唐初高僧吉藏以鸠摩罗什译出的《中论》、《百论》、《十二门论》三部论典为依据，创立了三论宗，尊鸠摩罗什为始祖。草堂寺作为鸠摩罗什的译经道场，因而成为三论宗祖庭。

"姚秦三藏法师鸠摩罗什舍利塔"是草堂寺的珍贵历史文物。相传，鸠摩罗什圆寂后火化，薪灭形碎，唯舌不烬。其弟子建造舍利塔以纪念之。现存的舍利塔应是唐代制品。

（薛克翘）

Shaolin Si

少林寺 Shaolin Temple 中国著名佛教寺院。是中国最能体现中印佛教文化交流的寺院之一。

位于河南登封西少室山。建于北魏太和十九年（495）。北岳嵩山东为太室山，西为少室山。因少林寺处于少室山五乳峰下竹林之中，故名少林。北魏孝昌三年（527），印度僧人菩提达摩来到嵩山少林寺。正因为他的到来，少林寺开始名扬天下。

据僧传记载，菩提达摩为南印度一个国家的王子，放弃王位出家，后循海路到达中国。他先到金陵（今江苏南京）

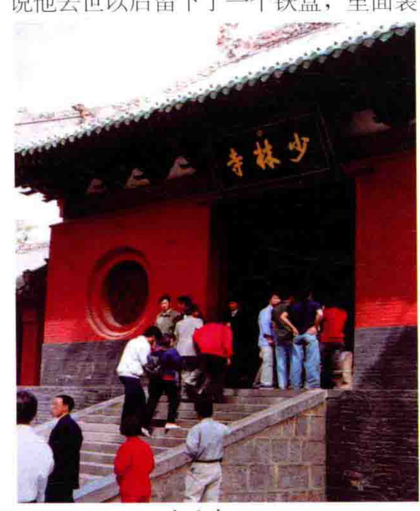


中国河南登封少林寺塔林

会见梁武帝萧衍（502～549年在位），后离开金陵北上，一度到过洛阳，后在嵩山落脚。他在少林寺的石窟中面壁坐禅9年，然后收徒传法。如今，少林寺的达摩洞即当年菩提达摩面壁坐禅的地方。唐代，中国佛教禅宗确立，追认菩提达摩为中国禅宗初祖。禅宗是印度佛教中国化的产物，与菩提达摩的思想与修行实践有一定关系。少林寺亦成为禅宗祖庭。

唐代初年，唐太宗李世民（598～649）做秦王时，曾与地方势力作战，战斗中，他得到13名少林寺武僧的帮助。李世民当上皇帝之后，曾在少林寺立碑表彰少林武僧，此碑至今在少林寺中。经皇帝特许，少林寺僧可以习武，喝酒吃肉。从此，少林功夫又名扬天下。相传，少林功夫也与菩提达摩有很深的渊源。被誉为少林功夫之源的《易筋经》，相传就是菩提达摩留下来的。据说他去世以后留下了一个铁盒，里面装着两本书，即《易筋经》和《洗髓经》。

（薛克翘）



少林寺山门

Yongning Si

永宁寺　Yongning Temple　中国北魏时期洛阳城内最大佛寺。今仅存遗址。

据《洛阳伽蓝记》卷一，永宁寺建于熙平元年（516），寺院宏伟，有九级木结构大塔高入云霄，百里之外就能看见。大塔北侧有一大殿，内有一丈八尺高的金佛巨像。此外，尚有与普通人等身的金像十躯、珍珠绣成的佛像三躯、金丝编织的佛像五躯、玉石佛像二躯，皆做工奇巧。大殿之外，僧房一千余间，皆雕梁画栋。外国所进佛经佛像，都收藏于此寺。又有围墙环绕全寺，寺内林木扶疏，翠竹芳草，景色秀美。围墙顶上架有短椽，上面以瓦覆盖，如同当时的皇宫围墙。该寺开设四门，南门为正门，有三层门楼。东西二门楼均为二层，北门未建门楼。各门之前各有四名力士和四只狮子的雕像。当时有印度僧人菩提达摩来华，见到此寺，感叹其精美壮丽，以为整个南赡部洲所无。永熙三年（534）二月，大塔遇火灾，经三月不灭。同年，北魏灭亡。



中国洛阳北魏永宁寺雕塑残片
现藏河南洛阳博物馆

近年，中国考古界对永宁寺遗址作勘测挖掘。发现寺院围墙平面为长方形，南北305米、东西260米。大塔基位于围墙内正中部位，平面呈方形。塔北有一片较大的夯土台基遗迹，东西60余米，建筑面积达1 300平方米以上，为正殿基址。永宁寺遗址的山门、佛塔及正殿均位于中轴线上，而以塔为中心，殿在塔后，这是中国早期佛寺建筑的典型布局。有大量佛教泥塑残像，还有石雕、瓦、瓦当等建筑材料出土。

（薛克翘）

Jiming Si

鸡鸣寺　Jiming Temple　中国江苏南京最古老的佛教寺庙之一。位于南京鸡笼山。南朝梁大通元年（527）初建，名同泰寺。当时寺内建有高达七层的大佛阁和九层的宝塔，此外，尚有六座大殿和十余座小殿、佛堂等。梁武帝萧衍（502～549年在位）是中国历史上著名的佛教徒皇帝。史书记载，他曾多次“舍身同泰寺”，即到同泰寺做奴仆，然后由朝廷出重金赎出，赎金全部归同泰寺。梁武帝前三次舍身都很成功，所以同泰寺当年非常富有，建筑豪华。其第四次舍身遇到叛乱，不但没有成功，反而被围困致死。同泰寺也被毁掉。后世在原址上几经重建，但规模都较同泰寺小得多。也几经更名，先后称千佛院、净居寺、圆寂寺、法宝寺等。直到明洪武二十年（1387）重建后，改名鸡鸣寺。清末同治年间（1862～1874）重建，规模缩小。1966年，鸡鸣寺受损坏严重，1982年由中国南京市人民政府拨款重建。如今成为南京著名风景区。



中国南京鸡鸣寺

（薛克翘）

Xiangguo Si

相国寺 Xiangguo Temple 中国古代佛教寺院。又称大相国寺。



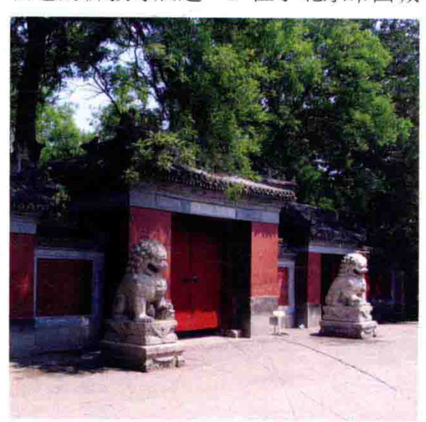
中国河南开封大相国寺山门

位于河南开封。始建于北齐天保六年（555），原名为建国寺。唐代重建，改名为大相国寺。虽是初创，但由于是皇帝赐名，故声誉很高。相国寺规模很大，建筑豪华。唐代，相国寺里有许多著名壁画，如吴道子等人作品，亦有唐代雕塑家杨惠之的许多雕塑佳作。宋代，相国寺被封为皇家寺院，寺中著名和尚也都获得皇帝亲赐封号。宋太祖（960～976年在位）时，相国寺又是接待贵宾的地方，如开宝四年（971），中印度王子曼殊室利随同西天取经归国的中国僧人建盛到开封，会见皇帝后，被安置在相国寺居住。当时，许多从印度来的僧人都在大相国寺居住过。此后，大相国寺经历了很多变故，明代崇祯十五年（1642），黄河决口，大相国寺被洪水吞没。清代两次重建重修后，道光二十一年（1841）又遭洪水淹没。1949年以后，经过多次重修的相国寺于1992年正式恢复佛事活动。

（薛克翘）

Fayuan Si

法源寺 Fayuan Temple 中国北京最古老的佛教寺庙之一。位于北京市西城区。唐贞观十九年（645），皇帝下诏为纪念阵亡将士建庙，武则天万岁通天元年（696）建成，时名悯忠寺。北宋嘉祐二年（1057）毁于大地震，熙宁三年（1070）重建。明正统二年（1437）改名崇福寺。清雍正时（1723～1735）重修，并改为今名。1949年以后，中国政府多次拨款维修。1956年，中国佛学院在法源寺成立。1980年，寺内建立中国佛教图书文物馆。



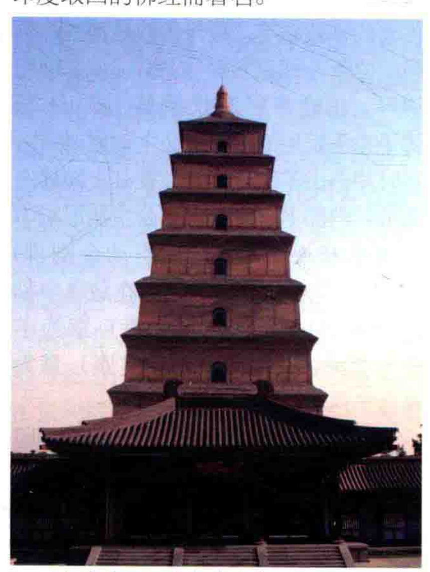
中国北京法源寺

主要建筑有：天王殿，内供弥勒菩萨化身布袋和尚，两侧为四大天王；大雄宝殿，供释迦牟尼佛及文殊、普贤二菩萨；观音阁，陈列法源寺历史文物；净业堂，供明代铜制大日如来像；大悲坛，辟为历代佛经版本展室，陈列唐以来各代藏经及多种文字经卷；藏经楼，为佛造像展室，陈列自东汉至清历代佛造像精品数十尊。

（薛克翘）

Daci' en Si

大慈恩寺 Dacien Temple 中国佛寺。因唐代高僧玄奘在此翻译佛经和存放从印度取回的佛经而著名。



中国陕西西安大慈恩寺（大雁塔）

位于西安雁塔区中心地带。原址是北魏时的净觉寺，隋文帝（581～604年在位）曾在净觉寺故址修建无漏寺，后废弃。唐贞观二十二年（648），太子李治（628～683）为追念生母下令建寺，取名慈恩寺。建寺之前，已仿照佛经中祇园的样式制定了设计方案。共有13个庭院、1 897间房屋。寺院建成后，又增建了翻经院。当时特别剃度了300名僧人，并选取50名高僧进驻。随后又让玄奘从弘福寺迁至大慈恩寺担任住持并翻译佛经。

永徽三年（652），玄奘为更好地保护由印度取回的佛经，上书高宗李治，建议在大慈恩寺的正门前，仿照印度的建筑形式，建造慈恩寺塔。经高宗批准，大塔开始营建，玄奘亲自参与运送砖石。不久，大塔建成，被称为慈恩寺塔，即如今的大雁塔。

大慈恩寺和大雁塔与玄奘的名字紧紧联系在一起，成为中印文化交流的象征。1988年12月22日，印度总理拉吉夫·甘地专程来到此地参观访问，寺院方面向印度贵宾赠送了玄奘当年翻译的两部佛经。

（薛克翘）

Xingjiao Si

兴教寺 Xingjiao Temple 中国著名佛教寺院之一。唐高宗总章二年（669），为迁葬玄奘遗骨而建立。



兴教寺山门

位于陕西西安南郊长安。麟德元年（664），玄奘圆寂于玉华宫（位于今陕西铜川），葬于长安白鹿原。数年后，为其遗骨建塔，并建兴教寺。寺内最主要的建筑物为玄奘的舍利塔，以及其弟子窥基和圆测的舍利塔。

兴教寺虽经历代兴废，但一直香火不断。19世纪中期毁于战火，唯玄奘及其弟子的3座舍利塔存留下来。1922年曾大规模重建，康有为曾书兴教寺匾额。1939年，兴教寺又经重修。1949年以后，中国政府曾两度拨款修复，兴教寺得以呈现今貌。其大雄宝殿内供奉明代的铜佛像和缅甸赠送的白玉石雕弥勒佛像各一尊。其藏经楼在东跨院，为二层楼：一层陈列有关玄奘法师的画像和名人书画，还有周恩来、J.尼赫鲁等

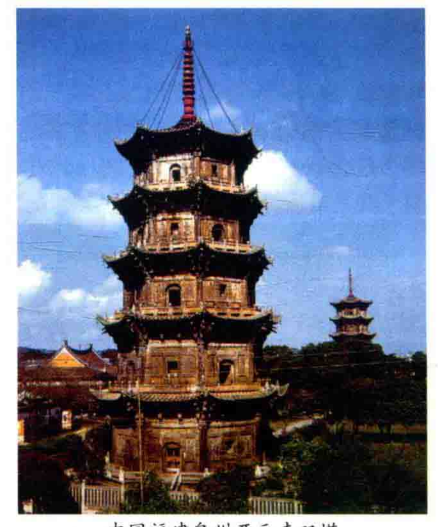
领导人瞻仰玄奘法师墓地的珍贵历史照片；楼上珍藏数千册经书及用巴利文写的贝叶经残片。西跨院又称慈恩塔院，即玄奘及其弟子窥基和圆测三塔的所在地。

（薛克翘）

Kaiyuan Si

开元寺 Kaiyuan Temple 中国福建泉州的佛教寺院。

坐落于泉州城西街。建于唐垂拱二年（686），原名莲花寺，后改名为兴教寺、龙兴寺。唐开元二十六年（738），唐玄宗下诏，命天下诸州各建一寺，以年号为名。所以，中国叫开元寺的佛寺有多个，泉州开元寺仅为其一。此寺在中印文化交流史具有特殊地位。



中国福建泉州开元寺双塔

①开元寺建立的传说。源头来自印度教大神毗湿奴化为侏儒的故事。唐代女皇武则天（690～705年在位）执政之初，和尚匡护向富户黄守恭要求施舍一袈裟覆盖的土地建立寺庙，黄守恭慨然应允。匡护抛起袈裟，袈裟化为一片紫云，罩住黄家的整个桑园。开元寺就在这片广袤的桑园上建起。②泉州历来为连接中印海上交通的大港，唐宋时有很多印度商人在此居住经商，并建有印度教庙宇。开元寺的大雄宝殿有百柱殿之称。明末，大雄宝殿的柱子全部换为石柱，上面有各种雕刻图案，其中有24幅印度教毗湿奴化身为黑天和人狮故事的刻石。据考证，这些都是唐宋时期印度教寺庙的遗物。③佛教密宗在印度发展起来



印度教毗湿奴像浮雕　　泉州开元寺廊柱

以后，迅速传入中国。唐宋以来，中国佛教受其影响很深，宋代，就有不少密宗和尚到过泉州，或在泉州居住传教，所以，开元寺里有许多密宗的内容，如五方佛等。

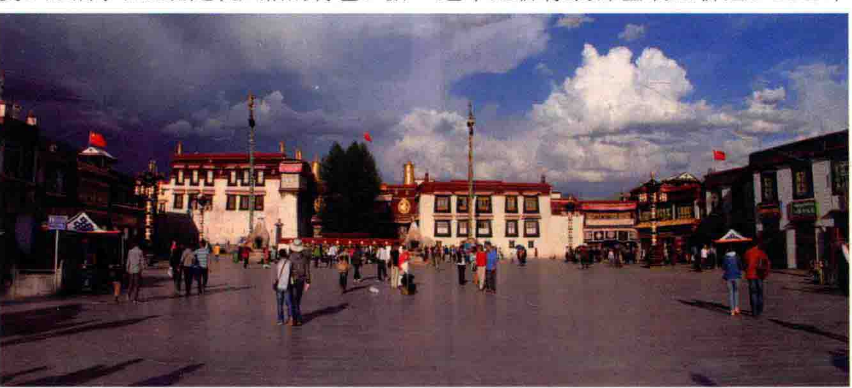
（薛克翘）

Dazhao Si

大昭寺 gtsug lag khang 中国西藏最古老的佛教庙宇，藏传佛教最神圣的佛殿。位于今西藏拉萨古城中心。7世纪中叶，由吐蕃第33代赞普（国王）松赞干布王妃尼泊尔尺尊公主创建。相传，当时用白山羊驮土填湖，在其上面建造佛殿，内部主要供奉尺尊公主从尼泊尔运来的**释迦牟尼**（世尊不动金刚佛）8岁等身像。所以，大昭寺在藏语中称ra sa vphrul snang（热萨迟囊），意为羊土幻变殿；又称jo khang（觉康），意为释迦牟尼殿。

大昭寺的建筑外观形式，有融合印度、尼泊尔和吐蕃建筑风格的特色。据《西藏王统记》记载：四门绘制曼陀罗以满足佛教上师的愿望，柱子上绘制金刚杵以满足在家咒师的心愿，四角绘制雍仲以满足苯波教徒的心愿，绘制格子形图以满足吐蕃臣民的心愿。当时的大昭寺为三层楼阁，坐东面西，以示尺尊公主的家乡尼泊尔位于拉萨城以西，寄托尺尊公主思念故乡之情。主殿两侧列有配殿，布局结构再现了佛教中的宇宙模型。佛殿内供奉依松赞干布形象塑造的十一面观世音菩萨像、随尼泊尔尺尊公主迎请的世尊不动金刚佛、弥勒法轮、圣救度母等佛、菩萨塑像，以及尼泊尔工匠在吐蕃塑造的诸如世间自在、忿怒度母、圣救度母、妙音天女、吉祥马头明王和龙王、罗刹、夜叉、大黑天、吉祥天女等神佛塑像。各殿的梁、柱、墙壁上刻写和彩绘了佛经、佛像，以及吐蕃的王统世系、各种传记、隐语或预言、苯波教的仪式等，充分表达了外来佛教文化与本地苯波教文化共存的理念，在藏传佛教史上具有划时代的意义。

大昭寺的宏伟建筑群是自7世纪以来，几经扩建、几度修复逐渐形成的。内部供奉的主尊佛像，更换为唐朝文成公主运来的释迦牟尼12岁等身像。11世纪，阿里大译师帕巴西饶与堆琼阔本扩建大昭寺，在其东面增建佛殿并塑造佛像。与此同时，僧团组织建立起来，大昭寺具有了寺院的雏形。元代，作为西藏地方势力的蔡巴万户长几代对大昭寺进行维修和改建，新造了不少佛像。明代，**宗喀巴·洛桑札巴**大师请求帕木主巴第三代法王乃东王札巴绛曲对大昭寺进行了大规模修缮。1409年，宗喀巴·洛桑札巴大师为大昭寺内的释迦牟尼佛像装饰金制五佛冠。1642年

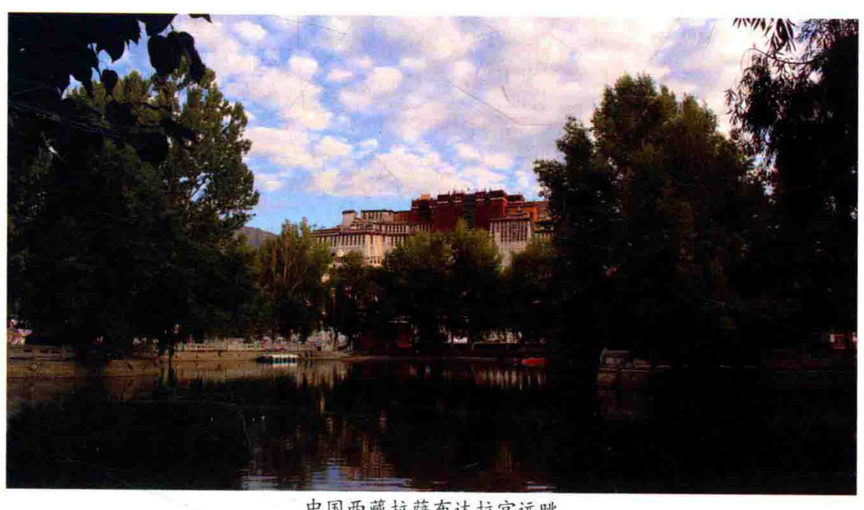


中国西藏拉萨大昭寺广场

始，五世达赖喇嘛和第司·桑杰嘉措先后对大昭寺进行了更大规模的扩建和装修，使大昭寺的整个建筑群焕然一新，金碧辉煌。

1961年，大昭寺被中国国务院公布为第一批全国重点文物保护单位；2000年11月，作为文化遗产，联合国教科文组织将大昭寺作为布达拉宫的扩展项目列入世界遗产名录。

（尕藏加）


中国西藏拉萨布达拉宫远眺

Budala Gong

布达拉宫 Potala Palace 中国现存世界著名古代建筑之一，是一座融古代王宫与宗教庙宇为一体的别具一格的建筑物，体现历史上西藏政教合一制度。

建筑形制 布达拉宫坐落在西藏拉萨古城的玛布日（红山）之上，宫殿坐北向南，依山筑造，蜿蜒直至山顶，土木石结构，宫墙用石头三合土砌成，厚达3米。整座建筑由白宫和红宫组成。白宫，因外墙白色而得名，是历代达赖喇嘛生活起居、处理政教事务的宫殿，主要由德央复、德央努、措钦、甘珠拉康、朗吉扎仓等殿堂构成。是布达拉宫的主体建筑群。红宫，因外墙为红色得名，位于布达拉宫的中央位置。是安置历代达赖喇嘛的灵塔，以及举行盛大佛事活动的地方。红宫采用了佛教曼陀罗布局，由司西平措大殿、孝登拉康、崇热拉康等殿堂组成，是布达拉宫中最辉煌的建筑群。如安置在孝登拉康内的第五世达赖喇嘛的灵塔，既是历代达赖喇嘛灵塔中建造最早，规模最大，装饰最华丽的一座，又是价值连城、富丽堂皇、闻名遐迩的佛塔，号称世界第一庄严或世界第一装饰。采取菩提塔形制，方座圆身，外用金皮包裹，通高14.85米，由塔座、塔瓶、塔刹三部分组成。塔身上镂刻各种具有藏族特色的图案，并镶嵌数以万计的玉石、珍珠、钻石、琉璃等，五光十色，熠熠生辉。仅贵重珍珠就用了3812颗，黄金共用一万九千八十二两三钱七分。

布达拉宫宫体主楼共13层，高117米，东西长约400米，南北宽约350米，建筑总面积138 025平方米。建筑的外部都用红、白、黄三色粉刷，象征着威严、恬静和圆满，色彩和样式具有鲜明的藏传佛教特征。宫殿在平面上由许多矩形殿堂拼合而成，结构复杂。纵向上，各种殿堂高低错落，前后参差有致，主次分明。宫内群楼耸峙，殿宇巍峨，金碧辉煌，体现了藏式建筑的特色。宫殿内部数不胜数的壁画、雕刻、唐卡、塑像、古瓷、经卷等珍贵文物，又使这座宫殿成为藏族文化艺术的宝库，成为中华民族文化殿堂中的一颗璀璨的明珠，是人类文明史上留下的重要文化遗产。

历史沿革 布达拉是梵文Potalaka（普陀罗）的变音，意为持舟山，为观世音菩萨的道场或刹土。藏传佛教信徒认定拉萨的玛布日是第二持舟山，是观世音的第二刹土。7世纪，吐蕃第33代赞普（国王）松赞干布在玛布日上，大兴土木，建造王宫，命名布达拉宫。当时的建筑规模极其宏大，外有三道城墙，内有999间房子，加上最顶层修有一间佛堂，共有1 000间房屋。顶层上插有长矛，上挂旌旗；宫殿四面有象征汇集一切妙欲财富的四门及门楼。外围城墙包括了整个红山、药王山和帕玛日山。赞普住在红山上，王妃住在药王山。为行走方便，红山和药王山之间修有银质和铜质的索桥。

后因天灾人祸，布达拉宫遭到了严重破坏，逐渐演变为藏传佛教高僧大德闭关修行的宗教圣地，也有不少改造成寺院，作为藏传佛教活动场所。11世纪始，噶当派高僧在这里讲授佛教因明学；之后，相继有噶玛噶举派高僧和格鲁派创始人宗喀巴大师及其门徒在此讲经说法，成为从事宗教活动的场所。

17世纪，五世达赖喇嘛在哲蚌寺建立噶丹颇章政权，并执掌西藏政教大权后，开始大规模重修布达拉宫。从藏历第十一绕迥木鸡年（1645）开始，用3年时间修建了布达拉白宫部分。1682年五世达赖喇嘛圆寂，之后，第司·桑杰嘉措在1690年动员西藏万余名工匠与民工，用4年时间修建了布达拉红宫部分，至此布达拉宫整体建筑格局基本形成。修建红宫，除了本地工匠，清廷和尼泊尔也都派出匠师，每天的施工者多达7 700余人，共耗白银约213万两。

后布达拉宫进行过多次扩建，方形成今日规模。其外观具有王宫和佛教庙宇相结合的特点，基本采用佛教坛城的建筑布局。扩建时，将原有的圣观音殿和法王洞等7世纪建筑包裹在红宫内，只是拆掉了白宫两端的部分建筑，并在


中国西藏拉萨布达拉宫壁画



中国西藏拉萨布达拉宫红宫二层回廊西侧壁画（局部）

原建筑的基础上向西、南、东方向扩展。红宫顶层修建了达赖喇嘛的寝宫。在这些寝宫的下层修建有药师殿、上师殿、响铜殿、时轮殿等，其下为西大殿，东面为菩提道次第殿，南面为持明殿，西面为五世达赖喇嘛灵塔殿，北面为本生传记殿。扩建后的布达拉宫更加雄伟壮观，富丽堂皇。

1961年，中国国务院将布达拉宫列入第一批全国重点文物保护单位，每年拨款维修布达拉宫。1988年国务院决定对布达拉宫进行全面维修，1994年竣工，耗资共计人民币5 300万元。同年，布达拉宫作为文化遗产被联合国教科文组织列入世界遗产名录。

珍藏典籍　据初步统计，布达拉宫收藏的藏传佛教文献典籍达6万多部（函），现分存于布达拉宫各个佛殿。以这种方式收藏的文献典籍大多作为佛教三宝中的法宝以供人们朝礼。

崇热拉康，即观世音本生殿，位于红宫西大殿北侧，殿内东侧和北侧设有经书架，上置文献典籍1 000余部，多为善本，内容涉及宗教、文化、工艺、医学、语言等传统十明学科。其中包括西藏首刻藏文木刻版丹珠尔部和清雍正三年（1725）雍正帝赠送给第七世达赖喇嘛的北京版藏文丹珠尔部。这两套丹珠尔在**藏文大藏经**史上具有较高的历史文献价值。

五世达赖喇嘛灵塔殿，位于红宫西大殿西侧，外观四层，通体一堂，是布达拉宫中最著名的佛殿之一。殿内除了供奉五世、十世、十二世达赖喇嘛金质灵塔及入座银质善逝佛塔外，在殿内西面通体设有11个隔层的大型经书架，上置1 640多部（函）藏文文献典籍，其中包括甘珠尔部、丹珠尔部，以及《大般若》、《八千颂》等珍贵佛学文献典籍。

仁增拉康，即持明殿，意为密宗传承殿，位于红宫西大殿南侧，殿内东、西、北三面设立经书架，上置经书，共计2 500多部。其中有五世达赖喇嘛时期用金汁、银汁、朱砂等珍贵材料书写的6套甘珠尔部（共600函），这是布达拉宫藏书内历史较早的善本甘珠尔部。

图旺拉康，即释迦能仁殿，位于红宫第六层回廊东南角，原为七世达赖喇嘛寝宫，在八世达赖喇嘛时期改为佛殿，殿内东面设立经书架，上置用金汁书写的藏文甘珠尔，实为一套精雕细琢的珍贵善本。据有关资料，它是依照拉萨雪木刻版抄写完成的，誊录于17七世纪中叶，共有115函，其纸张为特制的蓝黑色加厚纸，统称蓝锭纸，文字均用金汁书写，每函封面文字皆为用黄金浆堆写的凸字。

堆廓拉康，即时轮殿，位于红宫六层回廊东侧，殿内设立的经书架上摆放着五世达赖喇嘛时期刻印和抄写的经书，其中有一部《般若八千颂》（木刻版）、一部《陀罗尼集经》（木刻版）、一部《嘛呢宝训集》（木刻版）、一部《时轮经》（木刻版）和一部《解脱经》（金汁手抄本）等，极其珍贵。

八世达赖喇嘛·绛白嘉措灵塔殿，位于红宫最高层北侧，殿内主要供奉八世达赖喇嘛灵塔，灵塔周围设立经书架，上置用金汁书写的一部甘珠尔（115函），属于珍贵的手抄善本。

九世达赖喇嘛·隆多嘉措灵塔殿，位于红宫最高层东北侧，殿内主要供奉九世达赖喇嘛灵塔，塔内藏有文献典籍、舍利等珍贵文物。灵塔周围的经书架上摆放着一部用金汁书写的甘珠尔部（114卷），属于珍贵的手抄善本。

喇嘛拉康，即上师殿，位于红宫最高层西侧，原为十世达赖喇嘛灵塔殿。后来灵塔移置下层，该殿用于供奉宗喀巴等历届**格鲁派**上师塑像，殿内西侧设立经书架，上置第司·桑杰嘉措时期用金汁书写的一部甘珠尔（共111函）。

萨松朗杰康，即殊胜三界殿，位于红宫最高层南面，殿内北侧设立的经书架上摆放着乾隆帝赐给八世达赖喇嘛的朱砂字满文甘珠尔一部。这是藏族地区唯一的满文版甘珠尔，具有极高的文物和文献价值。

鲁朗康，即坛城殿，位于红宫高层南侧，原为七世达赖喇嘛的寝宫之一，后改为坛城殿，内设密集本尊金刚、胜乐本尊金刚和大威德本尊金刚三个立体的大型坛城。此外，殿内收藏不少文献典籍，主要有七世达赖喇嘛的文集（黑墨汁手抄本，共8部）、《般若十万颂》（金汁手抄本，共12部）、《般若八千颂》



中国西藏拉萨布达拉宫壁画（局部）

（金汁手抄本，1部）、《般若二万颂》（金汁手抄本，3部）、《陀罗尼集经》（金汁手抄本，1部）、《贤劫经》（金汁手抄本，1部）。这些文献典籍都是在七世达赖喇嘛时期抄写完成的珍贵藏本。

强康，即弥勒佛殿，位于红宫最高层东面，原为八世达赖喇嘛寝宫，后改为佛殿，名为强康。殿内除了供奉的许多佛像和塑像外，还有大量的珍贵文献典籍，共有270余部（函）。文献典籍皆用黄色彩云缎包裹，夹板用优质木料制成，上嵌银饰，装帧豪华。殿内经书架上摆放的用8种宝物（金、银、铜、铁、松石、朱砂、青金石、海螺）制成的特殊墨书写的一部丹珠尔（共225函），价值连城。它不仅是依照古老纳塘版抄写完成，而且是以特殊原料书写而成，在藏族地区的文献典籍中极为罕见，故称八宝丹珠尔。此外，还有五世达赖喇嘛和六世班禅额尔德尼的全集各一套及宗喀巴大师全集，其版本或质地如同上述丹珠尔版本，属于珍本或善本。

森琼尼威夏，即东日光殿，位于白宫顶层东侧，坐北朝南，原为十三世达赖喇嘛晚年和十四世达赖喇嘛早年起居生活和从事政治、宗教活动的主要场所，而殿内西侧有达赖喇嘛存放文书的资料室，大约收藏200～300部（函），其中大多是关于般若、律藏、因明和藏医等方面的文献典籍。

朗仁拉康，即菩提道次第殿，位于红宫西大殿东侧，殿内主要供奉宗喀巴大师的塑像，并有若干经书架，上置宗喀巴大师的《菩提道次第广论》和《密宗道次第广论》，以及用金汁书写的大藏经甘珠尔部（不全，现有60多函）。甘珠尔版式规格较小，属于中等类型的藏式版本。它在布达拉宫的大众版式中极为少见，十分特殊。

布达拉宫藏书殿不是历史上专门建造的图书馆，而是指后来暂时存放文献典籍的几座佛殿，至今尚未形成真正意义上的专门存放或利用文献资料的图书馆。藏书主要是在民主改革和“文化大革命”两个不同历史时期，将面临毁损或丢失的重要文献典籍，陆续收集到布达拉宫内加以保管并留存下来的。收藏在藏书殿里的藏外文献典籍，数量巨大，内容丰富。布达拉宫有四个藏书殿：第一藏书殿，现存放文献典籍近3 000部（函），其内容属综合性，并按藏传佛教各个宗派分为10类。第二藏书殿，现存放文献典籍7 000多部（函），主要是较为完整的历代藏族高僧全集或文集。第三藏书殿，现存放文献典籍约5 000部（函），大多是散失不全的历代藏族高僧文集。第四藏书殿，现存放文献典籍10 000部（函），均为不同版本的藏文大藏经，包括甘珠尔和丹珠尔，并无珍本或善本；其余部分是《陀罗尼集经》和大品、中品、小品《般若经》等，重复本较多，仅《般若八千颂》就达400多部（函）。藏书殿收藏量达25 000多部（函），其数量超过整个布达拉宫藏书量的1/3。

布达拉宫现存藏传佛教藏外文献典籍的最大特征，在于门类齐全，内容丰富，基本上囊括了藏传佛教文化领域，包括哲学、历史、宗派、教义、仪轨、传记以及语言文学、天文历算、建筑艺术和藏医药等传统十明学科。最值得注意的是藏有藏传佛教各个宗派高僧大德的文集。这些文集几乎涵盖了藏传佛教噶当派、格鲁派、宁玛派、噶举派、萨迦派、觉囊派、布鲁派、普东派和息解派等宗派高僧大德撰写的所有经典著作。特别是五世达赖喇嘛的《绝密印鉴》和《甚深净相》，以及布顿·仁钦珠的《密续总论》、普东·乔列南杰的《四续概论》，在佛教密宗文献典籍中具有重要学术价值和实践意义。

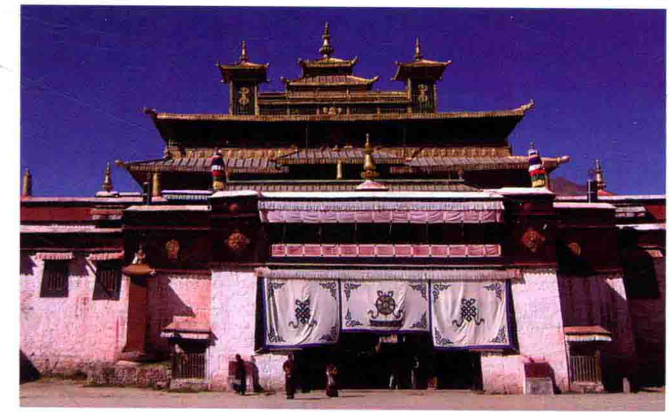
（尕藏加）

Sangye Si

桑耶寺 bsam yas dgon 中国藏传佛教古寺，创建于8世纪，是藏传佛教史上第一座正规佛教寺院。位于今西藏山南地区扎囊县境内的雅鲁藏布江北岸。

8世纪，吐蕃第38代赞普（国王）赤松德赞邀请印度高僧寂护第二次到吐蕃，以便创建佛教正规寺院、剃度出家僧尼和传授教法仪轨。当时在吐蕃倡建佛教寺院并非易事，缺乏广泛的信仰佛教的群众基础，赤松德赞采取各种措施，最终让吐蕃臣民接受佛教。在寂护和莲花生的主持下，于774年举行建造寺院的破土动工仪式，778年竣工，寂护和莲花生为之举行了隆重的开光安座仪式。

桑耶寺由寂护和莲花生所设计，规模宏大，建构完善，风格独特。其参照模型有三种说法：以古代印度波罗王朝高波罗王在摩揭陀所建的欧丹达菩黎寺为蓝本、参照《阿毗达磨俱舍论》中描述的世界图景、仿照佛教密宗曼陀罗（坛城）的模式。事实上，桑耶寺的建造融合了这三者不同特点。如该寺中心的主殿是一座三层大殿，代表佛教中的象征宇宙中心的须弥山。主殿四周按不同方位建四座佛殿，代表宇宙四大洲，即东胜身洲、南赡部洲、西牛货洲和北俱卢洲。四座佛殿的附近又各建两座小佛殿，代表宇宙八小洲。主殿左右两侧特意各建一座佛殿，代表日、月。主殿四角附近又专门各建一座佛塔，共四座佛塔，分别以白、红、黑和青四种颜色来彰显其不同特质，如白色为菩提塔、红色为法轮塔、黑色为舍利塔、青色为天降塔，它们标志着征服一切凶神邪魔、制止所有天灾人祸的佛教理念。


中国西藏山南桑耶寺正门

桑耶寺的整座建筑群以椭圆形的围墙围住，围墙象征着佛教宇宙中的铁围山。围墙四个方位设有四座大门，东门

为正门。主殿的三层大殿，风格不同，分别取吐蕃、唐朝和天竺（见**印度**）三种不同文化建筑形制，如底层为吐蕃式建筑，中层模仿唐朝风格，顶层采取天竺形制。三层佛殿中的佛菩萨的造型也表现了三个不同地区的文化特色，如底层佛殿塑像模仿吐蕃藏族人的形象，中层佛殿塑像模仿唐朝汉族人的形象，顶层佛殿塑像模仿印度人的形象。该寺实为一座以多元文化铸就的佛教大僧院。今日的桑耶寺已发展演变为一座融**宁玛派**、**萨迦派**和**格鲁派**为一体的藏传佛教综合性寺院。1996年，桑耶寺被中国国务院公布为第四批全国重点文物保护单位之一。2005年，桑耶寺被评为国家4A级旅游景区。

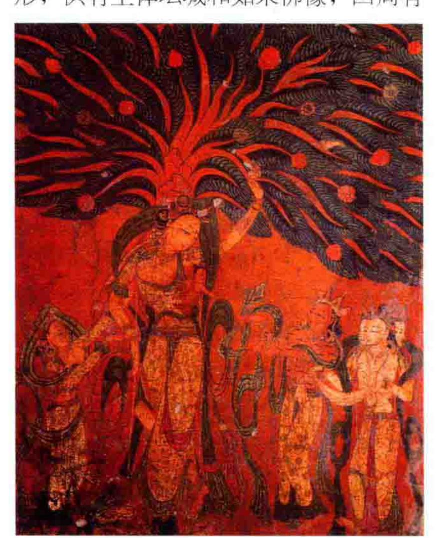
（尕藏加）

Tuolin Si

托林寺　mtho ldings dgon　中国藏传佛教寺院。位于今西藏阿里地区札达县境内。

藏历绕迥前火猴年（996），阿里古格王拉喇嘛·益西沃在阿里地区仿照西藏山南地区的**桑耶寺**创建了托顶贝吉拉康，后来简称托林寺，为藏传佛教复兴时期建造的第一座寺院。该寺由于得到古格王朝的大力扶持，遂成为阿里古格地区的佛教中心。

托林寺建筑布局呈带形，包括殿堂、僧舍和塔林三部分。殿堂的主体建筑是迦萨殿，分为内、外圈。内圈包括中心大殿和4座小殿，中心大殿呈四方形，供有主体坛城和如来佛像，四周有回廊与4座小殿相连。外圈包括16座殿堂，中间殿堂有转经道。其外圈的四角还建有4座高13米的红砖塔。其白殿位于集会殿的东北部，殿内墙壁上绘有许多精美的壁画。此外，还有罗汉殿、弥勒佛殿、护法神殿、阿底峡尊者殿、仁钦桑布译师殿等，殿内壁画上的人物、动物栩栩如生。


中国西藏阿里托林寺壁画《诞生》

塔林分为两组，每组塔群中各有3条长塔，每条长塔由数十座或上百座形制相同的小塔串联而成，极为壮观。其建筑和壁画风格明显受尼泊尔和印度艺术的影响。

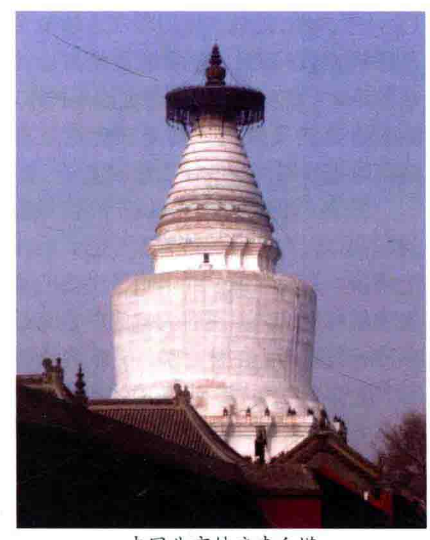
10～11世纪，大译师**仁钦桑布**和阿底峡尊者等高僧大德曾在托林寺居住生活，翻译佛经，讲经传法，著书立说，留下了深远的影响。藏历第一绕迥火龙年（1076），古格王赞德在托林寺举办声势浩大的藏区大法轮会（大法会），从各地前来参加法会的高僧大德以及僧俗信众达万人之众，其盛况已载入史册，史称丙辰法会或火龙年大法会。

（尕藏加）

Miaoying Si

妙应寺　Miaoying Temple　中国佛教寺院。位于北京西城区阜成门内大街。因寺内有建于元代的大型白塔，故俗称白塔寺。

原址曾经有过一座佛塔，建于辽寿昌二年（1096），后来毁于战火。元至元八年（1271），忽必烈下令在辽塔旧基上重新建造一座塔，由尼泊尔国匠师阿尼哥主持设计，历时8年，于元至十六年建成印度风格的白塔。竣工当年，忽必烈又下令以白塔为中心兴建一座寺院，当时名叫大圣寿万安寺，面积16万平方米。寺院于至元二十五年落成，成为元朝的皇家寺院，也是百官学习礼仪和翻译梵文、蒙古文佛经之处。元贞元年（1295）由元成宗亲自在此寺主持“国祭日”法会，参加者达7万余人，这是白塔寺的最鼎盛时期。至正二十八年（1368）寺院遭雷火，所有殿堂被烧毁，唯白塔幸免。明宣德八年（1433），明宣宗下诏维修白塔。天顺元年（1457），寺庙重建，更名妙应寺，面积也缩小到1.3万平方米。明清及民国时期，寺院


中国北京妙应寺白塔

进行过多次维修。1900年，八国联军攻占北京时，曾洗劫妙应寺。清代后期，僧人们将配殿和空地出租，并逐渐演变为节日庙会。1966年，妙应寺遭到破坏。1998年，重修后再次向民众开放。

妙应寺白塔分台基、塔身和塔刹三个部分，台基高9米，塔高50.9米，底座面积1 422平方米。其形制来源于古印度的窣堵波。1978年，在对白塔维修加固时，发现了清乾隆十八年（1753）存留在高塔顶部的大藏经、木雕观世音像、五佛冠、乾隆手书《波罗蜜多心经》、藏文《尊胜咒》、金和铜制佛像等珍贵文物。

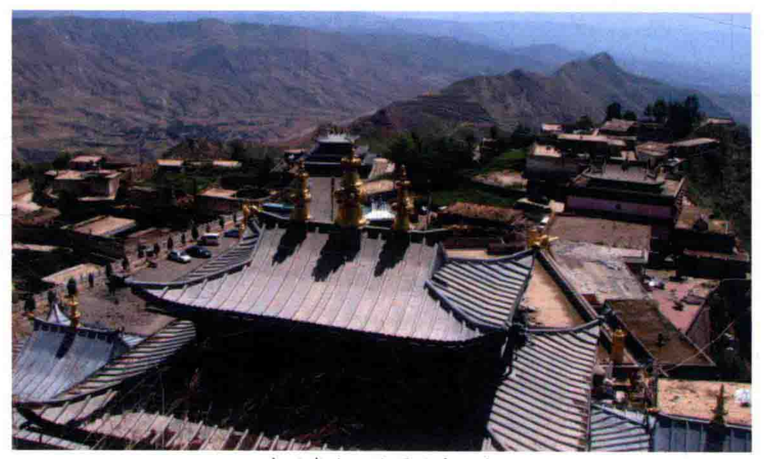
（薛克翘）

Xiaqiong Si

夏琼寺　bya khyung dgon　中国藏传佛教格鲁派著名寺院，与郭隆寺、赛柯寺、却藏寺并称青海湟北四大寺。全称吉祥夏琼特钦永丹达杰林寺。位于今青海化隆县查甫乡境内。始建于藏历第六绕迥土牛年（1349），最初属噶当派，后改宗**格鲁派**。由于宗喀巴大师早年在该寺拜却杰·顿珠仁钦为师剃度出家，该寺在民间享有格鲁派祖寺之誉。

藏历第十绕迥水猪年，即明天启三年（1623），夏琼寺第九届法台（住持）却杰·丹巴仁钦建立显宗学院，开始系统传习显宗五部大论，成为安多地区较早系统修学显宗教理的名寺。后因事中断，终未恢复。

藏历第十三绕迥火兔年，即清乾隆十二年（1747），拉萨密宗下院高僧俄


中国青海化隆夏琼寺一角

然巴·阿旺扎西在甘丹赤巴·阿旺却丹的鼓励下，在夏琼寺筹建密宗学院。翌年，正式建立并开课，开始系统修学密宗四续及教法仪轨。乾隆二十年，密宗学院扩建，更具规模。

藏历第十三绕迥水龙年，即乾隆三十七年（1772），三世却藏·阿旺图丹旺秋（1725～1796）出任夏琼寺第三十九届法台，用重金扩建大经堂（128根柱子）并新建却藏活佛府邸。尔后，历辈却藏活佛成为夏琼寺寺主。乾隆五十三年，乾隆帝亲自给夏琼寺赐汉、藏、蒙古、满四体“法净寺”匾额。

藏历第十三绕迥火蛇年，即清嘉庆二年（1797），**塔尔寺**三世西纳活佛·慈臣达杰（1734～1802）出任夏琼寺第四十六届法台，创建藏医药学院，内设天文历算及医药学等科目。嘉庆七年，噶普·洛桑顿珠出任医药学院堪布（住持），采纳密宗上师阿旺索南的建议，将医药学院改建为时轮学院，主要研习时轮金刚法并涉及天文历算等五明学科，但仍保留医药学内容。

至清末期，夏琼寺已经拥有密宗学院、时轮学院及活佛府邸25座和属寺25座，寺僧达1 000人。其学僧主要遵循拉萨密宗下院教规和**色拉寺**高僧杰尊·却吉坚赞教程，以研修密宗为主，传习显宗为辅。

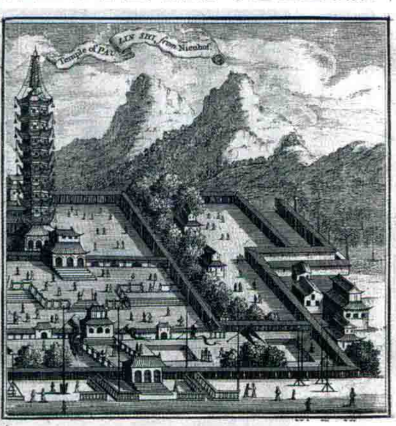
夏琼寺以历史悠久、戒律严谨和名僧辈出闻名，以第五十四届甘丹赤巴·阿旺却丹（1677～1752）、第五十八届甘丹赤巴·阿旺曲扎（1707～1778）、第六十六届甘丹赤巴·阿旺年智（1746～1824）等高僧为代表。

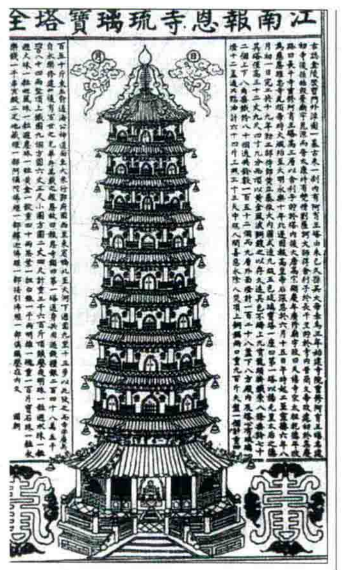
（尕藏加）

Dabao'en Si

大报恩寺 Dabaoen Temple 中国古代重要佛教寺院之一。位于今江苏南京中华门外。前身为建初寺，晋代、南朝时称长干寺。北宋端拱元年（988），僧可政得唐三藏玄奘顶骨舍利，于长干寺建塔瘗藏。天禧元年（1017），重修长干寺，改称天禧寺。元至元二十五年（1288），诏改天禧寺为元兴慈恩旌忠教寺，改塔名为慈恩塔。明朝初年被火烧毁，明成祖时（1402～1424）重建，称大报恩寺。

大报恩寺的琉璃宝塔是明成祖为纪念其生母而建，高80米，九层八面，周长百米。耗时近20年建成，动用了10万人工，耗资248.5万两银子。明代至清代前期，大报恩寺的琉璃宝塔在西方人的眼中视作南京最具特色的标志性建筑，称为南京瓷塔。1856年，大报恩寺被太平军炸毁。直到2004年，南京市人民政府开始筹划复建事宜。2007年，大报恩寺遗址公园正式启动前期工作。2008年前后，南京博物馆等部门考古工作者在大报恩寺遗址连续数年


中国南京大报恩寺琉璃宝塔（又称南京瓷塔）
荷兰人J.纽霍夫绘于17世纪中叶



《江南大报恩寺琉璃宝塔全图》
现藏南京市城建档案馆

进行考古挖掘，发现一宋代石函，上有印度译经家**施护**施舍佛舍利的记载；同时发现一个铁函，其中装有鎏金七宝阿育王塔。2010年，七宝阿育王塔开启，埋藏地下千年的佛顶骨舍利重现世间。

（薛克翘）

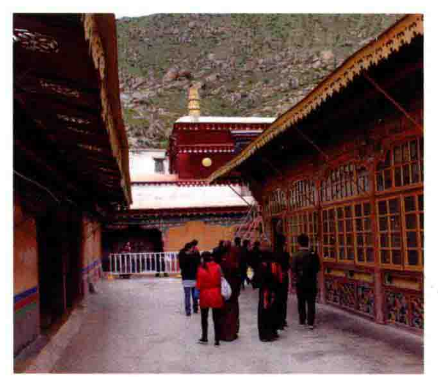
Zhebang Si

哲蚌寺 vbras spungs dgon 中国藏传佛教格鲁派重要寺院，与色拉寺、甘丹寺并称拉萨三大寺。全称吉祥哲蚌寺。


中国西藏拉萨哲蚌寺藏书目录

其名源于印度南方一地名，据说该地建有一座名为吉祥哲蚌的古塔，佛陀（见**释迦牟尼**）在此初传《时轮金刚经》，遂成佛教圣地。位于西藏拉萨西郊更丕乌孜山下。

哲蚌寺由宗喀巴弟子绛央却杰·扎西班丹（1379～1449）于1416年在拉萨近郊创建，并担任寺院法台（住持），直至逝世。他传扬宗喀巴显密兼容的佛学思想，注重显宗教理的系统修习。


中国西藏拉萨哲蚌寺一角

哲蚌寺初建七大扎仓（学院）：罗赛林扎仓、郭芒扎仓、德阳扎仓、阿巴扎仓、夏果扎仓、杰巴扎仓和杜瓦扎仓。后来夏果扎仓、杰巴扎仓并入罗赛林扎仓，杜瓦扎仓并入郭芒扎仓，遂形成四大扎仓格局。阿巴扎仓是学僧专门修持密法和举行密宗仪式的场所，其余三大扎仓均为主攻五部大论的显宗学院。

格鲁派高僧大德多出自哲蚌寺郭芒扎仓和罗赛林扎仓，其教法仪轨广传于多康地区，并兴建了众多一脉相承的著名寺院，如塔尔寺、郭隆寺、却藏寺、赛柯寺、拉卜楞寺、拉莫德钦寺等。

哲蚌寺是藏族、蒙古族地区历史上规模最大、寺僧最多、级别最高的佛教大寺院，寺僧数定额7 700，实则逾万，位居拉萨三大寺之首，享有格鲁派第一大僧院之誉。自二世达赖喇嘛确立为哲蚌寺大活佛后，哲蚌寺又成为二世至五世达赖喇嘛的驻锡地。哲蚌寺亦是清代西藏噶丹颇章政权的发源地，在西藏政教合一制度史上居于崇高地位。

哲蚌寺培养了许多精通藏文、梵文的佛学家和译经家，收藏了大量藏文典籍和一些梵文贝叶经，成为中印文化交流的中心之一。近代以来，格鲁派传入印度，建造了不少格鲁派大型寺院，如印度南部的哲蚌寺（位于卡纳塔克邦芒果志地区），现约有4 500多名僧侣。

（尕藏加）

Sela Si

色拉寺 se ra theg dgon 中国藏传佛教格鲁派重要寺院，与哲蚌寺、甘丹寺并称拉萨三大寺。位于西藏拉萨北郊三千米的色拉山麓。

1418年，宗喀巴弟子强钦却杰·释迦益西（1354～1435）在拉萨近郊创建色拉特钦林寺，简称色拉寺。

色拉寺初建嘉扎仓、仲顶扎仓、堆巴扎仓和麦巴扎仓四大扎仓（学院）。

1466年，原哲蚌寺高僧贡钦洛卓仁青僧格的弟子年顿·班觉伦珠（1427～1514）又新建一座名为切扎仓，在僧众中赢得较高声誉，嘉扎仓和仲顶扎仓等学僧纷纷并入，使之迅速发展壮大。至1705年，色拉寺形成以麦巴、切和堆巴三大扎仓为主的寺院格局。

1712年，拉藏汗（1671～1717）在色拉寺创建阿巴扎仓（密宗学院），以修学密宗。该寺依照拉萨密宗教规制定法事仪轨，后逐渐发展为显密兼容的大型寺院。


中国西藏拉萨色拉寺

清代中后期，色拉寺僧人定额为5 500，最盛时达上万人，成为拉萨三大寺之一、格鲁派六大寺院之一。以切扎仓、麦巴扎仓、阿巴扎仓为代表的三大扎仓，在培养嗣法人才、推演法脉传承方面取得了巨大成就，并在安多、康区等边远地区建立了众多子寺。

色拉寺的辩经继承印度高僧陈那和法称的因明学公式的辩论方式，是一种思维训练的有效途径。

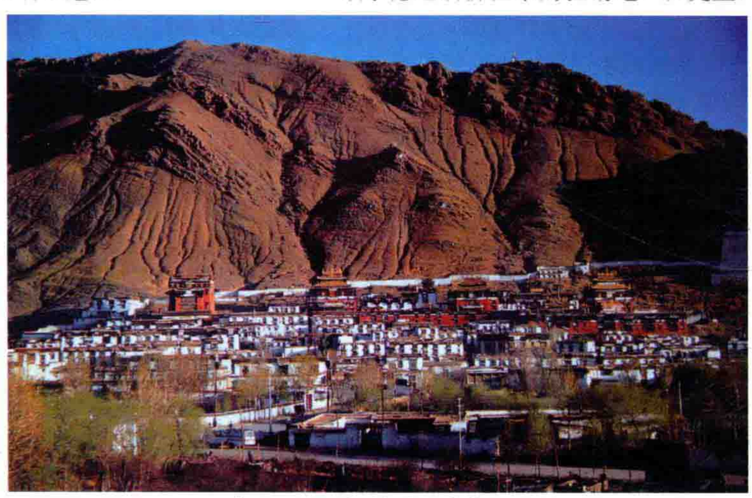
近代，格鲁派传入印度，并在印度南部建造了名为色拉寺的大型寺院。

（尕藏加）

Zhashilunbu Si

扎什伦布寺 bkra shis lhun po dgon 中国藏传佛教著名寺院，与甘宁寺、哲蚌寺、色拉寺、塔尔寺、拉卜楞寺并称格鲁派六大寺院。位于今西藏日喀则市西郊。由宗喀巴大师弟子根敦珠巴（1391～1474）于藏历第八绕迥火兔年（1447）在后藏日喀则地区创建，至1459年初具规模。该寺拥有多座大小佛殿，包括密宗殿、大经院、展佛台，以及闻思学院等三大扎仓（学院），住寺僧侣达1 600余人，分别来自后藏、阿里地区，以及尼泊尔、克什米尔地区。根敦珠巴首任寺院赤巴（即住持）达38年，他推行修学佛法必须遵循道次第的教规，注重对佛教三律仪的修持，要求僧人恪守清规戒律。扎什伦布寺后成为格鲁派在西藏后藏地区的中心寺院。

藏历第十绕迥金牛年（1601），四世班禅·洛桑确吉坚赞应邀担任该寺第十六届赤巴。他将格鲁派密宗法脉温萨耳传系从后藏温萨静修地或温萨寺引入扎什伦布寺，始建密宗学院，设立完整的显密兼容的教育体制，取消之前寺僧赴拉萨上下密院进修深造的惯例。自四世班禅·洛桑确吉坚赞始，历代班禅额尔德尼住持扎什伦布寺，该寺成为班禅额尔德尼活佛世系的驻锡地。历史上，


中国西藏日喀则扎什伦布寺远眺

该寺僧侣人数定额为4 400名，是格鲁派在后藏地区最大的寺院，具有与拉萨三大寺同等的宗教地位。目前，该寺依然规模恢宏、金碧辉煌、殿堂林立，拥有世界上最大的弥勒铜佛像，建有历代班禅额尔德尼灵塔，为西藏日喀则地区乃至整个藏族地区一座大型藏传佛教寺院。

（尕藏加）



中国青海塔尔寺八塔

Ta' er Si

塔尔寺 sku vbum dgon 中国藏传佛教格鲁派重要寺院，与甘丹寺、哲蚌寺、色拉寺、扎什伦布寺、拉卜楞寺并称格鲁派六大寺院。位于青海湟中县城，建于明代，兴盛于清代。最初信众在宗喀巴降生地建造佛塔，以示纪念。后当地高僧仁钦宗哲坚赞于1560年建造了一座静修禅房，1577年又增建一座弥勒殿，至此初具寺院规模。

1612年，维赛嘉措遵循四世达赖喇嘛旨意，创建显宗学院，自任法台（住持）。该寺实行哲蚌寺教规，讲授显宗五部大论，并确定寺院称谓，即格奔强巴林，意为十万弥勒佛洲。后衍生汉语塔尔寺之名。

1649年，由西纳·勒巴嘉措在塔尔寺建立密宗学院，其教法仪轨与拉萨下密院的相同。

1711年，却藏·洛桑丹贝坚赞在塔尔寺建立医药学院；1718年，嘉堪布·洛桑顿智遵照七世达赖喇嘛意愿，建立法舞学院；1757年，却藏·阿旺图丹旺秋扩建医药学院；1817年，却西·洛桑丹贝尼玛（1787～1859）建立时轮学院。至此，塔尔寺已成为显密兼容、修习大小五明学的大型寺院。

1776年，格奔（今青海湟中）西纳川拉科庄首领桑杰隆珠出资，由三世土观活佛·罗桑却吉尼玛和三世阿嘉·洛桑绛央嘉措共同主持，依据圣童垒塔的传说，建造了一字形排列的善逝如意八宝塔。这8座组合排塔成为塔尔寺的标志性建筑。塔尔寺的酥油花、堆绣（刺绣）和绘画（壁画），因工艺精巧，被誉为艺术三绝，名扬海内外。

塔尔寺鼎盛时期，寺僧数曾达3 600人，拥有显宗、密宗、时轮、医药和法舞五大学院。其中，显宗学院学僧达1 000人，采用哲蚌寺郭芒扎仓和色拉寺杰尊·却吉坚赞（1469～1544）的教程，主攻显宗五部大论；密宗学院学僧约有300人，主要遵循拉萨密宗下院教规，修持密集生圆次第等密宗四续。塔尔寺学僧通常到哲蚌寺郭芒扎仓进修深造。

塔尔寺内建有近80座活佛府邸，如阿嘉活佛、赛赤活佛、拉科活佛、却藏活佛、赛多活佛、香萨活佛、西纳活佛、却西活佛的府邸。这些活佛曾被清政府册封并授予呼图克图或诺们罕职衔。其中阿嘉活佛、赛赤活佛、拉科活佛为驻京呼图克图，担任京城雍和宫和山西五台山的掌印喇嘛。历代阿嘉活佛为塔尔寺首席主持。

塔尔寺得到明清两朝的重视和扶持，加上三世、四世、五世、七世、十三世达赖喇嘛和六世、九世班禅额尔德尼等高僧活佛光临塔尔寺朝礼、驻锡并传法，使其声誉、地位不断提高，影响以及规模不断扩大，在蒙藏地区具有深远的影响。

塔尔寺在中印佛教文化交流史上有重大影响，其善逝如意八宝塔是为纪念释迦牟尼的八大成就而建造的。第一塔善逝塔，纪念释迦牟尼在蓝毗尼降生；第二塔菩提塔，纪念释迦牟尼在菩提树下觉悟成佛；第三塔法轮塔，纪念释迦牟尼在鹿野苑初转法轮；第四塔神变塔，纪念释迦牟尼示现神通，降伏外道；第五塔神降塔，纪念释迦牟尼升天说法后重返人间；第六塔和平塔，纪念释迦牟尼平息僧团内部纷争；第七塔殊胜塔，纪念释迦牟尼证得自主生死之境界；第八塔涅槃塔，纪念释迦牟尼在拘尸那迦涅槃。

塔尔寺每年举行四大祈愿法会：①正月祈愿大法会，赞颂佛祖释迦牟尼；②四月祈愿大法会，纪念释迦牟尼诞生、出家、成道和涅槃；③六月祈愿大法会，纪念释迦牟尼“三转法轮”；④九月祈愿大法会，纪念释迦牟尼神降。

（尕藏加）



中国青海塔尔寺广场

Guolong Si

郭隆寺 dgon lung dgon 中国藏传佛教格鲁派重要寺院，与却藏寺、赛柯寺、夏琼寺并称青海湟北四大寺。全称



中国青海郭隆寺大经堂

郭隆强巴林寺，简称郭隆寺，后由清朝皇帝赐名佑宁寺。位于今青海互助县五十镇境内。

1604年，**四世达赖喇嘛·云丹嘉措**派遣嘉赛·顿悦却吉嘉措（生卒年不详）在安多创建该寺，并担任寺院法台（住持）。郭隆寺以讲授佛学五部大论为主要课程，并在安多地区弘扬**哲蚌寺**的教法仪轨。

1710年，**二世章嘉活佛·阿旺洛桑却丹**邀请拉卜楞寺一世嘉木样活佛·阿旺尊智（1648～1721）前来郭隆寺建立密宗学院，并依照拉萨密宗下院的教规制定法事仪轨。郭隆寺由此成为格鲁派显密兼容大型寺院。

郭隆寺最盛时期，住寺僧众达7 700人，规模一度超过**塔尔寺**，拥有显宗、密宗、时轮和医药四大学院。此外，还建有章嘉活佛、土观活佛、松巴活佛、却藏活佛和嘉赛活佛（又称王佛）的五大囊钦，以及九小囊钦等20余座高僧活佛府邸。其属寺49座，遍布青海互助、大通、乐都和甘肃天祝、肃南、张掖等地，在新疆、东北地区亦有数座子寺。

郭隆寺高僧活佛中产生了诸多著名佛教史学家，他们对印度教和佛教多有历史描述，如三世松巴活佛·益西班觉（1704～1788）所著《如意宝树史》，对印度佛教源远流长的历史作了清晰的梳理；三世土观活佛·罗桑却吉尼玛（1737～1802）所撰《一切宗派渊源及教理善说晶鉴》，简称《土观宗派源流》，对印度教各哲学派别及佛教各派的历史及学说作了概述和解读。

（尕藏加）

Quezang Si

却藏寺 chu bzang dgon 中国藏传佛教格鲁派重要寺院，与郭隆寺、赛柯寺、夏琼寺并称青海湟北四大寺。全称噶丹美居林寺，简称却藏寺。位于今青海互助县境内。

1649年，**哲蚌寺**高僧却藏·南杰班觉（1578～1651）在安多奔隆扎喜塘创建该寺。寺僧传习哲蚌寺郭芒扎仓教程，建立却藏寺法脉传承。却藏·南杰班觉不久圆寂，嗣法弟子寻访其转世灵童，首创却藏活佛世系。

1724年却藏寺被清军焚毁。1733年清廷敕令重建寺院，赐名广济寺。1765年清廷又赐广教寺匾额，在寺内许建一座九龙壁。之后，清廷再赐祥轮永护匾额一面。



中国青海却藏寺

1866年该寺再次毁于兵燹。直至1887年，方由五世却藏活佛·洛桑土丹夏珠尼玛（1859～1913）筹资修复，并建立显宗扎仓和时轮扎仓，使中断多年的教法传承得以恢复。僧众数最多时达300余人。却藏寺在研习印度天文历算方面多有成就。

（尕藏加）

Saike Si

赛柯寺 gsar khog dgon 中国藏传佛教格鲁派重要寺院，与郭隆寺、却藏寺、夏琼寺并称青海湟北四大寺。全称噶丹旦曲林寺，简称赛柯寺，又名赞普寺、郭芒寺、广惠寺等。位于今青海大通县境内。



中国青海赛柯寺外景

1650年，赞普·顿珠嘉措（1613～1665）辞去**郭隆寺**法台（住持），在赛钦洪台吉和额尔德尼戴青的资助下，在赛柯建造该寺。赞普·顿珠嘉措自任寺院法台，专门传授**哲蚌寺**郭芒扎仓教程。

赞普·顿珠嘉措去世后，由一世敏珠尔活佛·赤列伦珠（1622～1699）继任法台，并建立显宗学院。该学院注重寺院教育和寺僧戒律。

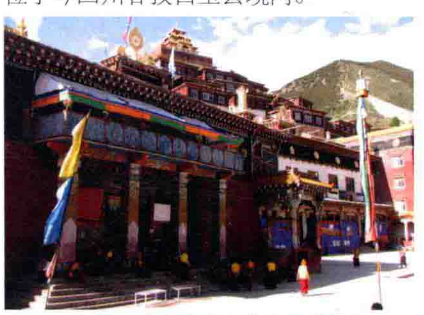
1724年，清朝年羹尧部队摧毁该寺，僧众四处逃散。1729年，清廷向二世敏珠尔活佛赐大量金银，命他重建该寺。同时，雍正皇帝赐寺额广惠寺，赛柯寺又重现昔日辉煌。

赛柯寺学僧遵循哲蚌寺郭芒扎仓教程，修学显宗五部大论，同时提倡学僧广泛研习印度古老的十明学。该寺学僧还在科学领域多有造诣，尤其在弘传和研究印度古医学方面具有特长，并形成印藏医药学科。

（尕藏加）

Baiyu Si

白玉寺 dpal yul dgon 中国藏传佛教宁玛派重要寺院。全称白玉南杰强曲林寺，后称白玉强曲林寺，简称白玉寺。位于今四川甘孜白玉县境内。



中国四川甘孜白玉寺大殿外景

1675年，德格土司在其领地白玉南杰孜建造了该寺，寺院初具规模后，定编寺僧为500人。**宁玛派**高僧仁增·更桑喜饶（1636～1698）被聘为寺院法台（住持）。该寺完善寺院教规，加强僧人戒律，向寺僧传授从沙弥戒至近圆戒（比丘戒），制定了僧人不沾酒肉等教规。

白玉寺传承法脉源于噶陀寺，后又转向大圆满康卓央德密法教规。同时对噶玛噶举派教法多有吸纳，形成自己的教法仪轨，在康区形成噶陀寺和白玉寺

两大法脉。此外，宁玛派甚深净相传承中的天法意藏由持明大师仁增牟居多杰在禅定中证悟后公开传播，形成一支法脉，白玉寺继承发扬，使之相传不断。白玉寺在宁玛派诸多寺院中有一定的影响，鼎盛时期寺僧达3 000人，子寺数百座，遍及康区、安多和前藏等区域。

白玉寺在密宗教法仪轨领域将印度**莲花生**奉为密法祖师和本尊，各殿大堂内雕有大型莲花生大师像，寺僧以传承和修持源于莲花生的大圆满法为最高境界。由此显示白玉寺与印度佛教文化的紧密联系。

（尕藏加）

Yonghe Gong

雍和宫 Yonghegong Temple 中国藏传佛教格鲁派重要寺院，是京城第一座皇家寺院，也是内地第一家藏传佛教皇家寺院。位于今北京东城。

建于清康熙三十三年（1694），原为清世宗即位前的府邸。1744年，乾隆帝下旨将雍和宫改建为藏传佛教寺院，赐藏名噶丹钦恰林，意为兜率壮丽洲，并亲撰碑文，分立于天王殿前东、西两座碑亭，东为满、汉两体文，西为蒙古、藏两体文。

雍和宫建有四大学院，即显宗学院、密宗学院、医学学院和时轮学院。各个学院的教习堪布一律从西藏选派高僧担任。从该寺的整体布局看，凸显了密宗的主体性。除显宗学院外，其余3所学院与密宗紧密相关。密宗学院主要研究密宗义理，广授密法之灌顶和仪轨，教化善根弟子入密宗之门；时轮学院系密宗传承，主要研习天文历算和修学时轮金刚乘等；医学学院主要学习《四部医典》和《药王月珍》等，同时也举行密宗仪式。

雍和宫各学院学僧须从蒙古四十九旗、喀尔喀七部和汉藏地区的聪慧青少年中遴选，使他们成为“尊国政、知举止、谙例律”的佛教优秀人才。完成学业后或在京任职掌教，或赴藏族、蒙古族地区办事。

雍和宫法定僧数为500名，虽在整个**格鲁派**寺院中不算很多，但在内地藏传佛教寺院中首屈一指。当时雍和宫僧人除在四大学院修习教法仪轨外，还负有到宫廷或其他御园进行佛事活动的内课任务，以及皇帝离京外出时进行佛事活动的随营职责。清廷将雍和宫视作御用家庙，选派宗室王公管理事务，内设总管喇嘛印务处，管理京城、东陵、西陵、热河、五台山等地藏传佛教寺院。

雍和宫的法事仪轨遵循西藏格鲁派主寺的正统教规。它既是普通僧众受戒修习佛法的寺院，又是清朝皇帝喜欢驾临的重要宗教活动场所。1780年，六世班禅额尔德尼在雍和宫佛殿向乾隆皇帝传法授戒，后人将此殿称为受戒台。

雍和宫在清代有崇高的宗教地位，对当时蒙藏地区的政治、经济和文化以及后世社会均有重要影响。它在中印佛教文化交流史上占有重要地位，是在中国宫廷建筑形制和印度佛教文化内涵相结合的基础上建构起来的具有独特风格的佛教寺院。

（尕藏加）



中国北京雍和宫

Waiba Miao

外八庙 Outer Eight Temples 清代皇家寺庙群，中国河北承德避暑山庄东北部12座藏传佛教寺院的总称。因其中8座寺院由清廷理藩院管理，又因承德地处长城之外，故称外八庙。

清代康熙、雍正、乾隆三朝，为巩固边疆，加强与西藏、蒙古地区的联络，在热河承德兴建了12座藏传佛教寺院：溥仁寺、溥善寺、普宁寺、普佑寺、安远庙、普乐寺、普陀宗乘之庙、广安寺、殊像寺、罗汉堂、须弥福寿之庙和广缘寺。

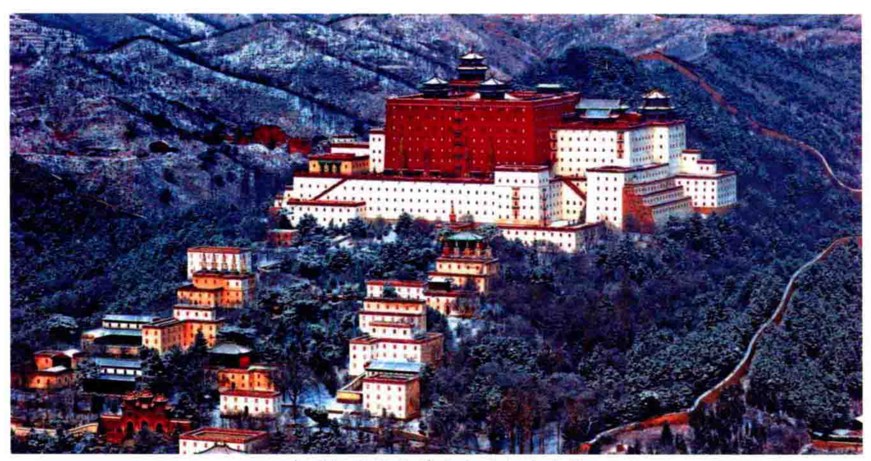
1713年，蒙古诸部王公请旨在承德建造溥仁寺和溥善寺，以庆祝康熙帝六十寿辰。

1755年，清朝平定准噶尔部达瓦齐的势力，乾隆帝承袭“修建一座庙，胜养十万兵”的祖训，利用藏传佛教统治厄鲁特蒙古。他下令在承德仿照西藏**桑耶寺**建造普宁寺，并亲撰《普宁寺碑》、《平定准噶尔勒铭伊犁之碑》和《平定准噶尔后勒铭伊犁之碑》，碑文皆用汉、满、蒙古、藏四体，以纪念平定厄鲁特蒙古准噶尔部，表达各民族“安其居，乐其业，永远普宁”的意愿。普宁寺不仅成为西藏、蒙古诸部与清朝中央政府在政教上直接联络的纽带，而且是承德诸佛寺中规模最大的正规藏传佛教寺院。

1760年，适逢乾隆帝和皇太后寿辰，又值清军平定西北边疆叛乱，故在普宁寺旁增建普佑寺以示庆祝。该寺为经学院，属于大众学僧修习佛学和文化知识的寺院。内设显宗、密宗、历算、医药四大扎仓（学院），住寺僧众除参加法定佛事活动外，平日研修显宗、密宗教理及藏医、天文历算等五明学。

1764年，为安抚举部投归的厄鲁特达什达瓦部，清廷在承德建造了仿新疆伊犁河畔藏传佛教中心固尔扎庙的安远庙（俗称伊犁庙），其寓意是安定远方、巩固边疆。它也是信众礼佛之所。

1766年，为纪念土尔扈特、左右哈萨克、布鲁特等部归顺清朝而建普乐寺，其寓意是各民族亲密团结，普天同乐。它也为哈萨克、维吾尔、柯尔克孜等西北各民族的王公贵族朝觐清帝提供了瞻礼之所。


中国河北承德普陀宗乘之庙全景

1767年，仿西藏布达拉宫的普陀宗乘之庙动工兴建同名庙宇，1771年竣工，俗称小布达拉宫。普陀宗乘之庙气势磅礴，蔚为壮观，为承德寺庙群中规模最大的一座。是年，乾隆帝在该庙万法归一殿接见土尔扈特首领渥巴锡一行，随后举行了大型讲经祝寿活动。

1774年，仿五台山殊像寺规制，在承德新建了一座藏传佛教寺院，名为殊像寺。这座皇家御用寺庙由满族僧人住持，喇嘛僧人定额为50名，从京城妙应寺通晓清字经的僧人中遴选。

1780年，六世班禅额尔德尼到承德参加乾隆帝七十寿辰庆典。乾隆帝以此作为清王朝吉祥盛世的象征，敕谕仿照后藏扎什伦布寺形制，特建须弥福寿之庙，作为六世班禅额尔德尼在热河的行宫。寺庙豪华壮丽，内建吉祥法喜殿，为班禅额尔德尼寝室；妙高庄严殿为班禅额尔德尼讲经之所。

其余寺庙如广安寺、罗汉堂、广缘寺等，皆是为蒙藏王公贵族到承德朝觐而建的藏传佛教寺院。

以上12座藏传佛教寺院中的罗汉堂、广安寺、普乐寺，朝廷向未安设喇嘛，归内务府管理；其余9座寺院中（普佑寺附属普宁寺）设8处管理机构，由朝廷派驻僧人，逐月按人数由理藩院发放饷银，由理藩院喇嘛印务处管辖。


中国河北承德普陀宗乘之庙琉璃牌楼

外八庙是中印文化交相辉映的典型实例，更是中印建筑艺术相互借鉴、融为一体的最具代表性的佛教寺院群。

（尕藏加）

Shijiamouni

释迦牟尼 Sakyamuni（生卒年不详）佛教创始人。本名悉达多，意为“义成就者”（旧译“义成”），姓乔答摩（瞿


释迦牟尼坐像

昙）。因父为释迦族，成道后被尊称为释迦牟尼，意为“释迦族的圣人”。其他称号有佛陀（觉者）、世尊等。

早年　相传释迦牟尼是古印度吠陀时期著名的王族“甘蔗王”的后裔，迦毗罗卫的太子，属刹帝利种姓。迦毗罗卫是释迦族集居的小城，位于喜马拉雅山脚下，今尼泊尔南部与印度毗邻的提罗拉克特附近，当时是憍萨罗国的属国。在4世纪法显游历印度时，这个国家已日见衰落。19世纪末，考古学家在这里发掘出一个藏有遗骨的石壶，上面刻有公元前数世纪流行的婆罗谜文字，意为释迦族供奉的佛骨。另外，在迦毗罗卫发现有阿育王巡幸时所刻铭文，从而证实了它大概的地理位置，以后尼泊尔政府一直在进行考古发掘。

释迦牟尼的父亲，是迦毗罗卫的国王，名首图驮那，汉译净饭王。母亲名摩诃摩耶，是与迦毗罗卫城隔河相对的天臂城善觉王的长女。根据当时的风俗，摩耶夫人回母家分娩，途经蓝毗尼花园，即今尼泊尔南部波陀利耶村的蓝毗尼园，生下了释迦牟尼。

有关释迦牟尼的生年，由于古印度典籍没有明确的记载，各国所传和学者研究，一般都是从佛教本身的史籍去考证，并从卒年推算的，因此说法不一，其数竟有60种之多。最早一说和最晚一说之间，相距数百年。斯里兰卡、印度、缅甸、泰国、老挝、柬埔寨等信仰南传佛教国家，一般认为释迦牟尼生于公元前624年，卒于公元前544年，并以此为依据，在1956～1957年举行纪念释迦牟尼涅槃2 500周年的盛大活动。西方学者根据南传史料，对佛灭年代有公元前489、前487、前486、前484、前483、前482、前478、前477诸说。中国近代学者主张依南齐僧伽跋陀罗所译《善见律毗婆沙》师资相传的“众圣点记”来计算。由于释迦牟尼逝世的当年，优波离结集律藏，并在是年七月十五日在书后记下一点，以后每年添加一点，至南齐永明七年（489），共计得975点，故由此上推，可知释迦牟尼生于公元前565年，灭于公元前486年，大体与中国春秋时期的孔子同代，而比孔子早逝7年。此说也为日本、印度等国的佛教学者所采用。

摩耶夫人在释迦牟尼出生后的第七天去世。幼年时代的释迦牟尼是由他的姨母摩诃波阇波提养育的。他从小学习当时王族应具备的一切学问和技艺（即五明）。16岁（另有17岁、18岁之说）时，娶表妹耶输陀罗为妃，生下儿子罗


尼泊尔蓝毗尼遗址

睺罗。

出家　佛陀的贵族生活是优裕舒适的。《中阿含经》卷二十九记载他的回忆说，他拥有适合不同季节居住的三座宫殿（三时殿），有冬天御寒的，夏天避暑的，雨季防潮的；衣着华贵，饮食丰盛；歌舞于庭，极尽享受之乐。他的父亲净饭王也对他寄予厚望，希望他能继承王位，成为统一天下的“转轮王”。但是，释迦牟尼却在29岁（一说19岁）时出家修行。究其原因，有社会的，也有个人的。释迦牟尼所处的时代正是古印度诸国之间互相讨伐、并吞，阶级和民族矛盾十分尖锐之时，他所属的释迦族，受到邻国强权的威胁，朝不保夕。他已预感到难免覆灭的结局，因而认为世间“无常”。另外，他又目睹人自有生以后，接踵而来的老、病、死的情景，联想到自己也摆脱不了同样的命运，从而产生了人生难脱苦难的烦恼，而当时婆罗门教的思想和行事，又不能使他在精神上获得解脱之道，终于舍弃王位，出家修行。

出家后，他先到跋伽仙人的苦行林，那里有很多修行者，他们以种种苦行折磨肉体，以求得精神的解脱。释迦牟尼不满意这种做法，滞留一宿便离去。他的父亲听到他出家的消息，甚为悲伤，经派人劝说无效，便在亲族中选派了五人伴随他修行。

释迦牟尼南渡恒河，到**摩揭陀**的首都**王舍城**，国王频毘娑罗会见了他。而后，他寻访隐栖于王舍城附近山林的两位数论派信奉者，跟随他们修习禅定。然而他们的教义，在释迦牟尼看来，仍然不是真正的人生解脱之道。于是他又来到尼连禅河边静坐思维，实行苦行。经过6年，仍没有获得所期望的结果。他决定抛弃绝食和苦行，来到菩提伽耶一棵毕钵罗树下，结跏趺坐，静思冥索，最后终于觉悟成道，时年35岁。

传教　释迦牟尼证悟以后，形成了自己独特的观察和分析事物的观念。为了使他的思想学说被他人所理解和接受，他便开始了长达45年的传教活动。佛陀在**波罗奈**城外的**鹿野苑**，向最初跟随他修行的五人宣说四谛、十二因缘、三十七菩提分、五蕴、四禅和三明等教说，这五人成为佛陀的最初弟子，号称“五比丘”。这次说教，佛教称为初转法轮。与此同时，又度波罗奈长者之子耶舍及其亲友出家。此外，还化度了舍利弗和**目犍连**。此后在他的故乡又说服了他的很多亲属，如堂弟提婆达多、儿子罗睺罗等皈依了佛教。

释迦牟尼传教的区域，主要是恒河流域的中印度。大致是北到迦毗罗卫，南到王舍城，东到瞻波，西到乔赏弥。其直传弟子的活动地区和影响所及，东至恒河流域下游，南至戈达瓦里河，西至阿拉伯海沿岸，西北至**呾叉始罗**等地区。佛陀居住时间最长的是憍萨罗国的**舍卫城**和摩揭陀国的王舍城。前者有富商须达多和太子祇陀（逝多）捐赠的祇园精舍（又名“给孤独园”），后者有竹林精舍，为释迦牟尼对众人说法布教的重要场所。跋耆、鸯伽、末罗、迦尸（见**瓦拉纳西**）等国，他也曾居留说法。

释迦牟尼传教的对象，包括当时社会的各种姓和各阶层。有婆罗门、沙门（道人）、国王、大臣、商人、手工业者、渔民以至妓女、盗贼等。当时很多王族和富豪给以政治上和经济上强有力的支持。

释迦牟尼传教的方式，是随机施设，不拘一格。他用偈颂、散文、故事、譬喻、直叙、问答等各种形式，在不同的场合，针对不同的对象，宣说不同的内容。对僧众谈论出离生死、证得无上正觉，对俗人谈论道德和行善。他准许弟子可不用规范化的梵语，而用地区方言进行说教。这就使得他的思想学说在社会上得到广泛的传播。

僧伽　释迦牟尼在传教过程中建立了佛教的组织——**僧伽**（僧团），一般认为，释迦牟尼在鹿野苑初次演教，五比丘皈依佛教，便是佛教僧伽之始。这个僧团在传教过程中逐渐扩大，开始只收男弟子（比丘），以后，他的姨母波阇波提入教后，才开始接纳女弟子（比丘尼）。

僧团在开始的时候并无严格的制度，凡是信仰佛陀的学说，不分种姓贵贱，均可加入，在僧团内部过着平等的生活。以后为了防止僧团的混杂，避免与世俗社会的法律秩序和其他伦理道德相龃龉，使僧团更好地开展活动，才制定了奴隶、负债者、杀人犯、盗贼（悔过的除外）、残废、病人以及年不满20岁者不能加入僧团的具体的规定。

起初，僧团以云游乞食为主，无固定的住处。后来为了适应雨季安居和集会的需要，才开始在僧众的所在地，建立了僧院。在僧众集体生活的过程中，又陆续制定了有关衣着、饮食、用具、礼仪、居所、医药等日常生活细则，作为僧团全体成员共同遵守的戒律内容。

释迦牟尼在创立僧团的同时，还给在家的信徒以相应的地位。凡遵守不杀生等“五戒”的俗人，均可以成为佛弟子。他们在修行中同样可以证得涅槃。相传，耶舍的父母是最初的在家弟子——

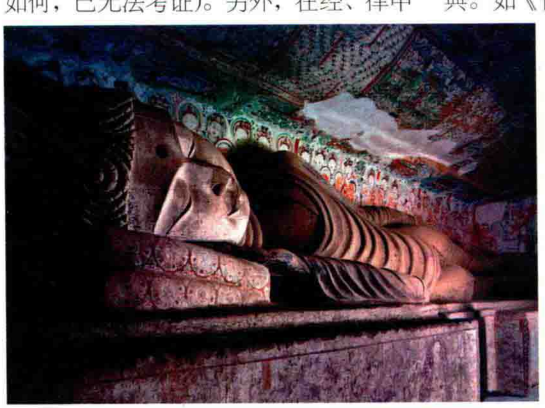

蓝毗尼雕刻《王子出生》

优婆塞和优婆夷。此后，在家信徒人数不断增多，成为与僧团并行的拥护佛教的社会力量。

涅槃　释迦牟尼晚年居住在王舍城。相传，他曾多次召集住在那里的僧人，向他们讲了有关保持僧团不衰的原则，要求他们"依法而不依他处"，然后离开王舍城北行，开始了他最后的游化。他带领弟子们，经过那烂陀、波吒釐子城（今印度巴特那），渡恒河，到达吠舍离，受到当地富裕的妓女庵婆波利的供奉。以后便来到吠舍离附近的贝鲁伐那村（竹林村）。时值雨季，释迦牟尼决定在那里安居，留阿难陀一人随从，其余弟子均分散到各处居住。雨季，他患了重病。雨季过后启程，向西北地区巡游讲说。到了南末罗国一村落，驻锡铁匠纯陀的芒果林中，并吃了他供献的食物。食后，释迦牟尼中毒腹泻，病情转重。行至离拘尸那迦城附近的娑罗林，在两棵娑罗树之间，右胁而卧，半夜入灭。临终前，他告诫弟子要依法精进修行。又为求见的婆罗门须跋陀罗说法，使他成为最后一个弟子。终年80岁。

释迦牟尼逝世后，遗体火化。遗骨（舍利）为摩揭陀王阿阇世等8个国王瓜分，各建舍利塔供养。即传说中的"八王分舍利"。

史料　有关释迦牟尼一生的事迹，在早期佛教经藏四阿含和小乘律藏中，尚无专门的记述。三藏的结集者，主要记录释迦牟尼的言辞。但是经藏和律藏在记录言辞中，详细地记述了每一段经教和制定第一条戒律的原委。这些记述包含了释迦牟尼直接接触的那些人对释迦牟尼的思想和行事的回忆（其可靠性如何，已无法考证）。另外，在经、律中



释迦牟尼涅槃像
中国甘肃敦煌莫高窟第158窟



释迦牟尼佛本生故事唐卡

通过释迦牟尼自己之口，记载了他的早期生活经历。在早期经藏和律藏中，记载释迦牟尼家世和出家经过的，有《长阿含经》中的《大本经》等；记载初转法轮情景的，有《杂阿含经》中的《转法轮经》等；记载教化活动的有《摩诃僧祇律》、《四分律》、《五分律》及阿含经中的诸小经等；记载释迦牟尼晚年生活的有《长阿含经》中的《游行经》（异译《佛般泥洹经》、《大般涅槃经》、《般泥洹经》）以及《根本说一切有部毗奈耶杂事》等。

佛传　随着佛教在印度次大陆的发展，统一的佛教分成很多的派别，同时受到了印度教、耆那教的偶像崇拜以及希腊文化的影响，在部派佛教中出现了对教祖的崇拜，把佛陀描写为神通广大、威力无穷、大智大慧，具有"三十二相"、八十种好，如手长过膝、面颊如满月、梵音深远、胸表卐字等。这就出现了专门记载释迦牟尼生世行业，被称为"本生"、"本起"、"本行"的一类经典。如《修行本起经》（异译《瑞应本起经》、《过去现在因果经》、《佛本行集经》）、《普曜经》等。它们的特点是把原先散见于经藏和律藏中的资料连贯起来，使一事与他事前后衔接，缀成佛陀的传记。但在内容上完全是渲染和神化佛陀，使佛陀成为一个理想化的崇仰对象。这些经典最长的也只主要记述了释迦牟尼成道后最初几年的活动。以后马鸣写了《佛所行赞》。他根据传说和资料，描绘了佛陀一生的经历，成为最早的一部完整佛传。

中国僧人撰写的释迦牟尼传记，有梁僧祐的《释迦谱》5卷和唐道宣《释迦氏谱》1卷。此外，在宋志磐的《佛祖统纪》中有编年体的《教主释迦牟尼佛本纪》。

有关释迦牟尼生平的史料，除了佛教经典的记载以外，还有文物资料。近代，印度和其他国家的考古学家、佛学家根据法显的《佛国记》和玄奘的《大唐西域记》的记载以及印度保存的不完整史料，在佛陀的诞生、成道、初转法轮、涅槃处等陆续发掘出一批古建筑的遗址和文物，并以此证明了佛陀是一个历史上的真实人物。

（边部）

Fotuo

佛陀　Buddha　意为觉者。佛教创始人释迦牟尼的称号之一。见**释迦牟尼**。

Qiaodamo Xidaduo

乔答摩·悉达多　Gautama Siddhartha　释迦牟尼释迦牟尼的本名。见**释迦牟尼**。

Mujianlian

目犍连　Mahamaudgalyayana（生卒年不详）　佛陀释迦牟尼的十大弟子之一。全名大目犍连，又译摩诃目犍连、



目乾连等，以简称"目连"流行于中国民间。据《佛本行集经》等，目犍连为古摩揭陀国王舍城郊外的人，婆罗门种姓，与同乡舍利弗一起带领徒众皈依佛陀。因获得神通，能上天入地，在十大弟子中号称神通第一。据《盂兰盆经》，目犍连之母因罪下地狱，目犍连十分难过，决心救母。后在佛陀帮助下，

其母得救。该经在中国风行1 500年以上，其故事被演绎为数十种小说、剧本在民间流行，影响极大。目犍连也被视为中国孝道的典型而受到尊重和颂扬。

（薛克翘）

Ayuwang

阿育王 Asoka（公元前304～前238/前232） 古印度早期帝国缔造者，孔雀王朝国王(前273～前232年或前265～前238在位)，杰出的征服者、建设者、管理者、政治家和具有虔诚与奉献精神的佛教守护者。又称“无忧王”。音译为阿输迦。



印度鹿野苑阿育王石柱头

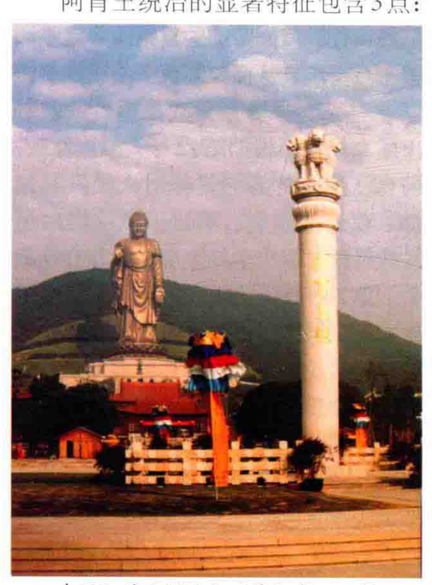
阿育王是继其祖父旃陀罗笈多、父亲宾头娑罗之后孔雀王朝的第三位君主。一般认为，他于公元前273年在巴连弗邑（又称华氏城）即位，在30余年的辉煌统治后死于公元前232年。他建立的帝国以巴连弗邑为都城，幅员辽阔，囊括北起喜马拉雅山、南至今卡纳塔克邦、东起羯陵伽、西抵今阿富汗的广大区域。

有关其统治和功绩的丰富信息来源于文学传说、国外资料以及镌刻在摩崖和石柱上的个人语录。只有小摩崖法敕第1号的瞿折罗、尼图尔、乌代高拉姆、摩斯基4个版本中将他称为“阿育王”，该词在梵文中指“无痛的、无忧的”。其他地方的法敕多称他为“天爱王”或“天爱喜见王”，这些大概是他皈依佛教后开始使用的称号。

历史资料显示，他早年与兄弟争夺王位时极其残暴，后皈依佛教，彻底抛弃了暴力与仇恨。因此，对这位古代帝王的研究可分为两个阶段，以他正式即位的第9年发动的具有毁灭性影响的羯陵伽战争作为人生转折点。羯陵伽之战使他从前半生的“暴恶阿育王”转变为后半生的“正法阿育王”。导致这一转变的原因有两点：一是战争造成的惨烈场面使其良心受到震撼，唤醒了他的悔恨和悲痛之感。一是佛教主张从思想到行为全面奉行非暴力和容忍的原则，他将其作为倡导和宣扬人道主义价值观的一种精神诉求，在赢得人心的同时维系社会的持久和平与繁荣。

阿育王通过与僧伽的交流深入学习佛教经文，并践行了多次“正法之旅”，这与他热衷于“享乐之旅”的祖先们有所不同。他彻底弃绝了强制与暴力，即便在国家的政治治理中亦是如此。他认为，只有扮演一个社会与人民的伦理道德的管理者角色，才能在真理、非暴力、容忍等各种美德的基础上建立和谐社会。为实现这一理想，他专门设立了一个宗教事务部，由一批被称作“正法大臣”的专员管理。他们至少每隔5年就启程前往帝国各地，监督和检阅当地官员的文化工作。不论阿育王的“正法之旅”抵达何处，他都命人将自己的训诫镌刻在摩崖或石柱上，使所有心系社会之人都能读到他希望传达的旨意，并以一切可能的方式付诸实践。帝国疆域内由此建造了大量“正法柱”。

阿育王统治的显著特征包含3点：



中国江苏无锡灵山胜境阿育王石柱

①他皈依佛教后成了和平友爱的代表，对其他宗教教派施行宽容政策，并将世俗主义作为管理宗教和精神世界的核心价值。鉴于其思想对现代印度政府建立世俗国家作出了巨大贡献，印度共和国特将阿育王石柱的狮子柱头作为国徽。②他是印度首位将自己的思想和活动用书面语言（婆罗谜字体）刊出而使自己载入印度编年史的帝王。③他试图把佛教发展为世界性宗教，为此派出众多使团远赴境外弘扬佛法。他派遣自己的儿子摩哂陀和女儿僧伽密多罗前往锡兰（今斯里兰卡）传法，还将许多名僧派往今柬埔寨、老挝、缅甸、泰国、越南、伊朗、埃及、土耳其等国。阿育王正是通过这些弘法团震慑了动荡不安的部族和充满敌意的领邦，这使他更加坚信人生的真正使命在于“法胜”而非“武胜”，“战鼓之鸣”不及“正法之鸣”。尽管阿育王的“法胜”政策在亚洲西部取得了巨大的成功，却未被希腊人接受。正是这种和平主义政策使得孔雀帝国的统治难以长久维系。史料显示，随着希腊军队大量涌入喀布尔山谷、旁遮普乃至恒河流域，孔雀帝国逐渐衰落。阿育王作为佛教守护者、慈善家、圣人，是具有卓越才能的宗教和社会改革家。而在印度政治领域，他的声望至今未消。

很多佛教典籍对阿育王都有记载，故随着佛经在中国的传播，以阿育王命名的塔寺很早就在中国出现，且保留至今，如浙江宁波市鄞州区的阿育王寺和山西代县的阿育王塔等。有关阿育王的故事及其形象也在中国古代壁画中得到表现。中国古代信仰佛教的皇帝们也将他奉为一代法王而加以尊崇和效仿。

（那济世撰　张幸译）

Ayuwang Mingwen

阿育王铭文 Asokan Inscriptions　印度古代孔雀王朝以铭文形式散布在帝国各处的阿育王法敕。其内容显示出阿育王作为一位君主、一名佛教徒和一个普通人的仁爱之心。所写铭文包含俗语、阿拉米语、希腊语3种语言，以婆罗谜文、佉卢文、阿拉米文、希腊文4种书写体呈现。1839年，这些铭文的内容被J.普林赛完整破解，从而在很大程度上丰富了阿育王的相关传说，为人



阿育王铭文石刻（复制品） 现存印度新德里国家博物馆

们解读早期印度历史提供了诸多崭新的视角。

阿育王将其个人信仰和对佛教的尊崇与身为国君和政治家的职责相区分，他的铭文因而分为两类。规模较小的一类主要是阿育王以佛教居士的身份对僧伽的布道，规模较大且更为重要的一类是他下令刊刻的大小摩崖法敕和石柱法敕。所有法敕均分布在人群聚集地，有可能在当时被作为某种劝诫。这些劝诫主要与行政治理、公民福祉和正法的确立有关。

阿育王在法敕中充分表现出自己的佛教信仰。他在拜拉特摩崖法敕中反复阐释了佛陀信仰、正法、僧伽等业已确立的佛教准则。他或许未曾直接提及“四谛”，但确实在第1号别刻摩崖法敕中使用了“中道”一词。僧伽的概念在第1号小摩崖法敕、拜拉特法敕、第7号石柱法敕和分裂法敕中均有涉及。从现实层面看，尽管这些法敕静默无声，但小乘和大乘传统均对阿育王支持佛教的举动表示赞赏。据《岛史》和《阿育王传》记载，阿育王在改信佛教后建造了84 000座窣堵波。鲁明台石柱法敕记载，阿育王修复了位于今尼泊尔谷地地区的拘那含佛窣堵波，还赴佛陀（见**释迦牟尼**）诞生地**蓝毗尼**朝圣。阿育王统治期间，第三次佛教结集于公元前250年在**华氏城**举行，僧伽进一步重组并开始分化，分裂法敕里有相关记述。阿育王在该法敕中表达了他对维系僧伽统一的渴望，还称要将企图制造分裂的僧尼从僧伽中驱逐出去。

第三次佛教结集决定向次大陆各地甚至更远的地方派遣使团，旨在使佛教成为一个活跃而富有影响力的宗教。此举最终使佛教在公元前后在亚洲广泛传播。阿育王在第13号大摩崖法敕中提到过数位西方的同时代君主，如叙利亚的安条克二世（前260～前246年在位）、埃及的托勒密二世菲拉德尔菲斯（前285～前247年在位）等，孔雀帝国曾与这些国家互派外交使团。此外，阿育王还描述了孔雀王朝帝国与铜掌国（今斯里兰卡）的关系。

虽然阿育王的国内外政策一定程度上受到佛教思想的影响，但他身为一国之君，其职责又要求他必须尊重所有宗教。多元的文化和社会体制、快速发展的城市化、广阔帝国的复杂性等诸多因素相互交织，从而使阿育王的正法观得以在容忍、非暴力和造福于民的基础上建立起来。根据第12号大摩崖法敕，阿育王所说的容忍是指对人民及其信仰、观念的宽容。第11、13号大摩崖法敕称，非暴力包括限制杀生和弃绝战争。第7号石柱法敕和第2号大摩崖法敕提到，造福于民的政策包括在路旁栽种榕树、挖掘水井、建造休憩场所以及为人和牛提供医疗等。由第5号大摩崖法敕、第7号石柱法敕可知，阿育王为实施和传播其正法政策，特别设立了一个名为“正法大臣”的官职。

由此，正法的原则为人民和君王设定了很高的目标，这一点在阿育王的父系王权理论中显而易见。正因如此，他在佛教传统中常被描述为“转轮王”，即护佑法轮常转的宇宙主宰。

（R.K.辛哈、卡马尔·希尔撰　贾岩译）

Shemoteng

摄摩腾　Kasyapamatanga（约活动于1世纪）　印度来华僧人，译经家。是最早翻译佛经，将佛教传入中国的印度



僧人之一。又称迦叶摩腾，略称摩腾。

据《高僧传》卷一，摄摩腾原居中印度，后往各地游化，讲解大小乘经典。中国东汉永平年间（公元58～75），明帝夜梦金人飞来殿前，群臣中有傅毅为之占测，称其应为佛陀（见**释迦牟尼**）。明帝遂派遣秦景等人往印度寻访佛法。诸人到大月氏（今阿富汗中西部）见到摄摩腾和**竺法兰**，将他们请回中土，同时由白马驮负经卷随行。永平十年（67）行至洛阳。明帝对他们礼遇有加，在洛阳西门外为之专建精舍居住（一说安顿于鸿胪寺），他们因此而成为汉地最早的沙门。后二人努力译写，得《四十二章经》1卷。所居精舍有称即白马寺，或初为招提寺而后更名**白马寺**。摄摩腾去世后葬于该寺。

《四十二章经》简要阐述小乘佛教的基本教义，从《阿含经》辑录要点而成，并非独立经典，而其是否为摄摩腾所译，亦一向存在争议。有人根据东晋高僧道安（314～385)的《综理众经目录》未载此经而断定其为后世托名伪作，更有人因摄摩腾之名迟至南齐（479～502）王琰的《冥祥记》方才出现而怀疑其人的真实存在。

（葛维钧）

Zhufalan

竺法兰　Dharamaratna（约活动于1世纪）　印度来华僧人，译经家。是最早



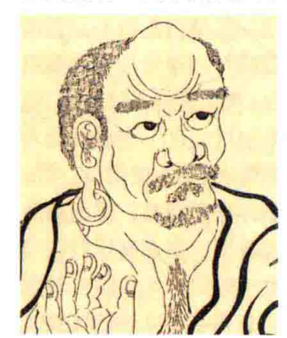
翻译佛经，将佛教传入中国的印度僧人之一。

据《高僧传》卷一，竺法兰原居中印度，自称能诵经论数万章，学徒达千余人。曾与摄摩腾相携游化于大月氏（今阿富汗中西部），并和后者接受中国汉明帝使节秦景等人的邀请，同赴中土宣教，但为当地国王和自己的学徒所阻，只好相机潜行。到达洛阳后不久即学会汉语，与摄摩腾共同翻译了《四十二章经》。摄摩腾去世后，他又翻译了《十地断结经》、《佛本生经》、《佛本行经》、《法海藏经》等，但皆失于后世祸乱。传说称，汉武帝时，修凿昆明池见底有黑灰，问东方朔，答曰不知何物，可以请教西域人。竺法兰到达中原后，有人以此相问，答称世界每至一劫之末，必为劫火所焚，黑灰即是焚烧的结果。对于竺法兰及其所译经典的真实存在，历来说法不一。

（葛维钧）

Longshu

龙树 Nagarjuna（约活动于二三世纪）印度古代佛教哲学家，大乘佛教中观派奠基者。由于光阐大乘佛教，所说范



围甚广，而其教义又为后世中国佛教多个宗派所承袭，故被誉为八宗之祖。又译龙猛、龙胜，音译那伽阏刺树那。

生平　据《龙树菩萨传》称，龙树生于南印度，出身婆罗门种姓。婴儿时即已显出异禀，传说成人诵读的四部吠陀经典，他听到便能跟着背诵，并能领会其义。他记忆超群，凡事无须再告。因天资聪颖，领悟迅速，不仅善解婆罗门教经典，对于世间艺能，诸如天文地理、纬图秘谶以及各种道术，同样无不明晓，到十几岁时已因学识渊博而名驰诸国。但自恃聪明绝世，也曾使他一度陷入荒唐，竟与契友数人学会隐身，潜入王宫，侵凌宫娥。虽然为此几至丧命，却也因而悟得“欲为苦本，众祸之根，败德误身，皆由此起”的道理，发誓追随沙门，出家学法。后入深山，寻得寺院，受戒为僧，先学小乘，并于90日内诵毕三藏。后更至北方雪山，获读老僧赠予的大乘经典。读后虽然明白了根本的义理，十分开怀，但仍觉未能处处圆通，于是又去周游各国，访求更多经典，同时与各种外道和小乘的信仰者进行辩论，一时所向无敌。见到异己者“咸皆摧服”，而所学佛理犹有未能尽善之处，便想自行推演光大，启悟后学，于是心中骄傲，萌生创宗立派之意，打算自制规诫，设计僧服，网罗徒众。有传说称，一位名叫大龙的菩萨见此甚为悯惜，便把他接入海下宫殿，示以众多更加深奥的经典。研读90日后，昔日问题大多通解。离开龙宫后，复返南印度。在那里，他创立学说，讲道弘化，并与势力雄厚的婆罗门教展开斗争。曾有多个神话故事讲述他如何遍谒王廷，以神通或辩才说服王族放弃外道，归信佛教。

关于龙树的结局，所说不一，但暗示他自杀的说法不少。有传说称，某小乘法师对他十分嫉恨。龙树去世前问该法师是否愿意他久留于世，法师坦承：“实所不愿。”于是他退入一间空闲的房屋，多日不出。后弟子破门入视，见他已如金蝉脱壳般离去。另一传说来自玄奘，称龙树善制长生之药，南憍萨罗国引正王得其妙药，寿至数百。太子无法嗣位，急而求教其母。其母说龙树慈悲为怀，无物不可施舍，不妨向他乞要头颅，以断绝父王的妙药来路。太子前往龙树所居伽蓝，先讲了一番佛祖舍生的本生故事，然后说自己需用头颅，既无从招募而得，又不肯杀害无辜，故来相求。龙树遂用干茅叶自刎，以头相赠。国王闻讯后，果亦命终。此二故事皆表明龙树死于自尽，而当时的南印度也确实处在宗教和政治斗争都很激烈的时代。龙树去世后，南印度多国为他立庙，敬奉如佛。

重要著作及其汉译　通过积极发挥大乘般若“性空”的理论，龙树成为佛教大乘思想史上里程碑式的人物。其著作很多，有千部论主之称，保存在汉译中的约20种，藏译则有118种。最重要的汉译本有：



中論卷上
漢　北海徐幹著　建昌蔡祖披校
治學第一
昔之君子成德立行身没而名不朽其故何哉學也學也者所以疏神達思怡情理性聖人之上務也民之初載其矇未知譬如寶在於元室有所求而不見白日照焉則羣物斯辨矣學者心之白日也故先王立教官掌教國子教以六德曰智仁聖義中和教以六行曰孝友睦婣任恤教以六藝曰禮樂射御書數

《中论》书影

①《大智度论》。100卷。鸠摩罗什译。为论释当时篇幅最大的经典《大品般若经》而作，且对后世大乘佛教的发展影响很大，故人称论中之王。该论广泛涉及教理、教规、用例、历史、地理、传说等，而引据经籍繁多，如原始佛教、部派佛教的经典和论书，初期大乘的《法华经》、《华严经》等皆在其列，甚至对印度教胜论派思想等亦有论及，不啻为当时的佛教百科全书，为今人研究大乘佛教和古印度文化提供了重要资料。鸠摩罗什考虑汉文崇尚简约，故“裁而略之”，并未将原著全部译出。但据近人研究，汉译还是包含了原经的大部分内容。

②《十住毗婆沙论》。又名《十住毗婆沙》或《十住论》，17卷，后秦佛陀耶舍三藏口诵经文，鸠摩罗什译。该论是《华严经·十地品》的注释（鸠摩罗什称十地为十住），但并未注释其全品，而仅注释了初地（欢喜地）及第二地（离垢地）的一半。据称其余经文因耶舍不诵，故缺。全书结构为韵文、散文相间，先简述经文大意，而后对其加以引申疏释。该品内容对了解龙树思想

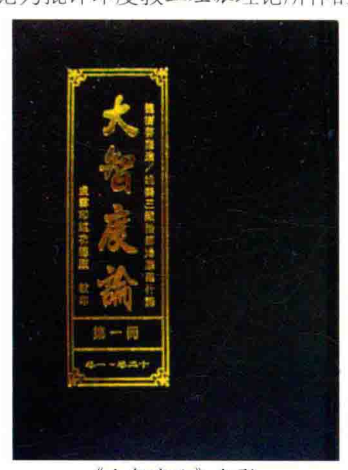
具有一定的重要性。

③《菩提资粮论》。6卷。隋达摩笈多译。龙树原书用韵文写成，另有他本人的注释。但注释已亡佚，现只有自在比丘所写的扼要简注。资粮即条件，或特指信徒为了成就菩提所须准备的条件。龙树以般若波罗蜜为最初资粮，其后依次为持戒、忍辱、精进、禅那、方便、愿、力、智，以及慈、悲、喜、舍等。此书对研究菩提心及菩提资粮等很有帮助。

④《中论》。又称《中观论》、《正观论》。4卷27品。鸠摩罗什译。译本包括龙树原著446颂和青木所作的疏释。这是一部论难性的著作，目的在于对部派小乘佛教及其他学派加以破斥，进而申述自身主张。反映在《中论》中的思想，对于后世大乘佛学的影响很大。旧传该论出后，注疏者达70余家，研习之盛，由此可见。其中较著名的是清辨著《般若灯论释》15卷（有唐波罗颇迦罗蜜多罗译本）、安慧著《大乘中观释论》18卷（有宋惟净、法护译本）、无著著《顺中论》(有北魏般若流支译本）等。

⑤《十二门论》。全书共26偈。鸠摩罗什译。该论为《中论》提供纲要，立十二门以解释其根本道理，破斥小乘偏见，并阐发大乘空观学说，亦可视作《中论》的入门书。汉僧为之所作的重要注疏有隋吉藏的《十二门论疏》3卷（或6卷）、唐法藏的《十二门论宗致义记》2卷等。

⑥《回诤论》。1卷72偈，并有作者自注，后魏毗目智仙和瞿昙流支译。该论为批评印度教正理派理论所作的论难性著作。内容由正理派对于大乘“一切法空无自性”教义的质疑和龙树相应所作的反驳两部分构成。在论破对方观点的过程中，龙树说明了前述教义赖以成立的根据，有力地阐扬了大乘观点。正理派学说长于认识论和逻辑学，而龙树此处所用的破斥论敌的思辨方式，也为研究印度早期逻辑学提供了珍贵资料。本论亦有藏译本。



《大智度论》书影

⑦《宝行王正论》。1卷5品。陈真谛译。该论为对于统治者的说教，可视作一部政治性著作。书中论述了佛教的世界观，着重讲解了轮回业报理论和缘起的教义，并列举善恶行为以劝善戒恶。指出王者应以自身善行成就伟大事业，同时也要建立寺塔，修凿佛像等，用来奉献社会。该论对于王者之道和修行佛法之道皆有详细解说。

前述汉译梵本大多无存。

宗教哲学理论　龙树认为，宇宙的最高实在就是“非有，非无，非亦有亦无，非非有非无”的“空”。世界上的一切，包括佛陀（见释迦牟尼）在内，都是一种相对的、依存的关系即“因缘”。看似存在的只是假借的概念即“假名”，其本身并无独立的实体性，即“无自性”。他将这种思想总结在《中论》第24品“观四谛品”第18偈中：“众因缘生法，我说即是空（或作无)，亦为是假名，亦是中道义。”此即著名的三是偈。它表明，理解“缘起”这一佛学根本原理的关键，在于同时认识性空和假有，以摆脱偏执于任何一方的“边见”。这就是所谓“中道观”。为说明“空”的理论，他提出两重真理标准，即二谛说。认为佛用二谛向根底不同的人说法：向无明的凡夫说世俗谛（俗谛)，讲一切法（世界和众生等）有；向能够理解真理的圣者说胜义谛（真谛)，讲一切法无。这就是“世俗有”和“毕竟空”。为了论述世界的非真实性，他提出“八不”之说，即从实体方面说的不生、不灭，从时间方面说的不常、不断，从空间方面说的不一、不异，以及从运动方面说的不来、不去。他认为通过否定这8个范畴，就可以证明客观世界和主观认识都是相对的实在，从而显示出绝对实在或者空性的真理。由于在“空”的意义上现实世界和彼岸世界之间的鸿沟已不复存在，世间与涅槃也便没有了区别。因此，只要人消除无明，否定了不过是相对存在的世界，也就进入了涅槃。这种涅槃观与前期佛教的以断灭生死为标志的涅槃已显然不同。

在传承上，龙树是古代印度第一位大乘佛教哲学家马鸣的再传弟子。他自己的门人中则以提婆最为著名。龙树和提婆的著作在5世纪经鸠摩罗什传译后，在中国佛教中产生了很大影响，为三论宗、天台宗、华严宗和禅宗等多种宗派所共同崇奉。

（葛维钧）

Tipo

提婆　Deva（约活动于3世纪）印度大乘佛教哲学中观派奠基人之一。龙树弟子。意译圣天；因失去一目，故亦称



迦那提婆，意为独目提婆。

生平　据《提婆菩萨传》称，提婆生于南印度，属婆罗门种姓。玄奘所著《大唐西域记》则称其来自师子国（今斯里兰卡)。传说他学识渊博，能言善辩，常恨世人不能信其说，用其言。关于他的失目，有故事称，他曾认为某庙的大自在天神像闪动玻璃眼珠意在惑人，因而动手将它剜除。但是当他备办精美馔食，再次入庙敬拜时，神像却要他奉献自己的眼球。他立即抠出左眼相施，而天神也答应满足他日后言不虚设，受人宗奉的愿望。果然，他不久便得偿心愿，见到了龙树菩萨，出家受教，继而周游各地，弘扬中观教义。据玄奘记载，当时北印度波吒釐子城即华氏城印度教兴盛，佛道式微，每有论辩，佛僧必败，以致遭受侮辱，12年不得敲击犍椎（梵文ghanta，即钟）召集徒众。提婆闻后，自愿前往挽回颓局。龙树担心他学力不足，于是自充外道，与充作佛僧的提婆先行辩驳演练。7日后龙树词穷，提婆

遂得前往。他乔装潜入城后，宿于犍椎台之上，并于次晨猛击犍椎。当着国王的面，与聚集而来的外道展开激辩，最后挫其词锋，尽雪前耻。玄奘往访该城时，曾见到为纪念此次辩论而建的窣堵波。提婆后来又往南印度弘法，坚称一切诸圣中佛圣第一，一切诸法中佛法第一，一切救世者中佛僧第一，并且立坛与八方外道论辩。据说前来应战的婆罗门中智浅者一言便屈，智深者至多二日便词理俱匮，于是纷纷拜伏，除发受戒，归信佛法。据说由于皈依者众，王家每天送来十车衣钵竟不够用。然而，有一外道弟子耻于败绩，心结怨忿，最后将提婆杀死。

重要著作及其汉译　提婆继承了龙树的大乘空观思想，著述颇多，但流传下来的较少，主要有：

①《百论》。2卷，曾有两译，译者皆为**鸠摩罗什**。后秦弘始四年（402）初译，僧睿作序。鸠摩罗什由于初到中原，汉语未娴，译文有欠允正，两年后又复重译，僧肇作序。原本有20品，每品5偈，故称百论。不过，译者认为后10品在本地无用，所以缺而未译。译本包括婆薮开士（即世亲）的注释，而以“修妬路”（梵文sutra）字样标出提婆原经。修妬路行文简约，其义要靠婆薮开士的训释才能彰显。僧肇序称当时印度的局势是“外道纷然，异端竞起，邪辩逼真，殆乱正道”，故该论的目的，在于破斥当时流行的所谓外道即印度教哲学流派，如数论、胜论等，以维护佛教的宗教地位。提婆据以论辩的哲学来自龙树的“空”和“无我”等中观义理，方式则是先以“外曰”提出外道看法，然后以“内曰”摆明自己观点，并对前者加以驳斥。僧肇在《百论》序中称其为“通圣心之津途，开真谛之要论”，对于印度佛教的发展曾经起过重要作用。至于鸠摩罗什的译风，则被评价为“陶练复疏，务存论旨，使质而不野，简而必诣”。汉译本问世后，中国僧人亦多有注疏，其中以吉藏的《百论疏》最为著名。

②《四百论》。16品400颂，有藏文全译本，汉文仅有玄奘节译的《广百论本》，内容为本论的后8品200颂。该论亦为论破外道学说而作，也有说法认为是根据《百论》敷衍而成（另有相反认为《百论》是本书提要的）。原本前八品为说法，即讨论中观理论的主要思想，指出断除常、乐、我、净等4种妄执的必要；后八品为论义，重点在破斥外道的理论，弘扬龙树大乘一切法空无自性的学说。至于该论的疏释，则有护法的《大乘广百论释论》10卷，玄奘翻译。20世纪初曾有《四百论》梵本残片出土，各国学者屡见研究成果发表。

③《百字论》。1卷，北魏**菩提流支**汉译。该论篇幅短小，分成长行和偈颂两部分。后者为本论，前者为注释。内容亦为对于数论、胜论等印度教哲学理论的破斥。形式一如《百论》，也是以“外曰”和“内曰”分别引出对方和己方观点，加以辩驳，申说非一非异、非有非无，以及一切法空等理。汉译中僧佉为数论音译，毗舍为胜论音译。该论虽然简略，但中观理论的重点皆有涉及，故可视作该理论的入门书。该书亦有藏译本。

（葛维钧）

Tankejialuo

昙柯迦罗　Dharmakala（约活动于3世纪）　印度来华僧人，译经家。又译昙摩迦罗，或意译法时。

据《高僧传》卷一，昙柯迦罗出身于中印度一个富有家庭，幼时即聪明过人，具有敏捷的领悟能力，读书一遍，便能通解文义。曾潜心研习四部**吠陀**经典，以修求婆罗门教福慧为务。他也精通星相图谶之学以及其他各种道术，自谓天下学问，尽在腹中。25岁时，他偶于一处佛寺见到法胜撰写的《阿毗昙心论》，翻览一过，茫然不解其意，再三思索，更加糊涂。经一比丘解析，他才发现佛理更为深奥宏旷，于是舍弃世间荣华，出家精求佛道，遍诵大小乘经典及各部律藏。魏嘉平（249～253）年间游化至洛阳，发现当地虽有佛法流行，但道风不纯，规诫松弛。嘉平二年，众僧请他翻译戒律。他认为戒条繁细，律典复杂，汉地佛教尚不成熟，无法应用，故只在**白马寺**译出大众部戒律的节要本《僧祇戒心》，以备一般使用。此外，他请印度僧人按照规矩为汉僧剃度。佛教戒律传入中国自此开始。

（葛维钧）

Tanmomiduo

昙摩蜜多　Dharmamitra（356～442）　罽宾来华僧人，译经家。意译法秀。

据《高僧传》卷三等记述，昙摩蜜多为**罽宾**人，幼时便已显出亲近宗教的倾向，每遇法事，便欢喜雀跃。父母感觉不同寻常，7岁时即送他出家。罽宾圣贤众多，不乏明师。他在名僧大德的指导下博览群经，而最为精熟的，则是禅法。成年后，更显沉稳深邃且守戒不苟。由于生得两眉相连，人称连眉禅师。他性好游方，以弘传佛法为己任，遍历诸国后，到达龟兹（今中国新疆库车一带）。传说称，龟兹王曾在梦中得到大福德者将至的神示，遂于其到达之日亲自出城郊迎，请入宫中，殷勤供养。然而他对待遇并无多求。几年后，昙摩蜜多萌生去意，君臣苦留不果，遂度流沙而至敦煌。在那里，他在空旷之地建立精舍，并植海棠千株，开园林百亩，房阁池沼，干净整洁。不久，他东行至凉州（今甘肃黄河以西地区，治所在姑



佛弟子像　中国新疆拜城克孜尔石窟壁画

臧，即今武威），在那里修葺旧寺，传授禅法。南朝宋元嘉元年（424）辗转进入四川，后出三峡，止于荆州，住长沙寺。据说他在这里请得了佛舍利。随后他继续沿江东下，到达京师建康（今江苏南京），先住中兴寺，后迁至祇洹寺，皇后太子皆从师请戒，僧俗两众，常相礼拜。他在寺中教授禅道，往往有不远千里来受教者。人们都称他大禅师。在此，他翻译了《五门禅经要用法》、《佛说观普贤菩萨行法经》、《观虚空藏菩萨经》等经各1卷。会稽（今浙江绍兴）太守孟颛深信佛法，请他南下鄮县（今属宁波市鄞州区）游化。因他的到来，当地巫祝减少，佛徒增多。元嘉十年返回建康，住在钟山定林下寺；十二年，他在山势崇高处选址，另建定林上寺，远近士庶，踊跃捐助。寺成后，四方来朝者络绎不绝。十九年七月，昙摩蜜多逝世于该寺，葬于钟山宋熙寺前，终年87岁。

他一生致力于弘扬佛教禅学，弟子众多。他所译经，还有《虚空藏菩萨神咒经》、《佛说转女身经》、《佛说象腋经》、《佛说诸法勇王经》各1卷等。据统计前后共有12部17卷。

（葛维钧）

Fotuobatuoluo

佛驮跋陀罗 Buddhabhadra（359～429） 印度来华僧人，著名译经家。又译佛陀跋陀罗，简称佛驮跋陀，意译觉



贤、佛贤。

据《高僧传》卷二、《历代三宝记》卷七等，佛驮跋陀罗为北印度迦毗罗卫（在今尼泊尔境内）释迦族甘露饭王的后裔。其祖父法天在印度北部经商，全家随之迁居。他本人3岁丧父，5岁丧母，寄养于外婆家。从祖父鸠婆利看他孤单，又很聪明，将他接回，让他做了沙弥。17岁前一直以习诵为业，可一日读毕同学一月的功课。受具足戒后，更加勤学，很快博通各类经典，尤其精于禅定和戒律。他常与同学僧伽达多出游罽宾。中国僧人智严亦到罽宾，在那里征寻有能力者前往东方传法。当地人一致向他推荐佛驮跋陀罗。在智严的恳切邀请下，佛驮跋陀罗慨然应允。二人先走陆路，后循海而行，历时三载，方才于青州东莱郡（今山东莱州）上岸。当时鸠摩罗什正在长安，他们随即登程前往，并于后秦弘始十年（408）到达，住宫寺（一称齐公寺）。太子姚泓请他在东宫集众说法。他亦与鸠摩罗什时相晤面，共论色空等教义。鸠摩罗什如有疑义，也常同他商量解决。但欢会不常，二人因学风和师承不同，渐生隔阂。佛驮跋陀罗淡泊守静，不喜繁华，在长安大弘禅业，闻风而至者众。然而来者学行不一，他自己亦未能细加检问，致使名声遭到诡滑者破坏。尽管他自己毫不介意，但到了弘始十三年，还是有鸠摩罗什门下的僧人道恒等以他口出预言，有违戒律为由，将他驱离长安。他则自称“身若流萍，去留甚易”，唯一憾事是未能实现弘教大业。后秦君主姚兴知道后急下敕令，遣使挽留。无奈佛驮跋陀罗去意已决，径往庐山而去。

庐山高僧慧远久慕其名，接待佛驮跋陀罗一如旧友，并致函姚兴和长安众僧，为他申辩，解释嫌隙。在这里，他为慧远译出了修禅专著《修行方便禅经》2卷。佛驮跋陀罗志在游化，居无求安，在庐山停留一年左右，便又去了江陵。当地士庶倾城出迎，竞相以厚礼馈送。他则概不收受，而只肯持钵街行，不问豪门贱户，随乞随食。太尉刘裕对他十分尊敬。次年，他应刘裕邀请，去往京都（今江苏南京），住道场寺，依旧传习禅法，由于仪表风范素雅深沉，深得当地人景仰。这一年，法显也游印求得梵本佛经归来，遂与佛驮跋陀罗合译，从东晋义熙十二年到十四年（416～418）先后译出《大般泥洹经》6卷、《摩诃僧祇律》40卷、《摩诃僧祇大比丘戒本》1卷、《摩诃僧祇比丘尼戒本》1卷、《佛说杂藏经》1卷等。此前沙门支法领也曾在于阗（今中国新疆和田）觅得《华严经》前分三万六千偈梵本。义熙十四年，应吴郡内史孟颛和右卫将军褚叔度之请，佛驮跋陀罗手执梵本，在沙门法业和慧严等百余人的协助下，于道场寺开设译场，用3年时间将该经译出，所得即今《大方广佛华严经》60卷。其中十地品完全采用鸠摩罗什前此所译《十住经》的译文，而全经译风亦向鸠摩罗什靠拢。该经对后来佛教义学的发展影响很大。后人评价此经翻译“妙得经意”。译经处也易名华严堂，以资纪念。现存佛驮跋陀罗译本还有《佛说观佛三昧海经》10卷、《文殊师利发愿经》1卷、《大方等如来藏经》1卷、《达摩多罗禅经》2卷、《佛说出生无量门持经》1卷等。据统计，佛驮跋陀罗一生共译佛经12部（一说15部）113卷。他于宋元嘉六年（429）去世，时年71岁。

（葛维钧）

Qiunabamo

求那跋摩 Gunavarman（367～431） 印度来华僧人，译经家。意译功德铠。

据《高僧传》卷三、《出三藏记集》卷十四等，求那跋摩为罽宾人，属刹帝利种姓，先世历代为王，祖父因性格刚直而失位，父亲隐居山林。求那跋摩14岁便表现出崇尚德性、泛爱众生的倾向，为人聪明机敏，见识深远，曾经劝母不要杀生，使其悔悟。20岁时出家受戒，很快便洞晓9类佛典和四阿含经，除能诵经达百余万言外，对于戒律和禅法也有深刻认识，当时人称三藏法师。30岁时罽宾王去世，嗣位无人，国民一致表示应请才德兼备的求那跋摩返俗登基。不过群臣恳请再三，他皆固辞不受，反而远行山野，遁迹人世。后到师子国（今斯里兰卡）游历弘教，据说见者无不肃然起敬，内生信仰之心。再到阇婆国（今印度尼西亚爪哇岛），该国太后从之受五戒，并要求国王同样受戒。后邻国犯境，国王惧怕伤生，又怕国灭，便来请教求那跋摩。求那跋摩认为暴敌侵凌，理应举兵自卫，只要保持慈悲心而不起害念即可。邻敌退兵后，求那跋摩获得阇婆举国崇奉，佛教也逐渐成为全民信仰。邻国风闻求那跋摩名声，多遣使来请。南朝宋时京师大德慧


菩薩善戒經卷第三
劉宋罽賓三藏法師求那跋摩譯
菩薩行地調伏品第七
云何名爲菩薩調伏調伏者有六種一者性調伏二者衆生調伏三者行調伏四者方便調伏五者熟調伏六者熟印調伏
性調伏者有善種子故修善法修善法故壞二種障一煩惱障二智慧障修善法故身心清淨身心清淨故若遇善友諸佛菩薩若不值遇能壞煩惱智慧二障如癰已熟若遇醫師及以不遇熟已潰壞如瓦器任用之時名之爲熟如菴羅果等任噉食時亦名爲熟一切衆生亦復如是修集善道畢竟欲得阿耨多羅三藐三菩提時是名爲熟是名性調伏
衆生調伏者有四種一者有聲聞性得聲聞道二者有緣覺性得緣覺道三者有佛性得佛道四者有人天性得人天樂是名爲四是名衆生調伏
行調伏者有六種一者根調伏二者善根調伏三者智慧調伏四者下調伏五者中調伏六者上調伏根調伏者以調根因緣故得長命好色種姓自在大力言音微妙男子之身無能勝者具足成就是報果者任得阿耨多羅三藐三菩提常爲衆生修集善行其心初無變悔愁惱是名根調伏善根調伏者性不好樂造作惡業五蓋纏微諸覺觀漸漸羸弱樂受清淨純善之言是名善根調伏智慧調

《菩萨善戒经》书影

观、慧聪等远闻其名，于南朝宋元嘉元年（424）面见文帝，要求迎请求那跋摩。文帝便敕令交州（约当今两广和越南北部）刺史泛舶往邀。慧观也派出沙门法长、道冲等前去祈请。不过，此前求那跋摩已经离开阇婆，随商船去往一个小国。不料风势有变，正好到了广州。文帝知道后，便敕命各州郡资助他顺利来京（建康，今江苏南京）。他在北来的路上于始兴（今广东韶关）经停大约1年。当地有虎市山，孤峰高耸。他视其形状而仿印度佛教圣地之名改称为灵鹫山。山中原有的虎害自此即告断绝，行旅安全获得保障。他于元嘉八年正月达于京都，宋文帝对他殷勤慰问，并就持斋戒杀等事向他请教。他就此话题讲了一番“道在心不在事，法由己非由人”的道理，指出帝王能行善政，以使万民安居乐业，就是持斋戒杀，而不在自己的省一饭、放一生。他住祇洹寺，公侯公卿常来请益。不久他在该寺讲《法华经》、《十地经》。开讲之日，僧俗云集，八方辐辏，踵接肩随。接着，应慧义之请，他又主持译场，译出《菩萨善戒经》，得28品；后由弟子代出2品，成30品。元嘉三年时，徐州刺史王仲德曾请西域沙门伊叶波罗译出《杂阿毗昙心论》，但译至第十品“择品”时因故中辍。后更请求那跋摩译出所余部分，并加校订，成13卷。该书后来散佚。目前所存为僧伽跋摩等于元嘉十二年译出的11卷本。元嘉八年九月二十八日中午，求那跋摩用食未毕即起身返回住处。弟子后至，发现他已去世，容貌如常，状似入定。时年65岁。后于南林戒坛前依佛教规矩焚化，并葬于就地筑起的白塔。他所译经，还有《龙树菩萨为禅陀迦王说法要偈》、《四分比丘尼羯磨法》、《优波离问佛经》、《沙弥威仪》、《佛说优婆塞五戒相经》、《佛说菩萨内戒经》、《优婆塞五戒威仪经》等各1卷。有统计称，他所译经，前后共计10部18卷。

（葛维钧）

Tanwuchen

昙无谶 Dharmaraksa（385～433） 印度来华僧人，译经家。又译昙摩忏、昙无忏、昙无罗谶等。

据《高僧传》、《出三藏记集》等，昙无谶为中印度人，出身婆罗门种姓。6岁丧父，随母织毛布为生。母亲见沙门达摩耶舍受人崇敬，供养丰厚，便让他做其弟子。昙无谶聪明好学，10岁时读经，能够日诵万言。最初学习小乘，兼读五明，能说善辩，几无敌手。后遇白头禅师，终于败北。继而从禅师手中获得写在树皮上的《涅槃经》，才真正



《大般涅槃经》书影

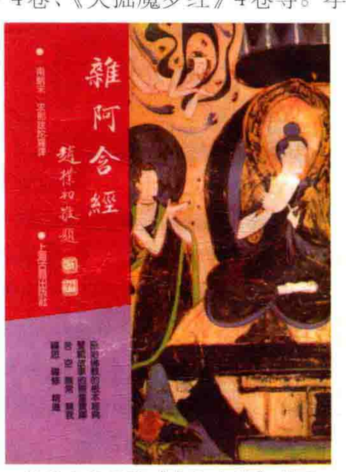
惊悟，归信大乘。20岁时，他已能诵大、小乘经典200余万言。他又精于咒术，十试九验，曾以此道服务国王，人称大咒师。后国王待遇渐薄，他便辞往罽宾，并随身携带佛典数部，如《大涅槃经》前分10卷（一称12卷）和《菩萨戒经》（即《菩萨地持经》）、《菩萨戒本》等。然而罽宾国多学小乘，不信《大涅槃经》，他再东行，到达龟兹（今中国新疆库车一带），复至敦煌（有说至姑臧，即今中国甘肃武威），在该地滞留数年，译出《菩萨戒本》1卷。约在北凉玄始十年（421），河西王沮渠蒙逊将他迎入姑臧，待之甚厚，并请他翻译佛经。他以不娴当地语言，又无传译者为由，没有立即应承。3年后他语言通晓，又有了名僧慧嵩、道朗可作助手，便开始翻译《大般涅槃经》（即《大涅槃经》）前分。译场之内，聚集僧俗达数百人。昙无谶边译边讲，解释疑难，后人评价他所译“富于文藻，辞制华密”。接着他又应请翻译了《大方等大集经》30卷、《悲华经》10卷、《金光明经》4卷、《优婆塞戒经》7卷、《菩萨地持经》10卷、《海龙王经》（今已佚）等。由于《大般涅槃经》品数不足，昙无谶又返回故地寻找余本。不料母亲病故，故在家乡滞留1年。他在于阗（今中国新疆和田）找到了该经中分，回姑臧后继续翻译，得40卷本。北魏君主拓跋焘获知昙无谶精通道术后，派人索请，并且语带胁迫，称若不送人，即以刀兵相加。蒙逊不肯，拓跋焘更遣高官李顺前来劝说。蒙逊表示昙无谶为门师，不能离弃，自甘与之共死生。如此相持到北凉义和三年（433）三月，昙无谶以再度寻找《大般涅槃经》后分为由，自请西行。蒙逊对此十分不满，遂派刺客将昙无谶害于途中。这年他49岁。《大般涅槃经》译出后，在凉州（今中国甘肃黄河以西地区，州治姑臧）有道朗、智嵩等为之注疏传授。经本传到江南，则有慧严、慧观、谢灵运等加以修订传播。涅槃学说由此传播开来，对中国佛学产生了重大影响。时人评价他“临译谨慎，殆无遗隐，搜研本正，务存经旨”，故所译多能流传。他所译经，今人统计为11部112卷。

（葛维钧）

Qiunabatuoluo

求那跋陀罗 Gunabhadra（394～468）印度来华僧人，译经家。意译功德贤，另号摩诃衍。

据《高僧传》卷三、《翻译名义集》卷一等，求那跋陀罗为中印度人，属婆罗门种姓。自幼学习五明（印度古代五类学术，即**声明**、因明（见**因明学**）、**内明**、工巧明、**医方明**），于天文历算、医学咒术等无不遍晓。后读《杂阿毗昙心论》，十分叹服，遂改信佛教。由于家族累世信仰婆罗门教，不与沙门来往，只好遁离家门，远求师友。受具足戒后，一心向学，很快即博通三藏，而为人也益加方正慈和。不久他又弃小乘而进大乘，读诵宣讲，辩才无碍，同时四出云游，弘传佛理，到师子国（今斯里兰卡）后，即乘船前往东方。南朝宋元嘉十二年（435）到达广州，当地刺史上报后，宋文帝遣使前往迎接。至京都建康（今江苏南京）时，文帝又敕名僧慧严、慧观等出城迎于新亭。住入祇洹寺后不久，文帝接见，其后更有颜延之、刘义康、刘义宣等通才硕学、王公大臣相继来拜，乃至以师事之。后应众僧之请，在祇洹寺译出《杂阿含经》50卷，在东安寺译出《大法鼓经》2卷、《相续解脱地波罗蜜了义经》1卷、《相续解脱如来所作随顺处了义经》1卷。元嘉十三年，以丹阳郡尹何尚之为施主，在该郡译出《胜鬘经》1卷，由**宝云**传译，慧观执笔。元嘉二十三年，南谯王刘义宣任荆州刺史时，请他随行，住于辛寺。他在那里译出了《八吉祥经》1卷（现存本误题僧伽婆罗译）、《过去现在因果经》4卷、《央掘魔罗经》4卷等。孝建元年（454），义宣举兵反叛，求那跋陀罗受到裹挟。结果叛军败于梁山，获胜的督军王玄模依照孝武帝事先的嘱托，对求那跋陀罗恭谨如旧，并及时将他护送返京。后来发现，当初他与义宣来往的书信中没有任何言及军事的内容，证明他同反叛无关，于是孝武对他更加优遇。到明帝（466～472年在位）时依然备受崇仰。泰始四年（468）正月，求那跋陀罗身感不适，遂与明帝和诸位公卿告别，不久辞世，终年75岁。求那跋陀罗自文帝起历仕四朝，对南朝宋内外事务多有贡献。守戒甚严，终身蔬食，每饭必剩余若干，置于掌中，到室外等待飞鸟来食。他所译经据《开元释教录》称，计有52部134卷，今存约30部。其译风谨慎，行文质直，所求在紧扣原意，故《出三藏记集》中"胜鬘经序"说他"考音详义，以定厥文"，"字句虽质，而理妙渊博"。《高僧传》称其译文"往复咨析，妙得本旨"。



求那跋陀罗译《杂阿含经》封面

（葛维钧）

Furuoduoluo

弗若多罗 Punyatara（？～404）罽宾来华僧人，译经家。又译不若多罗，意译功德华。

据《高僧传》卷二，弗若多罗为**罽宾**人，幼年出家，以守戒严谨著称，学问则备通三藏，尤其精于《十诵律》，为该律的传持祖师之一。时人认为他已证得正果。后秦弘始（399～415）来到关中，文桓帝姚兴待以上宾之礼。**鸠摩罗什**慕其戒范，也深表敬服。此前汉地很少有律藏传扬，故时人对于此有所专擅的弗若多罗充满期望。弘始六年十月，弗若多罗在长安中寺应邀面对来自四方的数百学僧诵出《十诵律》梵本，由鸠摩罗什译成汉文。不料译到三分之二时，弗若多罗病倒，随后去世。众人悲憾，一时伤痛不已。后精通律藏的**昙摩流支**于弘始七年来到长安，携有梵本，遂与鸠摩罗什共同译完。然而未及删订，鸠摩罗什亦复去世。弘始八年，**卑摩罗叉**入关，他于寿春（今安徽寿县）石涧寺补译《善诵毗尼序》，置于前译之后，成为现在所见的《十诵律》全本。

（葛维钧）

Sengjiatipo

僧伽提婆 Sanghadeva（生卒年不详）印度来华名僧，译经家。又称提和，意译众天。



僧伽提婆像

据《高僧传》卷一，僧伽提婆本姓瞿昙，**罽宾**人，气度开朗，举止谦恭，聪慧颖悟，于人情世事常能洞察幽微。早年出家，即远访名师，学通三藏，尤精于《阿毗昙心论》。他还经常习诵《三法度论》，认为它是入道的必读物。前秦苻坚建元（365～384）年间来到**长安**弘传佛法，循循善诱，化人不倦。建元十五年，高僧**道安**来到长安，备受苻坚敬重，住城内五重寺传法，并聚集包括僧伽提婆在内的来华僧人，如僧伽跋澄、昙摩蜱、**昙摩难提**等，大力组织译经。十九年，僧伽跋澄、昙摩难提等译出《阿毗昙毗婆沙论》，后僧伽提婆又帮助他们译出了《尊婆须蜜菩萨所集论》等经。不久发生了慕容冲之乱，天下不宁，所译便未及详审。后社会稍安，他与沙门法和前往**洛阳**。四五年间，他的汉语更加娴熟，反复讲习前述经典，发现原先所译多有乖失。于是，又将《阿毗昙》等经重新校译。不久，后秦姚兴掌政，佛教更为兴盛。当时高僧慧远正在庐山积极收集佛典，恰逢提婆南游，即邀他上山。他在这里的般若台"手执梵文，口宣晋语，去华存实，务尽义本"，于东晋太元十六年（391）译出了《阿毗昙心论》、《三法度论》等经。东晋隆安元年（397），僧伽提婆来到晋都建康（今江苏南京），当朝王公及风流名士，莫不趋前听讲。东亭侯王珣深信佛法，在自己建立的精舍中，广招学众，请他讲解《阿毗昙心论》，一时名僧都来听受。由于他论旨精熟，解义明晰，甚受僧俗徒众的欢迎。当年冬天，王珣又召集了以慧持为首的40位义学沙门作为助手，请他重译文义未尽的《中阿含经》60卷，校改了《增一阿含经》51卷。

后人统计他的译经数量，计有6部148卷，达百余万言。曾经参与其译经事业的还有名僧竺佛念等。僧伽提婆所译订的《中阿含经》、《增一阿含经》两阿含经为小乘有部四阿含经中最初传入中华的完本，在译经史上具有重要地位。僧伽提婆来华多年，备悉方俗，加之为人从容机警，善于谈笑，所以在江南名盛一时。

（葛维钧）

Tanmoyeshe

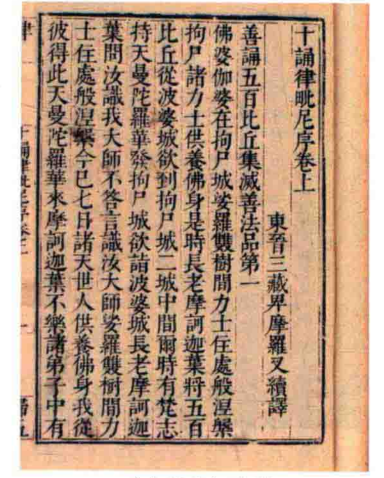
昙摩耶舍 Dharmayasas（约活动于四五世纪） 印度来华僧人，译经家。意译法明、法称。

据《高僧传》卷一等，昙摩耶舍为**罽宾**人，自幼聪明好学，长而尤笃，14岁拜**弗若多罗**为师。成年后更显气宇高爽，明悟超群，除博览经律外，亦常独自深思，反省自责。然而，尽管长期专精悔罪，却年近三十仍未得正果，使他深自苦恼。传说此时博叉天王前来点悟，使他明白不该以独善小节为满足，而应以游方弘化为己任，广济世人，通过假借众缘，实现最终得道。自此他遍历各国，四出游化，并于东晋隆安（397～401）年间到达中国广州，当时他已85岁。由于善诵《毗婆沙》律，当地人称他大毗婆沙。在那里，他为前来受法的清信女张普明说《佛生缘起经》，并为之翻译《差摩经》1卷。东晋义熙（405～418）年初他来到**长安**。当时后秦文桓帝姚兴甚崇佛法，对他深加礼敬。天竺沙门昙摩掘多此时也在关中。二人同气相求，宛若旧交，并相商共译《舍利弗阿毗昙论》。译事从后秦弘始九年（407）开始，至十六年完成。译本今存。不久南游江陵，住辛寺弘扬禅法。无论官员百姓，即使来时并无信仰，去时也会内怀钦敬，满心欢喜。他既能仰同神明交接，也能俯与俗人亲近，大家都说他已经获得神圣的果报。昙摩耶舍于南朝宋元嘉（424～453）年间离开汉地，返回西域，后不知所终。

（葛维钧）

Beimoluocha

卑摩罗叉 Vimalaksa（337～413） 印度来华僧人，译经家，中国早期译传律藏的代表人物之一。意译无垢眼，由于眼青，又有青眼律师称号。


十誦律毗尼序卷上
東晉三藏卑摩羅叉續譯
善誦五百比丘集滅善法品第一
佛婆伽婆在拘尸城娑羅雙樹間力士住處般涅槃
拘尸諸力士供養佛身是時長老摩訶迦葉將五百
比丘從波婆城欲到拘尸城二城中間爾時有梵志
持天曼陀羅華從拘尸城欲詣波婆城長老摩訶迦
葉問汝識我大師不答言識汝大師娑羅雙樹間力
士住處般涅槃今已七日諸天世人供養佛身我從
彼得此天曼陀羅華來摩訶迦葉不樂諸弟子中有

《十诵律》书影

据《高僧传》卷二、《出三藏记集》卷三等，卑摩罗叉为**罽宾**沙门，生性沉稳，意志坚定，出家修道，以苦守节操著称。曾在龟兹（今中国新疆库车一带）弘传律藏，四方学者竞相集其门下，**鸠摩罗什**也在其中。后龟兹有乱，他遂避往别地。鸠摩罗什于后秦弘始三年（401）被姚兴迎请入关，积极弘教，译出大量佛教经典。卑摩罗叉闻之，为了使律藏流传东国，亦远渡流沙，于弘始八年达到关中。鸠摩罗什以师礼敬待。鸠摩罗什逝世后，他迁往寿春（今中国安徽寿县）石涧寺，宣讲戒律。**弗若多罗**和**昙摩流支**曾先后与鸠摩罗什合作，译出《十诵律》。卑摩罗叉将此经携至寿春，另外补译《善诵毗尼序》，置于前译之后，使之成为现在所见的《十诵律》全本。后赴江陵辛寺，在那里宣讲该律，律藏因而得以流行。僧人慧观请他概述律藏要旨，并加以辑录，成《杂问律事》2卷。该书送至京师建康（今江苏南京）后广受推重，僧尼竞相传写，一时纸贵。他于东晋义熙九年（413）在寿春石涧寺去世，终年77岁。

（葛维钧）

Fotuoyeshe

佛陀耶舍 Buddhayasas（约活动于四五世纪） 印度来华僧人，译经家，较早译介律藏的代表人物之一。又称佛驮耶舍，意译觉明。

据《高僧传》卷二、《出三藏记集》卷十四等，佛陀耶舍为**罽宾**人，属婆罗门种姓，世代崇信婆罗门教。有传说称，他的父亲曾因让人殴打一位前来乞讨的沙门而罹患手足痉挛症，结果不得不恳请沙门原谅，竭诚忏悔后，始得痊愈。于是他改宗佛教，并让13岁的佛陀耶舍作为弟子，随其出家。佛陀耶舍聪敏过人，19岁时已能诵大小乘经典数百万言。然而由于恃才傲物，常说无人可师，故不为众僧所敬，多年只是沙弥身份。后又跟随舅父学习有关**声明**、**工巧明**、**医方明**、因明（见**因明学**）、**内明**的**五明论**，以及各种法术，到27岁终于受具足戒。此后他手不释卷，专精读诵，或静坐考虑，深思教义，不肯虚度片时。后游化到沙勒国（今中国新疆喀什一带），被太子留在宫内供养，待遇甚隆。不久**鸠摩罗什**随母路过此地，留住一年，向他学习《阿毗昙八犍度论》和《十诵律》等。

鸠摩罗什初入关时，即在姑臧（今中国甘肃武威）驰书邀耶舍同往中原。佛陀耶舍时在龟兹，因受当地人阻留，一年后才与弟子乔装潜行，但到达姑臧时鸠摩罗什已入**长安**。鸠摩罗什力劝后秦文桓帝姚兴迎请，称弘宣佛法应该文义圆通，而自己仅能诵其文却未谙其理，唯有请洞晓幽微的佛陀耶舍前来，才能使所译经典无所错漏，取信千载。姚兴随即遣使敦请，待佛陀耶舍到达时（408），更亲自出迎问候，然后安排他住在逍遥园特为他新建的庭院。此前鸠摩罗什正拟翻译《十住经》，由于尚有疑难，尽管原本在手，还是犹豫再三，



佛陀耶舍讲法

未敢轻动。佛陀耶舍来后，参与译事。译文每经反复探讨，必待辞理通达，方才写定，译场三千僧俗，无不叹其精当。佛陀耶舍能诵《四分律》，有人请他翻译出来。姚兴担心他记忆有误，便示以羌医药方约五万言，让他默记。两天后再行背诵，竟然不误一字，大家才承认他记忆力非凡。他在后秦弘始十二年至十五年(410~413)译出《四分律》、《四分律比丘戒本》、《长阿含经》等，由竺佛念转为汉语，道含笔受。不久，耶舍返回本国，在罽宾获得《虚空藏菩萨神咒经》1卷，委托商客捎回中原。佛陀耶舍善解毗婆沙，被时人称作赤髭毗婆沙；又因是鸠摩罗什之师，故又有大毗婆沙之称。

（葛维钧）

Sengjiabamo

僧伽跋摩 Sanghavarman（约活动于四五世纪）印度来华僧人，译经家。意译众铠、僧铠。

据《出三藏记集》卷十四、《高僧传》卷三等，僧伽跋摩为印度人，少年出家，为人朴实，守戒严格，通晓三藏，尤其善解《杂阿毗昙心论》。南朝宋元嘉十年(433)，经流沙至建康（今中国江苏南京）。建康有平陆寺，为景平元年(423)由平陆令许桑舍宅所建。汉僧慧观见僧伽跋摩道行纯正，气宇宏阔，便请他住在该寺。他则讽诵佛经，日夜不辍，人称三藏法师。归从的僧众不断增加，佛道因而得以广为流布。先后从其受戒的僧尼达数百人。元嘉十年至十九年，他在慧观、宝云等僧的协助下，翻译了《杂阿毗昙心论》11卷、《劝发诸王要偈》1卷、《分别业报略经》1卷、《萨婆多部毗尼摩得勒伽》10卷等。据统计，他来华后共译佛典5部24卷。僧伽跋摩以游化为志，不肯滞留一方，故在译传经典的工作完成后，不顾信众挽留，坚持辞还本国。于元嘉十九年随西域商人乘船返国，后不知所终。

（葛维钧）

Wuzhu

无著 Asanga（约活动于四五世纪）印度大乘佛教瑜伽行派创始人之一。音译阿僧伽。



生平　据《婆薮槃豆法师传》称，无著生于北印度犍陀罗国弗楼沙，属婆罗门种姓。父亲憍尸迦为当朝国师，育有三子，无著之弟世亲亦为大乘佛教重要论师。无著初于小乘佛教说一切有部出家，一度因为想参透空的义涵却又不得门径而想自杀。后有高僧宾头罗从东毗提诃来，为他解释小乘空观。他虽有所悟，但仍不满意，以为道理不该终止于此。于是，他又以神通力去往兜率天，师从弥勒菩萨，学习大乘空观，归来后深入思考，终于明白了其中学理。此一弥勒菩萨有学者认为实有其人，另有学者认为是无著时代以前的一批可能托名弥勒的瑜伽师。据说他曾数次向弥勒菩萨请教，得到《瑜伽师地论》、《庄严大乘经论》、《中边分别论》等，回来广为宣讲所学妙义，使大乘瑜伽之法广传四方。相对于龙树、提婆的无相空宗而言，其所创宗派称法相宗。

无著之弟世亲博闻强识，学问深广，亦于小乘说一切有部出家，为学兼通小乘十八部派各种教义，并能妙解，且指斥大乘非佛所说，不能相信。无著生怕他写出论著，破坏大乘，遂称病急召他从所在的阿逾陀国返回弗楼沙。世亲来后，他即以毁谤大乘，必遭恶报相警示，并为之宣说大乘要义。世亲随之放弃小乘，遍学大乘义理，并对当初的过失深自忏悔，意欲割舌以谢其罪。无著则称其舌既能诋毁大乘，当可解说大乘，故应以宣说大乘教义补过自新，赎灭罪责。世亲遂承兄命，以讲习大乘为务。无著晚年游化于中天竺的憍赏弥国（即今印度北方邦科萨姆），至百余岁（一说75岁）而殁。无著殁后，世亲积极弘传其兄所传遗教，使弥勒、无著之学得以广泛流传。

重要著述及其汉译　无著著述颇多，保存在汉、藏译本中的计有30种左右。汉译主要有：

①《摄大乘论》。又称《摄论》，因其内容赅摄大乘佛教一切圣教法门要义，故名。梵文原本已佚。汉译前后共有3种：北魏佛陀扇多译，2卷；南朝陈真谛译，3卷；唐玄奘译，3卷，称《摄大乘论本》。其中以后二译流行较广。该论为解释印度《大乘阿毗达磨经》(已佚，且未传入中国）而作，不过玄奘认为所解仅为该经的《摄大乘品》。它集中阐述了瑜伽行派的学说，详细论述了唯识成立的理由、三性（遍计所执性、依他起性、圆成实性）说，以及阿赖耶识等问题，从而奠定了大乘瑜伽行派的理论基础。该论甫出，即有诸多注释出现，如世亲、无性二人先后撰《摄大乘论释》，对《摄论》思想多有发挥。前者有南朝陈真谛、隋笈多和行矩、唐玄奘的汉译本，后者仅有唐玄奘译本。《摄论》译出后，汉僧的注疏也大量出现，如真谛和慧恺的《摄大乘论疏》、道基的《摄大乘义章》、昙迁的《摄大乘论疏》、窥基的《摄大乘论抄》等，不胜枚举。该论在南北朝时甚为流行，成为摄论宗的根本典籍。

②《显扬圣教论》。又称《广苞众义论》，20卷，唐玄奘译。该论为佛教瑜伽行派的主要论著之一，是为阐扬《瑜伽师地论》而撰的纲要性著作。它系统运用大小乘各种法数，以证明“唯识无境”这一基本教义，历来被视作学习瑜伽行派理论的重要工具书。由于玄



攝大乘論序

沙門慧愷述

夫至道弘曠無思不洽大悲平等誘進莫窮
德被含生理非偏漏但迷塗易久淪惑難息
若先誘出世則疑性莫啓故設教立方各隨
性欲唐虞之前圖謀簡少姬周以後經誥弘
多雖復製禮作訓並導之以俗法而真假妙
趣尚冥然未覩故迹隱幽蘊以西教秘滄海
之外自漢室受命方稍東漸爰及晉朝斯風
乃盛洎有天下彌具興隆歷千祀其將半涉
七代而迄今法護導清源於前童壽振芳塵
於後安歡曉壯思以發義端生肇擅玄言以
釋幽致雖並策分鑣同羈比泳而深淺競馳
邪晦相雜自茲以降篤好愈廣莫不異執同
奔傳相祖習而去取兩情開抑殊軫慧愷志
慚負豪勤佩聚螢謀得齒迹學徒稟承訓義
遊寓講肆多歷年所名師勝友備得諮詢但
綜涉疎淺鑽仰無術尋波討源多所未悟此
蓋處窮於文字思遠於弘旨明發興嗟員心
非一每欲順風問道而未知厥路有三藏法
師是優禪尼國婆羅門種姓頗羅墮名拘羅
那他此土翻譯稱曰親依識鑒淵曠風表俊
越天才高拔神辯閑縱道氣遙群德音邈俗
少遊諸國歷事衆師先習外典洽通書奧苞

《摄大乘论》书影

奘将该书颂文别成一卷，称《显扬圣教论颂》，故学界对于两书是否同一作者有所怀疑。有学者认为“颂”乃无著所作，而“论”的作者实为世亲，可备为一说。据载，该论曾有唐窥基、神泰和新罗璟兴等人的注疏，但皆已不传。

③《顺中论》。全称《顺中论义入大般若波罗蜜经初品法门》，2卷，无著早年之作，北魏**瞿昙流支**译。该论宗旨在解释龙树在《中论》中提出的八不（不生、不灭、不常、不断、不一、不异、不来、不出）和戏论（荒谬可笑而无意义的言论）等要义，破斥对于空和有两端的迷执，劝人持守中道。

④《大乘阿毗达磨集论》。略称《集论》，7卷，唐玄奘译，为无著汇集《阿毗达磨大乘经》中要义的两部论书之一，另一即《摄大乘论》。纯粹的阿毗达磨论书在大乘中仅有该论一部。全文约1 500颂，分为5集。内容分为本事分与决择分，以下各有4品。该论的重要意义之一，在于可以通过其论述内容推见《阿毗达磨大乘经》的全貌，而该经虽为大乘瑜伽行学派赖以立说的重要典据，但原经和译本一概无存。

（葛维钧）

Shiqin

世亲 Vasubandhu（约活动于5世纪） 印度杰出的佛教学者，大乘佛教瑜伽行派创始人之一。音译婆薮槃豆，一译天



亲。与其兄**无著**（音译阿僧伽）共同发展了印度瑜伽行派哲学。其传记系由印度著名学者和翻译家**真谛**（音译波罗末陀）所译。现原文已佚，唯汉文译本尚存，题为《婆薮槃豆法师传》。据记载，世亲生于北印度弗楼沙，系婆罗门种姓，属憍尸迦家系。世亲在兄弟3人中居间，除长兄无著外，尚有小弟，名比邻持跋婆。不过，中国西藏历史学家布顿认为，无著与世亲乃同父异母兄弟。

世亲是佛陀蜜多罗的弟子。据记载，一次他外出，一名**数论派**论师频阇诃婆娑在辩论中挫败其师。世亲回来，闻知此事，叹恨愤结，决意亲自摧伏频阇诃婆娑。然而，频阇诃婆娑已于其间物化。世亲弥复愤懑，即著《七十真实论》，以批驳频阇诃婆娑。

据西藏历史学家布顿与**多罗那他**之说，世亲是毗婆沙（意译分别论）论师众贤（音译僧伽跋陀罗）的弟子，初于**那烂陀寺**受戒。为求得对阿毗达磨的深入了解，前往迦湿弥罗（见**罽宾**），在众贤指导下修习毗婆沙论，遍通小乘十八部派教义，兼学印度其他哲学家之**六派哲学**。据**玄奘**记载，末笯曷剌他（意译如意）也是他的一名老师。

据真谛之说，超日王旃陀罗·笈多二世虽系数论派信徒，却对世亲奖掖有加。在世亲的影响下，旃陀罗·笈多二世夫妇及儿子幼日王均成为其弟子。后来，幼日王登基，请世亲定居于阿逾陀受其供养。世亲在那里写出享有盛誉的著作《阿毗达磨俱舍论》。应迦湿弥罗国毗婆沙部之请，他随后又写出《阿毗达磨俱舍释论》。结果，这部注疏性著作批评毗婆沙部，间以经量部义理匡正毗婆沙部之误。众贤对此举深感不快，遂撰写《顺正理论》和《阿毗达磨藏显宗论》，批驳《阿毗达磨俱舍论》。众贤还向世亲发出挑战，欲与之论辩。世亲远游以避。

据玄奘之说，众贤驳斥《阿毗达磨俱舍论》的著作原名《俱舍雹论》，意在表明自己破俱舍如冰雹之摧折草木。众贤逝世后，世亲将该书更名为《顺正理论》。

真谛还说，世亲虽是大乘佛教的强烈批评者，但在兄长无著的影响下，还是在暮年皈依该派。不过，改宗之后，世亲为昔日毁谤大乘而引咎自责，欲自断其舌以谢罪。无著劝其留舌以解说大乘。世亲依兄所言，撰写众多论著和注疏，致力于造大乘论或解释大乘经。多罗那他亦曾提及此事。世亲曾与杰出的语法学家婆薮罗多进行论辩，使其折服。世亲以八旬之年逝于阿逾陀。

世亲以其思想理论的进步性而著



阿毗達磨俱舍論卷第一
尊者世親造
唐三藏法師玄奘奉詔譯
分別界品第一之一
諸一切種諸冥滅　拔衆生出生死泥
敬禮如是如理師　對法藏論我當說
論曰今欲造論爲顯自師其體尊高超諸聖衆故先
讃德方申敬禮諸言所表謂佛世尊此能破闇故稱
冥滅言一切種諸冥滅者謂滅諸境一切品冥以諸
無知能覆實義及障眞見故說爲冥唯佛世尊得永

《阿毗达磨俱舍论》书影

称。他的著述范围广大，从说一切有部至大乘瑜伽行派无所不包。作为说一切有部学者，他写下杰作《阿毗达磨俱舍论》及其注疏《阿毗达磨俱舍释论》。作为瑜伽行派学者，他创作了《唯识二十论》（即《成唯识论》）和《唯识三十颂》等具有重大意义的论著。它们在译成汉文后在中国产生了重大影响，以至俱舍学派（亦称俱舍宗）和唯识学派（亦称**法相宗**）这样两个独立学派在中国发展起来。世亲的这些著述也被译成了藏文和日文。

真谛还记载了世亲的另外一些独立的论著和注疏。其梵文原本业已灭失，现仅有汉文和藏文译本存世。其中两部论著《大乘五蕴论》和《大乘成业论》不但是说一切有部文献《阿毗达磨俱舍释论》与唯识论文献《唯识二十论》之间的桥梁，而且显示了世亲的大乘佛教倾向。他的其他著述包括《论轨》、《论式》、《论心》三部因明论著，以及《大乘庄严经论》、《摄颂疏》、《妙法莲花经疏》、《中边分别论疏》等。

（拉尔吉、卡马尔·希尔撰　刘建译）

Fotuoshi

佛驮什 Buddhajiva（约活动于5世纪） 印度来华僧人，译经家。又称佛陀什、佛大什，意译觉寿。

据《高僧传》卷三等，佛驮什为**罽宾**人，少时在弥沙塞部出家，专精于律部经典，对于禅法亦有研究。南朝宋景平元年（423）七月东游到扬州（一说

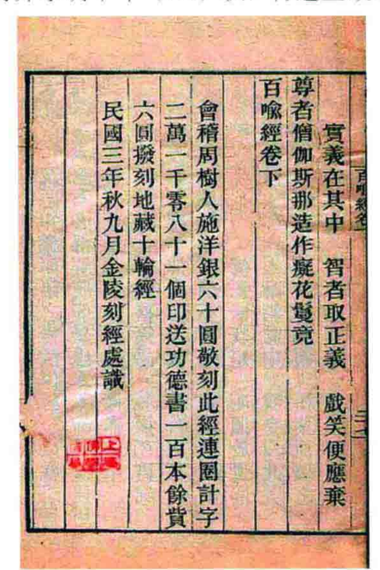
建康，即今江苏南京)。当初法显从师子国(今斯里兰卡)带回弥沙塞律梵本，未及翻译而殁。宋都建康诸僧得知佛驮什精通此一律学后，希望他能将其译出。十一月，应琅玡王练及道生等人之请，他于建康龙光寺开设译场，自执梵本，于阗（今中国新疆和田）沙门智胜传译，龙光寺僧人道生、东安寺僧人慧严等笔受，至次年四月译毕，得34卷，称《五分律》(现行本仅30卷，称《弥沙塞部和醯五分律》)。此外，他还译有《弥沙塞五分戒本》1卷等。后不知所终。

（葛维钧）

Qiunapidi

求那毗地 Gunavriddhi（？～502） 印度来华僧人，译经家。意译德进、安进。

据《高僧传》卷三、《开元释教录》卷六等，求那毗地为中印度人，早岁出家从道，师事大乘法师僧伽斯那。资质聪慧，擅长记忆，勤于讽诵，熟谙大小乘经近20万言，并且兼习婆罗门教典籍。此外还精晓阴阳图谶，占卜多能应验。南朝齐建元（479～482）初年来到京师建康（今江苏南京)，住毗耶离寺，行止常有徒众相随，端庄而有威仪，王公贵胄亦争相供奉。当初僧伽斯那曾精选佛经中有意义的100个譬喻故事，集成一书，内容多讲善恶报应以及其他含义深刻的寓言，辅以从中引出的人生教训和佛教教义。求那毗地深明该经旨趣，到齐永明十年（492）秋，将这些故事


實義在其中　智者取正義　戲笑便應棄
尊者僧伽斯那造作癡花鬘竟
百喻經卷下
會稽周樹人施洋銀六十圓敬刻此經連圈計字
二萬一千零八十一個印送功德書一百本餘貲
六圓撥刻地藏十輪經
民國三年秋九月金陵刻經處識

《百喻经》书影

翻译出来，称《百喻经》(今存98喻）4卷。齐建武二年（495)，又译出《佛说须达经》(今存)及《十二因缘经》各1卷。南朝宋大明时期（457～464）以后，佛经翻译事业一度衰微殆绝，至此又有新译出现，僧人和佛徒都很欢欣。求那毗地为人宽宏仁厚，常有万里之外来皈依者，富商大贾更是踊跃献资，以营佛事。他利用所捐财物在秦淮河畔建立了正观寺，不断收徒宣教，盛极一时。齐中兴二年（502）冬于该寺去世，年寿不详。

（葛维钧）

Qingbian

清辨 Bhavaviveka（约490～约570） 南印度大乘佛教中观学派论师，中观派的实际创始人之一。又称清辩、明辨、



分别明。音译婆毗吠伽。

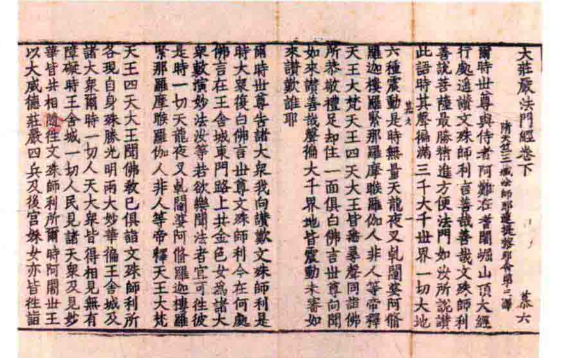
据《大唐西域记》卷十、《大慈恩寺三藏法师传》卷四等，清辨出身于南印度末利耶那国王族。他曾往中印度师事僧护（也称众护)，学习大乘经典和龙树的学说，后返南印度，主持南方50余座寺院，以继承并宣传龙树中观学说为己任，对佛教以外乃至佛教内部大、小乘其他各派均采取批判态度。他注释龙树《中论》的著作《中观根本般若灯释》(又名《般若灯论释》) 15卷，由唐波罗颇迦罗蜜多罗（见波颇）汉译，对原论各章加以解说，严守龙树以来中观学者的传承，批判同是中观派重要论师佛护的学说。他对护法主张的代表瑜伽行派中心思想的三性说（遍计所执性、依他起性、圆成实性）的批判亦很严厉。他的另一著作《中观心论颂》通论中观思想，以其立场宣扬大乘，批判小乘，中心在阐明中观派的二谛、空性、不生等说。该书对属于外道的数论、胜论、吠檀多和弥曼差等派哲学（见六派哲学）亦有介绍，故对了解印度教哲学发展也有帮助。其《大乘掌珍论》(即《掌珍论》2卷，有唐玄奘译本）则主要论证大乘空宗的教义，主张一切皆空，破除外道、小乘和大乘有宗的见解。

（葛维钧）

Naliantiliyeshe

那连提黎耶舍 Narendrayasas（490～589） 印度来华僧人，译经家。又称那连提耶舍，简称耶舍，意译尊称。

据《续高僧传》卷二、《历代三宝记》卷九、《开元释教录》卷六等，那连提黎耶舍为北印度乌苌人，与佛陀（见释迦牟尼）同氏，亦姓释迦，属刹帝利种姓。17岁即已决心出家，因受名师指教，得以精通大小二乘和戒、定、慧三学。21岁受具足戒，发愿凡有佛陀圣迹之处，一概前往瞻礼。后远行游方，遍历诸国，北自大雪山（喜马拉雅山和兴都库什山)，南到师子国（今斯里兰卡)，无处不往，其间曾在竹林精舍居住10年。一尊者见他偏好远游，便向他指出游涉将无所成，唯静修能获圣果。他接受劝告，返回故国。后所居寺院失火焚毁，遂北行越葱岭（今帕米尔高原)，向东至芮芮国（南朝史籍对柔然的称呼)，再辗转而于北齐文宣帝天保七年（556）到达其首府邺都（在今河北临漳西南邺镇东)。文宣帝礼遇隆重，请他住在天平寺内，将三藏殿里1 000多夹梵本佛经移来，嘱为翻译，并敕昭玄（主管佛教事务的官署）大统（该署最高长官）沙门法上等20余人监掌译事，由昭玄都（地位略低）瞿昙流支长子达摩阇那（意译法智）和居士万天懿担任传语。在此，他译出《月灯三昧经》10卷、《大悲经》5卷、《佛说施灯功德经》1卷等5部经典49卷。宣译之余，他亦常用咒术为人排解危难。所得供禄，皆用于周济饥贫，施食人畜，挖凿义井，收养患病男女等慈善事业。不久获任昭玄都，旋又转任昭玄统（地位较高)。北周于武帝建德六年（577）灭北齐。周武帝行废佛政策，焚毁经像，并命沙门还俗。他只好外披俗服，内著僧衣，四处躲避，流离数年，同时继续以微弱之力救助病贫。隋建立


大莊嚴法門經卷下　隋天竺三藏法師那連提耶舍第二譯　慕六
爾時世尊與侍者阿難在耆闍崛山頂大經
行處道讚文殊師利言善哉善哉文殊師利
善說菩薩最勝精進方便法門如汝所說讚
此語時其聲徧滿三千大千世界一切大地
六種震動是時無量天龍夜叉乾闥婆阿脩
羅迦樓羅緊那羅摩睺羅伽人非人等帝釋
天王大梵天王四天大王皆悉善聲同詣佛
所恭敬禮足却住一面俱白佛言世尊向聞
如來讃善哉聲徧大千界地皆震動未審如
來讃歎誰耶
爾時世尊告諸大衆我向讃歎文殊師利是
時大衆復白佛言世尊文殊師利今在何處
佛言在王舍城東門路上共金色女爲諸大
衆敷演妙法汝等若欲樂聞法者宜可往彼
是時一切天龍夜叉乾闥婆阿脩羅迦樓羅
緊那羅摩睺羅伽人非人等帝釋天王大梵
天王四天大王聞佛教已俱詣文殊師利所
各現自身殊勝光明雨大妙華徧王舍城及
諸大衆爾時一切人天大衆皆得相見無有
障礙時王舍城一切人民見諸天衆及見妙
華皆共相隨往文殊師利所爾時阿闍世王
以大威德莊嚴四兵及後宮婇女亦皆往詣

《大庄严法门经》书影

后，佛教复兴。隋文帝开皇二年（582）七月，他在弟子道密等的陪同下应请入京都**长安**，住**大兴善寺**。冬季开始译经，文帝敕昭玄统沙门昙延等30余人参与其事。后移往广济寺，继续译业。此时他虽年已朽迈，但工作益发精勤。开皇九年八月某日，他对弟子称自己已年老力微，将不久人世，并告诫他们“佛法难逢，宜勤修学，人身难获，慎勿空过”，言罢就枕，随即圆寂。他所译经，还有《大方等大集月藏经》12卷、《佛说百佛名经》1卷、《莲华面经》2卷、《佛说德护长者经》2卷、《佛说坚固女经》1卷、《力庄严三昧经》3卷、《大庄严法门经》2卷、《阿毗昙心论经》6卷等，据称共有13部70余卷；另有共15部80余卷一说。其中《大方等大集月藏经》(即今《大方等大集经·月藏分》)对后世影响颇大，吉藏、信行、道绰等即曾依其讲述末法思想。

（葛维钧）

Zhendi

真谛　Paramartha（499～569）　印度来华僧人，译经家。音译波罗末陀，又名拘那罗陀。



据《历代三宝记》卷十二、《续高僧传》卷一等，真谛为西印度优禅尼国（即邬阇衍那，位于今印度中央邦乌贾因）人，原姓颇罗堕，出身婆罗门种姓。自幼聪敏强记，富有辩才，风神超拔，气宇不凡，曾游历诸国，遍访名师，通晓婆罗门教四吠陀和佛教三藏经典，尤其精于大乘理论。他以弘道为怀，不畏险阻，曾泛海至扶南国（位于今中南半岛南部）。南朝梁大同（535～545）年间，武帝利用直后（官名）张汜送扶南使者返国的机会，命他访求名僧大德和大乘经典。当时真谛已年垂五十，仍欣然应请来华。梁中大同元年（546），他携带梵本经论240夹到达南海郡（治所在今中国广州）。后再行北上，一路经停多处，至梁太清二年（548）八月始达京城建康（今江苏南京）。武帝安排他住宝云殿，竭诚供养。正待译经，遭遇侯景之乱，只好杖锡东行，于太清四年到达富春（今浙江富阳）。县令陆元哲对他深加礼敬，后延请饱学沙门宝琼等20余人，布置译场，请他主持译事。在这里他译出了《十七地论》(即《瑜伽师地论》) 和《中论》等经典。梁大宝三年（552），受侯景之邀，返回建康，住于台城。不久侯景兵败逃遁，梁元帝即位，改元承圣，他亦迁居正观寺，和愿禅师等20余人翻译《金光明经》。梁承圣三年（554），他前往豫章（今江西南昌），住宝田寺。自此至敬帝绍泰三年（557），他曾辗转住于新吴（今江西奉新）美业寺、始兴建兴寺以及南康等地。到南朝陈永定二年（558），他再到豫章，住栖隐寺；旋又转往临川（今江西抚州）、晋安（今福建晋江）等地。陈天嘉二年（561），他从晋安乘小舟抵达梁安郡（今广东惠阳一带），住建造寺翻译讲经。待译事告一段落，即欲换乘大船返国。学生徒众知道后相继前来挽留，太守王方奢亦诚意相邀，他只好暂时住下。次年九月，他得以泛海西行。但风向转变，到十二月竟又漂还广州。刺史欧阳頠请他为菩萨戒师，住制旨寺。从陈天嘉四年到光大二年（568），真谛应慧恺、僧忍、欧阳頠等请，翻译并讲解了《大乘唯识论》(即《唯识二十论》)、《摄大乘论》、《俱舍论》、《律二十二明了论》等。到光大年间，弟子慧恺已能代他向其他同门弟子传讲《俱舍论》。此时真谛渐生厌世之意。光大二年六月，他自往南海北山，打算自尽。慧恺闻讯即与道、俗两众奔走追寻，苦劝挽留，刺史欧阳頠亦再拜相求。3日后他终于答应回来，留居王园寺。同年八月，慧恺讲《俱舍论》不到半部而中途病故。因为担心《摄大乘论》和《俱舍论》无人再传，他便召来道尼、智敫等12人，勉励他们誓弘二论，不使断绝。陈太建元年（569）正月，真谛去世，享年71岁。次日移遗体至潮亭，按天竺（见**印度**）习俗焚身起塔。他一生以弘传佛教为己任，自奉极俭。去世后，弟子分回各地，传其所学，逐渐形成摄论师学派。

真谛来华23年，虽身处乱世，但仍于辗转流寓处译经讲论不辍，其劳作之勤，罕有其匹。他所译经，数量巨大，《续高僧传》称有64部278卷，《历代三宝记》所载则为48部232卷，《开元释教录》刊定为38部118卷。今存32部，主要有《阿毗达磨俱舍释论》22卷、《大乘唯识论》1卷、《摄大乘论》3卷、《摄大乘论释》15卷、《中边分别论》2卷、《四谛论》4卷、《大乘起信论》1卷、《部执异论》1卷、《**金七十论**》3卷等，大多为佛教研究的重要典籍。其中《摄大乘论》和《摄大乘论释》乃是南朝摄论学派的主要理论依据，他也因此被尊为摄论宗之祖。《金七十论》则是研究印度教数论哲学的重要典籍。他在华弘扬的，主要是**无著**、**世亲**的瑜伽行派学说。在这方面的传译，他与其前的**菩提流支**不同，也与其后的**玄奘**不同。他的不少译本，玄奘常予重译。玄奘门下对其译文的指斥常常过分，乃至出现新旧译之争。两家差异的出现，主要还是由于学说的渊源不同。他的翻译，虽然文字时显艰涩，或掺入了个人的解释，但大都保存了原经的真实面目，就其师承来说，亦无不妥。他的翻译，经常配合讲解。由此看来，他不仅是卓越的翻译家，也是渊博的义学大师。

（葛维钧）

Fotuobatuo

佛陀跋陀　Buddhabhadra（约活动于5世纪）　印度来华的传法僧人。也作跋陀。

据《续高僧传》卷十六、《全唐文》卷二七九裴漼《少林寺碑》，佛陀跋陀为印度人，幼禀慧性，为学勤苦，洞悟佛法，深具道行，一向有志于游方弘化。有道友劝他往中国传教，并在那里度化弟子。他遂在游历诸国后，于北魏太和（477～499）年间到达国都平城（今中国山西大同东北）。魏孝文帝对他礼遇甚隆，为之专设禅林，并雕凿石龛作为居所。后又有城中富户为他另造别院。太和十七年（493），孝文帝迁都洛阳，他随同前往。由于性好幽栖林谷，屡往嵩山静居，孝文帝便下敕就少室山为之立寺，供他息心安居。寺院处于少室山林中，故称少林，**少林寺**由此得名。海内闻风前来求教者络绎不绝。此后，他在这里度化了慧光和僧稠两沙门。

（葛维钧）

Chenna

陈那 Dignaga（约活动于五六世纪）印度古代大乘佛教瑜伽行派论大师，佛教新因明学创始人。又译域龙等。在中印文化交流方面起过重要作用。

生于南印度案达罗国，另说生于建志（今印度泰米尔纳德邦甘吉布勒姆）附近的辛哈瓦迦陀罗，属婆罗门种姓。最初曾学习外道即婆罗门教教旨，后出家入小乘佛教，为犊子部信徒；再后师事瑜伽行派创始人**世亲**，学习大乘佛教。他还曾从一位阿阇梨，学得明咒；又到乌茶国（见**乌苌**）修习禅定。由于能言善辩，折服过很多外道论师，特别

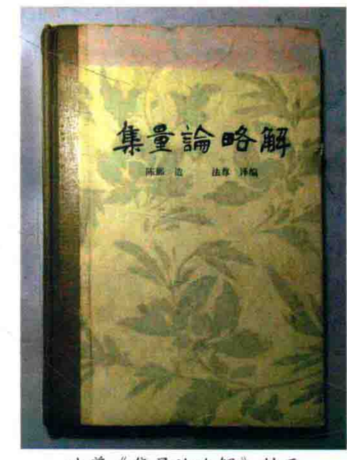


因为与外道中精于逻辑推理的正理派辩论获胜而名声大振。他在**那烂陀寺**的活动主要集中在宣讲《俱舍论》、唯识理论和因明学说等方面，而在南印度的游历中对佛教所作的贡献，主要表现在摧伏外道论师和恢复处于荒废状态的佛教道场上。他持戒严格，常能遵守十二头陀规范，如只穿破碎衣物，每日只食一次且必须是乞讨所得，只住在树下或荒冢之间等，最后圆寂于乌茶国森林的洞窟之中。

在陈那所属的唯识学派（即瑜伽行派）中，他与主张无相唯识说的难陀（约450～530）等人不同，主张有相唯识说。前者创设了"见分"和"相分"两种表明不同意识作用的概念，认为人的意识在活动时会转变并表现出属于认识主体的"见分"和属于认识对象的"相分"，而所谓认识乃是由前者去认识后者。"见分"与意识活动的主体相关，为真实存在；而"相分"依赖于前者的认识而存在，具有影像性质，故虚幻不实。陈那认为"见分"带有"相分"的"行相"，是真实存在的，并提出"自证分"以证知前两者交互作用的结果，故其理论称有相唯识说。该说为中国**法相宗**重要的理论来源之一。

陈那最大的贡献在因明方面。他改原有的五支作法为三支作法，是新因明的创始人。三支作法也即三段论式，其三支为宗（命题）、因（理由或前提）、喻（实例）。他将古因明五支作法中的"合"（应用）和结（结论）分别归入了喻和宗两支，从而把五支作法的归纳推理改造成三支作法的演绎推理，实现了古代印度逻辑学史上的一次飞跃。这一改造不仅深刻影响了佛教各学派的论理方式，更打破了它只用于论议（借往复问答以阐明法门义理）的局限，进而用于认识真理和实证真理，成为一种佛教的认识论，也即量论。他的关于量的学说散见于他的8部代表作，即因明八论中，而最能反映其体系的则是《集量论》。此书是他晚年集自己的零星散论而成，形式为偈颂体文本另加自己所作的长行注释。该论原本无存。**唐义净**曾于景云二年（711）将其译出，然而不久亡佚。现存藏译两种。

陈那的现存汉译还有陈**真谛**译的



法尊《集量论略解》封面

《解卷论》（与唐义净译《掌中论》同本）和《无相思尘论》（与唐玄奘译《观所缘缘论》同本），唐**玄奘**译《因明正理门论本》（与唐义净译《因明正理门论》同本），唐义净译《取因假设论》和《观总相论颂》，以及宋**施护**等译《佛母般若波罗蜜多圆集要义论》等。

继承陈那因明学说和唯识理论的分别是商羯罗主和护法。

（葛维钧）

Lenamoti

勒那摩提 Ratnamati（约活动于五六世纪）印度来华僧人，译经家。意译宝意。

据《续高僧传》卷一、《开元释教录》卷六、《历代三宝记》卷九等，勒那摩提为中印度人，学识广博，擅长禅法，既精通各种理论，又善于处理日常事务，传说能记诵1亿偈经典。于北魏宣武帝正始五年（508，即永平元年）初来到中国**洛阳**，奉敕与**菩提流支**在殿内同译《十地经论》12卷，佛陀扇多传语，宣武帝亲自笔受。又和僧朗共译《妙法莲华经论优婆提舍》1卷，于赵欣宅中译出《究竟一乘宝性论》（又称《宝性分别一乘增上论》）4卷。他与菩提流支同译《十地经论》后，意见不合，互不相访。后来佛陀扇多的弟子慧光于相州（即邺县，今河南安阳）南部弘扬其师之论，形成了相州南道派；而菩提流支的门人道宠，则在相州北部弘扬其师之论，形成了相州北道派。《历代三宝记》卷九称勒那摩提译经总数为6部24卷。关于他的去世有一神话，某次勒那摩提正在高座讲《华严经》，忽有像大官一样的人持笏驾临，说奉天帝之命来

迎法师讲论该经。勒那摩提说当下法席尚在进行，待结束后一定从命。讲经完毕后，使者又来。法师便含笑与众告别，奄然而逝，而都讲、香火、维那、梵呗等4位协助者也同时去世。

（葛维钧）

Putiliuzhi

菩提流支 Bodhiruci（约活动于五六世纪）印度来华僧人，译经家，最早译介佛教瑜伽行派经典的译经家之一。意译道希、觉希。



据《续高僧传》卷一、《开元释教录》卷六、《历代三宝记》卷九等，菩提流支为北印度人，精通咒术和佛教三藏，有志弘扬佛法，于北魏永平元年（508）越过葱岭（今帕米尔高原），来到中国洛阳。北魏宣武帝命人加以礼遇，安排他住永宁寺，以四事（饮食、衣服、卧具、汤药）殷勤供养，并请他主持译经工作。后随东魏迁往邺城（今河北临漳西南）。从永平初年到东魏天平（534～537）年间的近30年中，译出《金刚般若波罗蜜经》1卷、《大萨遮尼乾子所说经》10卷、《佛说佛名经》12卷、《入楞伽经》10卷、《深密解脱经》5卷、《佛说法集经》6卷、《金刚般若波罗蜜经论》3卷、《十地经论》12卷、《大宝积经论》4卷、《弥勒菩萨所问经论》9卷、《百字论》1卷、《十二因缘论》1卷等。其中《十地经论》系与中印度僧人勒那摩提（意译宝意）合译，北印度僧人佛陀扇多（意译觉定）协助传译，历时4年。宣武帝曾命清信士李廓撰写《众经目录》。李廓称菩提流支房内有经论梵本上万，且到处堆满译稿。他统计菩提流支译经总数为39部127卷。《开元释教录》则称有30部101卷。



十地經論卷第七

難勝地第五

論曰第五地中分別有三一勝慢對治二不住道行勝三彼果勝云何勝慢對治

經曰爾時金剛藏菩薩言諸佛子若菩薩得第四菩薩地善滿諸行已欲入第五菩薩地當以十平等深淨心得入第五地何等爲十一過去佛法平等深淨心故二未來佛法平等深淨心故三現在佛法平等深淨心故四戒淨平等深淨心故五心淨平等深淨心故六除見疑悔淨平等深淨心故七道非道智淨平等深淨心故八行斷智淨平等深淨心故九思量一切菩提分法上上淨平等深淨心故十化度一切衆生淨平等深淨心故諸佛子菩薩以是十種平等深淨心得入第五菩薩地

論曰勝慢對治者謂十平等深淨心同念不退轉心故前已說解法慢對治今此地中說身淨分別慢對治是中平等深淨心者於平等中心得清淨此深淨心分別有十種十種深淨心者是諸佛法及隨順諸佛法彼分別應知何者是諸佛法謂三世力等如經過去佛法平等深淨心故未來佛法平等深淨心

《十地经论》书影

（葛维钧）

Qutanliuzhi

瞿昙流支 Gautamaruci（约活动于五六世纪）印度来华僧人，译经家，早期译介瑜伽行派经典的主要人物之一。又名瞿昙般若流支，意译智希。

据《续高僧传》卷一、《开元释教录》卷六等，瞿昙流支为印度波罗奈（见瓦拉纳西）城人，属婆罗门种姓。少年时代即开始学习佛法，对其精妙处理解深透。对于各种方言有很好的领悟力。于北魏熙平元年（516）到中国洛阳，后随东魏迁往邺城（今河北临漳西南）。从东魏元象元年（538）至武定元年（543），他在城内金华寺、昌定寺等处翻译了《正法念处经》70卷、龙树《壹输卢迦论》1卷、《唯识论》1卷和《顺中论》2卷，与毗目智仙共同翻译了《回诤论》1卷。此外，还译有《金色王经》1卷、《得无垢女经》1卷、《毗耶娑问经》2卷、《无垢优婆夷问经》1卷等。笔受者为昙林、僧昉、李希义等。据《开元释教录》卷六称，他先后译经达18部92卷，但部分已佚。与他大约同时的译经家还有菩提流支等，而各经录在注明经典译者时往往只略写作流支，故到唐道宣撰写《续高僧传》时已经出现混淆不辨的情形。

（葛维钧）

Putidamo

菩提达摩 Bodhidharma（？～528/536）印度来华僧人，传统所说的中国禅宗之祖。又译菩提达磨，或简称达摩、达磨，意译道法。



菩提达摩像拓片

据《续高僧传》卷十六、《景德传灯录》卷三等，菩提达摩为南印度人，属婆罗门种姓（《洛阳伽蓝记》说是波斯胡人），自幼聪慧颖悟，领会敏捷。后归信大乘佛教，对禅定之学深有认识。南朝宋（420～479）末自印度泛海来到中国广州，后北行，进入北魏境内，所到之地，皆精心传授禅法。据说他到洛阳永宁寺时，曾叹其建筑雕饰金碧辉煌，自称虽已150岁，且曾遍游各国，但从未见过如此精美的寺院，于是几天之内，双手合十，口念“南无”不止。他在嵩山少林寺独自修习禅定达9年之久，人称壁观婆罗门。当地人对于禅法不甚了解，难免口出讥谤之语，但有道育和慧可两位沙门志向高远，不似凡众，四五年间，对他敬拜服侍，悉心供养，一丝不苟。菩提达摩感其精诚，便以真法相授，并将《楞伽经》传与慧可，称它最适合于中国人用，依经而行，定能出离世间。

菩提达摩晚年事迹传说不一。有说他遭遇毒害，死后葬于熊耳山（在今河南宜阳）；又有说北魏求法使者宋云自西域返回时在葱岭（今帕米尔高原）见到过他，当时他手携只鞋踽踽独行，故又有“只履西归”故事相传。

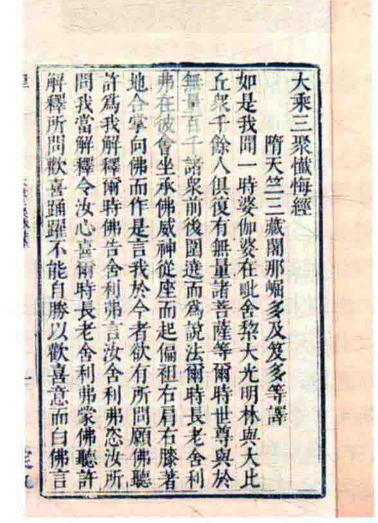
中国佛教禅宗以菩提达摩为初祖。随着禅宗在中国的发展，他逐渐成为传说式的人物。他的师承已无可考。其师为求那跋陀罗是后人说法之一。在中国

的传承，最初六代，依唐代禅僧的观点，为菩提达摩、慧可、僧璨、道信、弘忍和慧能。菩提达摩的禅法，以“教外别传、不立文字”为标志，以究明佛心为参禅的最后目的。唐宗密《禅源诸诠集都序》称：“达摩以壁观教人安心云，外止诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道……”可见，壁观正是达摩传出的独特禅法。

（葛维钧）

Shenajueduo

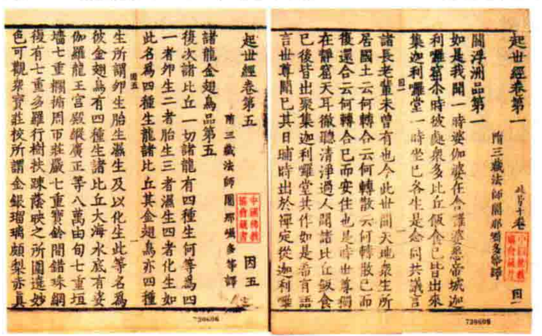
阇那崛多 Jnanagupta（527～604/523～600） 印度来华僧人，译经家。意译德志。


大乘三聚懺悔經
隋天竺三藏闍那崛多及笈多等譯
如是我聞一時婆伽婆在毗舍棃大光明林與大比
丘衆千餘人俱復有無量諸菩薩等爾時世尊與於
無量百千諸衆前後圍遶而為說法爾時長老舍利
弗在彼會坐承佛威神從座而起偏袒右肩右膝著
地合掌向佛而作是言我於今者欲有所問願佛聽
許爲我解釋爾時佛告舍利弗言汝舍利弗恣汝所
問我當解釋令汝心喜爾時長老舍利弗蒙佛聽許
解釋所問歡喜踊躍不能自勝以歡喜意而白佛言

阇那崛多《大乘三聚忏悔经》书影

据《续高僧传》卷二、《开元释教录》卷七等，阇那崛多为北印度犍陀罗人，属刹帝利种姓。其父为当朝宰相，育有五子，而以他最幼。阇那崛多早发道心。父母见其度量不凡，遂允其出家，归投本国大林寺，师从专修定业的阇那耶舍和精通律藏的阇若那跋达啰等高僧。27岁受戒，后随师游方弘法，先到迦毕试国，再逾大雪山（今兴都库什山）至厌怛国（由白匈奴所建，都城在今阿富汗北部法扎巴德）、于阗国（今中国新疆和田）、吐谷浑国（在今中国甘肃南部、青海一带），抵达鄯州（州治在今中国青海乐都），同行10人大半亡没，只余4人。北周武成（559～560）年间到达长安，住草堂寺。周明帝对之殊礼有加，常延请诸僧到皇宫后园共论佛法，并造四天王寺，以便他们徙住译经。阇那崛多等在这里译出了《十一面观世音神咒经》、《金色仙人问经》等。不久，谯王宇文俭前往蜀地负镇守之责，阇那崛多应邀同行，住龙渊寺，作益州僧主3年，并译出《观音偈佛语经》。周武帝于建德（572～577）年间推行废佛政策，焚毁经像，迫令沙门还俗，并下诏将他召回京城，诱以重爵厚禄，逼使其改行儒礼。他抵死不从。武帝感于他信仰贞固，将他放归。他于是北行，经甘州（州治在今甘肃张掖），抵达突厥领地。同行二师相继去世，他在孤寂中遇到僧人宝暹、道邃等10人。他们刚从西域寻获梵本260部返回，遂与阇那崛多共同习禅译经。隋建立后，佛教复兴，宝暹等先行返国，于隋开皇元年（581）冬季到达京城长安，住大兴善寺。开皇五年，该寺沙门昙延等30余人因译经困难，奏请隋文帝召还崛多。阇那崛多随使返至洛阳时得文帝接见，颇受礼遇。入长安后即住大兴善寺译经。皇室对于译场工作十分重视，派居士高天奴、高和仁兄弟同传梵语，委任僧休、法粲、法经、慧远等10位大德沙门铨定宗旨，监掌译事，沙门明穆、彦琮等重对梵本，再审复核，整理文义。此时阇那崛多梵、汉俱娴，助译和笔受等工作已较省力。那连提黎耶舍去世（589）后，他成为唯一权威。当时参与翻译工作的还有婆罗门僧达摩笈多。达摩笈多饱有学识，为人谦和，遇事每抑己扬人，而阇那崛多虽声望过之，但有深义不明，仍肯虚心求问。隋仁寿（601～604）末年，他因累于尘俗之事，无法立足京城，只好东行瓯闽。在那里继续诚心弘教，为益一方，士庶道俗，无不钦重。后在那里去世，享年78岁；另有一说他逝于开皇二十年。后世对他评价甚高，称他“道性纯厚，神志刚正，爱德无厌，求法不懈，……三衣一食，终固其诚，仁济弘诱，非关劝请”，能以榜样弘法，故备受世人景仰。他所译经还有《添品妙法莲华经》（与达摩笈多共译）7卷、《佛本行集经》60卷、《起世经》10卷、《大法炬陀罗尼经》20卷、《佛华严入如来德智不思议境界经》2卷、《大方等大集经贤护分》5卷、《不空罥索咒经》1卷、《大威德陀罗尼经》20卷、《发觉净心经》2卷、《入法界体性经》1卷等，据称共37部176卷；另有39部192卷一说。后世评价其译笔“理教圆通，文义俱畅”。

（葛维钧）


起世經卷第一
隋三藏法師闍那崛多等譯
閻浮洲品第一
如是我聞一時婆伽婆在舍婆提城迦
利囉窟爾時彼衆多比丘飯食已皆出來
集迦利囉堂一時坐已各生是念同共議言
諸長老輩未曾有也今此世間天地衆生所
居國土云何轉合云何轉散云何轉散已而
復還合云何轉合已而安住也是時世尊獨
在靜窟天耳徹聽清淨過人聞諸比丘飯食
已後皆出聚集迦利囉堂共作如是希有語
言世尊聞已其日晡時出於禪定從迦利囉

起世經卷第五
隋三藏法師闍那崛多等譯
諸龍金翅鳥品第五
復次諸比丘一切諸龍有四種生何等為四
一者卵生二者胎生三者濕生四者化生如
此名為四種生龍諸比丘其金翅鳥亦四種
生所謂卵生胎生濕生及以化生此等名為
彼金翅鳥有四種生諸比丘大海水底有娑
伽羅龍王宮殿縱廣正等八萬由旬七重垣
墻七重欄楯周帀莊嚴七重寶鈴間錯珠網
復有七重多羅行樹扶踈蔭映之所圍遶妙
色可觀衆寶莊校所謂金銀瑠璃頗梨赤真

（隋）阇那崛多译《起世经》 明《永乐南藏》本

Bopo

波颇 Prabhakaramitra（565～633） 印度来华僧人，译经家。又译波罗颇迦罗蜜多罗，意译明友、明知识等。



据《续高僧传》卷三等，波颇为中印度人，属刹帝利种姓，10岁出家，随师学道，不久即能诵习大乘经典十万偈。受具足戒后又学律藏，兼习定业，常以禅思为乐事。如此12年后，便出发往摩揭陀，到那烂陀寺，听该寺住持戒贤法师讲《十七地论》（即《瑜伽师地论》）。由于此论兼明小乘，故又诵习小乘经论十万偈。作为博通佛教、外道，精研大乘、小乘的学者，他在授徒传灯方面的贡献同样为侪辈所推重，游化所至，也受到各国王臣的优遇。后闻听北方夷狄多逞蛮勇而不识礼义，遂与道俗10人北行弘化，获得当地可汗、叶护等的欢迎和信仰。唐武德九年（626），高平王出使入蕃，与他见面，将会面情况上奏高祖。后高祖下敕敦请，即于当年十二月同高平王相携来到京城长安，

住大兴善寺。京中俊彦一时竞相来访，请他就未通佛理释疑解惑。凡以往词旨不明者，他皆能溯其端绪，述其异同，条分缕析，披解无滞，使之清晰有如指掌。唐太宗李世民闻后，即予召见，晤谈法理。波颇应对无爽，太宗多有赏赐。唐贞观三年(629)三月，太宗下诏，请他在大兴善寺组织译场翻经，并命有关府衙搜求备通三教的硕学大德19人参与其事。其中慧乘、玄谟、慧赜、慧净、慧明、法琳等分别充任证义、译语、缀文。重臣房玄龄、杜正伦负责勘定文义，萧璟作总监护。各项供应，均极丰厚。波颇在大兴善寺译出《宝星陀罗尼经》10卷；后移往胜光寺，又译出《般若灯论释》15卷、《大乘庄严经论》13卷。经反复勘阅和缮写、详读，译事于贞观六年冬宣告完成，并上奏朝廷。太宗降旨将新译各写10部，使之流通海内。由于声誉隆盛，波颇曾一度遭忌，虽有明识者如沙门灵佳为之成功辩诬，其译业仍被流言所阻。贞观七年，他身罹重疾，自知不救，遂分散衣物，端坐观佛，于四月卒于胜光寺，享年69岁。其身送至山间火化。沙门玄谟收拾余骸，在胜光寺起塔礼葬。

波颇翻山越岭，远度流沙，历尽艰辛，意在弘道，然而所携梵本终于未能尽数译出，后世对此多有抱憾。

（葛维钧）

Boluopojialuomiduoluo

波罗颇迦罗蜜多罗 Prabhakaramitra 6世纪初印度来华的佛经翻译家。见波颇。

Jiexian

戒贤 Silabhadra（约活动于六七世纪）印度大乘佛教瑜伽行派论师。音译尸罗跋陀罗。

据《大唐西域记》卷八、《大慈恩寺三藏法师传》卷三等，戒贤为东印度三摩呾吒国（王族，属婆罗门种姓）。少年好学，操行优异，遍游各地，访求名师，至那烂陀寺遇护法菩萨后信悟佛法，受学出家。在护法的指导下，他深究瑜伽唯识论，同时精学因明（见因明学）、声明等学，声誉渐隆。后有一位南印度外道论师，学问深广，穷幽洞微，见护法名高而起嫉妒之心，便不辞道远而来，击鼓挑起论战。护法将赴论场，戒贤来请代师前往，获得允许。论战之日，四方老少咸集。外道大阐宏论，曲尽幽微，戒贤循理责实，予以辩驳，结果外道词穷，蒙耻而退。国王遂以城邑酬赏胜者。戒贤推辞不过，便在当地建起伽蓝。他后来继承护法任那烂陀寺住持，弘传唯识教义，并根据《解深密经》、《瑜伽师地论》等，判定佛陀教法为有、空、中三时教，确认法相大乘为完全讲清了佛教道理的真“了义”，此外亦主张将一切众生的根机分为五类的“五性各别说”。

玄奘西游时，戒贤已106岁，为那烂陀寺大长老，人称正法藏。他虽已不讲课授徒，但不顾老迈，特为玄奘讲《阿毗达磨顺正理论》、《显扬圣教论》、《对法论》(即《大乘阿毗达磨杂集论》)、《集量论》、《中论》、《百论》等书，而《瑜伽师地论》则前后讲3遍，历时9月。戒贤为世亲一系的法相宗传人。他在佛学思想上对玄奘的启发与影响至深至巨。玄奘回国后，于高宗永徽三年(652)接智光和慧天信，得知戒贤已经辞世，遂在复函中对他的去世深表哀悼，对他在佛教义理传承上的重大贡献充分赞扬，并对他给予自己的教诲和提携表示发自内心的感激。

（葛维钧）

Gongdeguang

功德光 Gunaprabha（约活动于六七世纪）印度佛教律藏论师，印度二圣六庄严中二圣之一。出身于印度秣搜罗国一婆罗门种姓家庭，幼年时即习佛法，依说一切有部出家，受具足戒。后从阿阇黎世亲（公元4世纪）座前闻习三藏等一切经论。通达声闻十八部教法，能完整背诵律藏经卷，持律经十万颂，作为常诵功课。勤行菩提道次第而闻、思、修，能持千百种陀罗尼，获得辩才、神通、三摩地等殊胜成就。特别是善律第一，称谓精进持戒大律师阿阇黎“圣功德光”，被尊为印度二圣之一。其盛名流布，遍满方隅。

功德光回到故乡秣搜罗国后，在当地建寺院，收摄弟子五千，持戒护法，僧团清净。其著作很多，著有《毘奈耶海藏》(即《律根本经》，或称《律经》)、《百一羯磨经》、《菩萨地论之戒律品》、《三事仪轨》、《律经自释》等释论，这些作品已译成藏文，收录在藏文大藏经中。其代表作《律根本经》成为藏传佛教戒律修持的根本经典。

（德吉卓玛）

Damojiduo

达摩笈多 Dharmagupta（？～619）印度来华僧人，译经家。意译法密、法藏。

据《续高僧传》卷二、《大唐内典录》卷六、《开元释教录》卷七等，达摩笈多为南印度罗啰国人，属刹帝利种姓，本姓弊耶伽啰，意为虎氏。自幼即离俗而爱佛法，虽为父母所阻，但仍于23岁往中印度鞬拏究拨阇城（意译耳出）一座名叫究牟地的寺院落发出家，改名法密。25岁受具足戒，师从佛驮笈多、拏达多、普照等学习禅法和大、小乘经典。曾往各地游方，遍历诸国，亦曾遇北路商人，听说远在东方有大支那国（即中国），初未在意，后游至商旅荟萃之地迦毕试国，有关传闻益多，遂生观其风化，弘传佛法之念。于是越大雪山（今兴都库什山），经沙勒（今中国新疆喀什）、龟兹（今新疆库车一带）、乌耆（今新疆焉耆）、高昌（在今新疆吐鲁番）、伊吾（今新疆哈密一带）等地，一路讲道，或走或停，跋涉经年，终至瓜州（治所在今中国甘肃敦煌）。同行僧伴或返或殁，仅他一人到达汉境。不久蒙隋文帝下旨延请，于开皇十年（590）冬十月到达京城长安，住入名寺，供给丰渥。后移住大兴善寺，参与译经。他所诵出的经典多为要籍，而他对于经典微旨的宣解，也往往能化除信众多年的疑惑。由于谨守戒范，端居寡欲，威容祥正，心怀慈恕，对人无论贵贱，一概和颜悦色，故深获时人钦敬。其译经多能从字源入手，故能探幽获微，所得汉译往往



中国陕西西安大兴善寺
唐代长安三大译场之一

义理允正，文意显畅。隋仁寿四年(604)，炀帝继位，次年迁都洛阳，并于大业二年（606）下敕于洛水南岸上林园内建翻经馆。达摩笈多和另一译家阇那崛多皆应邀至此参与译事。

达摩笈多的译经生涯始自隋开皇(581～600)中期至大业(605～617)末年，前后28年，后于唐武德二年（619）去世。其所译经有《起世因本经》10卷、《佛说药师如来本愿经》1卷、《摄大乘论释论》(与行炬等共译）10卷、《金刚能断般若波罗蜜经》1卷、《大方等大集经菩萨念佛三昧分》10卷、《金刚般若波罗蜜经论》3卷、《缘生论》1卷、《菩提资粮论》6卷等，共9部46卷。

（葛维钧）

Facheng

法称 Dharmakirti (600～660) 印度大乘佛教瑜伽行派论师，藏传佛教因明学家。据多罗那他的《印度佛教史》记载，法称生于南印度睹梨摩罗耶国，早年学习婆罗门各种学问，后又转修佛法，赴那烂陀寺从护法出家，研习佛教唯识学。之后，跟随陈那弟子自在军专门学习《集量论》，成绩优异。对《集量论》作出注疏，撰写了《因明七论》，包括《因滴论》、《观相属论》、《成他相续论》、《诤正理论》、《释量论》、《自释》和《量抉择论》，进一步发展了陈那的因明学说(见因明学）。故法称及其论著在藏传佛教中备受推崇。

（尕藏加）

Yuecheng

月称 Candrakirti（约600～670）印度佛教中观应成派论师，大乘佛教主要代表人物之一。藏语名达瓦扎巴。出身于印度萨曼达国一婆罗门家中。幼年学外道，后从那烂陀寺堪布达瓦贡波（意为月怙主）阿阇黎受沙弥戒，出家为僧，取法名月称。岁足受具足戒，广学显密教法，证得殊胜成就。但在他人看来，月称好吃懒做，无所事事，引起僧众不满，迫使月称离寺。唯有其上师阿阇黎月怙主知其非凡僧，将来定有出息，便派弟子日称（尼玛扎巴）偕月称在寺院附近山林放牛。其间，月称在石板上画牛挤奶，示显希有神变，引出画牛出乳



的千古传奇。又有调伏外道果玛日呷，使其修学佛法；再有降伏印度多日嘎（突厥）军队，保护那烂陀寺等，令僧众折服。

月称后来被阿阇黎月怙主请回那烂陀寺任大堪布，为众弟子讲经说法，以弘传中观应成派学说。与大班智达·旃扎古昧（月官）就自空与他空之见辩论达7年之久，名声远扬。开显龙树菩萨的究竟密意，抉择第二转般若法轮，无相法轮中最为甚深了义的中观学说。著有《中观论注释·显句论》、《密集金刚注释·灯显论》等显密论著，其代表作《入中论》、《入中论自释》对后世影响深广，成为藏传佛教寺院修学的五部大论之一。《中观四百颂释》、《六十正理论释》、《中观五蕴论》等11部论著，皆由西藏大译师巴操、桂·廓巴拉泽等翻译成藏文，在藏传佛教徒中广为流传。月称曾在印度南部兴建寺庙，弘传佛法。

（德吉卓玛）

Dipoheluo

地婆诃罗 Divakara（613～687）印度来华僧人，译经家。意译日照。

据《宋高僧传》卷二、《开元释教录》卷九、《华严经传记》卷一等，地婆诃罗为中印度人，属婆罗门种姓，幼年出家，住摩诃菩提寺和那烂陀寺。为人风仪温雅，神貌俊朗，戒行清净，学业优赡，洞晓经、律、论、咒等八藏，博通声明、工巧明、医方明、因明（见因明学）、内明等五明，尤工于咒术。唐高宗李治（649～683年在位）时来到中国长安。仪凤四年（679）五月，奏请翻译所携经文。高宗下诏依玄奘之例，于一大寺别院安置，在洛阳、长安两京的东、西太原寺（东太原寺后改大福先寺，西太原寺后改西崇福寺）和西京的广福寺从事翻译，并安排数位大德参与译事，至天后垂拱（685～688）末年，译出《大乘显识经》2卷、《大乘广五蕴论》1卷、《大方广佛华严经入法界品》1卷等。沙门战陀般若提婆任译语，慧智任证梵语，道成、薄尘、嘉尚、圆测、灵辩、明恂、怀度任证义，思玄、复礼任缀文笔受。武后亦尝亲为撰序并首题品名。后地婆诃罗欲返国省亲，屡次上表请辞，终获得允许。但未待登程，于垂拱三年十二月二十七日向弟子宣布离世，随即右卧，无疾而终，时年75岁。武后闻之，深加悲悼，道俗俱伤，如丧亲人。依敕葬于洛阳龙门山阳，伊水之滨，不久因梁王奏请而于其处起伽蓝，名香山寺。地婆诃罗所译经典，除前述数种外，今存尚有《方广大庄严经》12卷、《证契大乘经》2卷、《大乘密严经》3卷、《金刚般若波罗蜜经破取着不坏假名论》2卷，《大乘百福相经》、《大乘百福庄严相经》、《佛说造塔功德经》、《大乘四法经》、《佛说菩萨修行四法经》、《大乘离文字普光明藏经》、《大乘遍照光明藏无字法门经》、《大方广师子吼经》、《佛顶最胜陀罗尼经》、《最胜佛顶陀罗尼净除业障咒经》、《佛说七俱胝佛母心大准提陀罗尼经》、《咒三首经》各1卷等。

（葛维钧）

Chuntuo

纯陀 Cunda（约681～767）印度来华僧人。来华前在那烂陀寺为僧，约760或761年来华，其时已80岁，在长安一带活动，曾协助建造五台山金阁寺，后居长安镇国寺。因其容貌“若童稚之色”，“言谈气壮，举动不衰”，颇为时人称道。唐代宗李豫慕名召见，问以长生养颜之道，他提出“心神好静、简洁安神”的养生理论，认为“神安则寿永，寡欲则身安”，深受唐代宗敬重。事见《宋高僧传》卷二九本传、卷二一《道义传》。

（薛克翘）

Shanwuwei

善无畏 Subhakarasimha（637～735）印度来华僧人，译经家，中国佛教密宗的创始人之一。与金刚智、不空金刚并



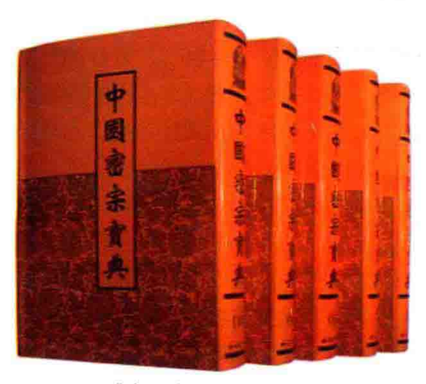
称开元三大士。又译净师子，音译戍婆揭罗僧诃、输波迦罗。

据《宋高僧传》卷二、《开元释教录》卷九、《玄宗朝翻经三藏善无畏赠鸿胪卿行状》等，善无畏为释迦牟尼叔父甘露饭王的后裔，属刹帝利种姓。其先人曾移居中印度，后因国难迁至乌荼为王。父亲佛手王见他具神姿、有德艺，10岁即令他统兵。13岁父亡，依遗诏继承王位。诸兄不服，起兵相争。平乱之后，厌世弃俗，让位于兄，决意出家。先至南印海滨，学习法华三昧，后又寄身商船，游历诸国，密修禅诵。由于他聪睿超群，不久便精晓五乘（人乘、天乘、声闻乘、缘觉乘、菩萨乘），深通三学（戒、定、慧），对于禅观和总持（即陀罗尼）也能穷源竟委，彻底掌握。此外，他还擅长艺术创作，娴于器物制造。

后到那烂陀寺，师从定学大师达摩笈多。后者授他总持瑜伽三密教，并主持灌顶仪式，使之为人天师，加三藏称号。在那烂陀寺期间，他亦曾往各地遍礼圣迹，如鸡足山、灵鹫山等。达摩笈多指出他同震旦（即中国）有缘，他遂秉承师命，前往中国传法。先经迦湿弥罗国（见罽宾）、乌苌国，到达西突厥领地，应可汗之请，讲《大毗卢遮那成佛神变加持经》。后以骆驼负载梵本佛经继续东行，路西州（治所在高昌，即今中国新疆吐鲁番东南的高昌故城），到玉门，当时已有唐使出塞迎候。唐开元四年（716）抵达长安，受到玄宗的礼遇和尊崇，依敕命住于兴福寺南院，不久再迁西明寺。同年，奉诏于西明寺菩提院译经。他请名僧参与译事。先译《虚空藏求闻持法》1卷，由沙门悉达译语，无著笔受并理顺文字。译毕呈送内殿，唐玄宗深加叹赏，后下敕将他所携梵本送藏内廷。此前曾有沙门无行入印求经，不幸卒于北印，其所获贝叶经由同行者带回后，皆藏于京都华严寺中。善无畏和一行禅师前往该寺，从中选得未译的重要密典数种。十二年，随玄宗去洛阳，奉诏于福先寺译《大毗卢遮那经》，由沙门宝月充译语，一行充笔受并负责删削及连缀辞理。由于该经足本长达十万颂，故只撮要译出，所得即《大毗卢遮那成佛神变加持经》（即《大日经》）7卷。后人品评译本“文质相半，妙谐深趣”。接着又翻译《苏婆呼童子请问经》3卷、《苏悉地羯罗经》3卷。除译经外，还传有《无畏三藏禅要》1卷，是他与嵩岳会善寺大德敬贤禅师讨论佛法的记录，讲述受戒忏悔和密教禅观。另有《大日经疏》（即《大毗卢遮那成佛经疏》）20卷，系《大日经》译成之后，他应诸方之请对该经所做讲解，一行笔录，其内容所涉广博，行文明快畅达，原经义旨，无所不尽。

善无畏性爱恬适，常以静虑怡神，而于初入道者，则总是耐心奖劝。信徒称其形有如莲花，其言有如甘露。开元二十年，求还本国，唐玄宗下诏褒奖慰留。二十三年十月七日并足右卧，奄然去世，享年99岁。据称其身由于定慧所熏而不坏。二十八年十月，葬于龙门西山广化寺庭院内。唐肃宗乾元元年（758），于塔院一侧建碑，由弟子李华撰《大唐东都大圣善寺故中天竺国善无畏三藏和尚碑铭并序》，沙门戒成书字，沙门恒秀书写碑额。李华还撰有《玄宗朝翻经三藏善无畏赠鸿胪卿行状》1卷存世。

（葛维钧）



《中国密宗宝典》书影

Wujigao

无极高 Atigupta（约活动于7世纪）印度来华僧人，译经家。音译阿地瞿多。

据《开元释教录》卷八、《宋高僧传》卷二、《佛说陀罗尼集经翻译序》等，无极高为中印度人，出身不详，幼年慕道，聪慧超群，曾遍历印度各地寻师，并虚心求教，为学深究大乘，为人道行圆满，兼通五明（声明、工巧明、医方明、因明、内明），妙解三藏（经、律、论），志在弘教，利乐众生，四出游方，不恋故土。唐永徽三年（652）正月，携带佛典梵夹自西印度来到中国长安，高宗敕于慈恩寺安置。三月，沙门大乘琮等16人，朝廷显贵英公李世勣、鄂公尉迟敬德等12人，一同请他在慧日寺浮图院建陀罗尼普集会坛。据称坛成之日曾屡现灵异事件，使得京城道俗惊叹不已。后沙门玄楷等一再请求他译出经本，他便于永徽四年三月开始在慧日寺从《金刚大道场经》中将精华部分撮要译出，由玄楷笔受，至永徽五年四月译毕，集成一部，共12卷，冠名《陀罗尼集经》。由于无极高经常被皇帝召入宫内行法，来去匆忙，致使该经译本一直未得复校。当时还有从中印度大菩提寺来的阿难律木叉和迦叶等法师在经行寺翻译了《功德天法》。该经籍译出后编入《集经》第十卷，没有另出别本。

（葛维钧）

Zhiguang

智光 Jnanaprabha（约活动于7世纪）中印度高僧。

据《大慈恩寺三藏法师传》卷七等，智光为中印度摩揭陀人，博学多闻，对于大小乘，四吠陀经典（见吠陀）以及五明（见五明论）等无不通晓，深受印度各地学者宗仰。玄奘访印时，他正在那烂陀寺，彼此结下同窗之谊。当时他是寺院住持戒贤法师最重要的门徒。玄奘归国后，他与同寺的慧天法师始终

不忘旧情，后借法长法师于永徽三年(652)访华之机，共同修书，托法长带给玄奘，并赠细布两端（唐制一端合六丈）。书信称对方木叉阿遮利耶（意为解脱师），极以钦慕赞美之词，深致款曲，敬颂康泰，同时表示如需原文经典，尽可示以经名，待在印抄好后，再派僧人送去。永徽五年法长辞还时，玄奘分别复函二人，并抄录信文上奏皇帝。玄奘在给智光的复信中除表达久别思念之情外，还对戒贤法师的去世深表哀悼，对他在佛教义理传承上的重大贡献加以充分赞扬，并对他给予自己的教诲和提携表示了发自内心的感激。知智光已经继任那烂陀寺住持之职，也对他提出了期望，愿他能以"清词妙辩"，不断光大戒贤的佛教事业。此外还具体汇报了自己的佛典翻译进程，并颂扬当朝皇帝德如法王，肯为新译佛典制序，从而使所译经文不仅流通国内，亦为周围邻邦所遵习。玄奘又依嘱附录了若干经名，这些梵文经典是他当初返国渡信渡河(即今印度河)时损失的，希望他日重获，以使译事完满。

（葛维钧）

Huitian

慧天 Prajnanadeva（约活动于7世纪） 中印度高僧。据《大慈恩寺三藏法师传》卷七等，慧天为中印度大菩提寺高僧，他通晓小乘佛教十八个部派的各种理论，宣教每能循循善诱，深受时人推重。玄奘探访时，他正住于那烂陀寺，为寺院住持戒贤法师最重要的门徒之一。玄奘经常同他切磋学问，但由于他未能仔细研读方等（即大乘经典），故玄奘曾因他执守偏见而时加批评。在戒日王召集的曲女城法会上，他亦辩输受挫，对玄奘表示愧服。玄奘归国后，他与同寺的智光法师借法长法师于永徽三年（652）访华之机，共同修书，托法长带给玄奘，并赠细布两端（唐制一端合六丈）。书信称对方木叉阿遮利耶（意为解脱师），极以钦慕赞美之词，深致款曲，敬颂康泰，同时表示如需原文经典，尽可告知经名，待在印抄好后，再派僧人送去。永徽五年法长辞还时，玄奘分别复函二人，并抄录信文上奏皇帝。玄奘在复慧天的信中夸赞他"学富词清，志坚操远"，深表一向企仰和久别怀念之情，并殷切问安。而对于他偏执小乘、乖离大乘的偏向，则多加劝勉，希望他早发大心，归信正见，以免临终嗟悔。由于当初返国渡信渡河（即今印度河）时损失了一驮梵文经典，玄奘于信中附录了经名，冀能他日重获，以使译事完满。

（葛维钧）

Zunfa

尊法 Bhagavaddharma（约活动于7世纪） 印度来华僧人，译经家。音译伽梵达摩。据《宋高僧传》卷二，尊法为西印度人，平生以化导众生为愿，故远渡流沙，来到中国，专务佛典传译。唐永徽（650～655）年间译出《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》1卷。但经题只有唐西天竺沙门伽梵达摩译，未标年代。有人估计译事或完成于永徽、显庆（656～660）之间。据说诵此咒能得15种善生，不受15种恶死。后其人不知所终。

（葛维钧）

Nati

那提 Nati（约活动于7世纪） 印度来华僧人，译经家。全名布如乌代邪，意译福生。

据《续高僧传》卷四、《开元释教录》卷九等，那提为中印度（一说北印度）人，少年出家，得名师指点而开悟，遂以弘道为怀，志气雄远。生性好奇，兴趣广泛，为增广知识而遍游诸国，曾远达执师子国（今斯里兰卡）东南隅的楞伽山。由于通晓音韵文字训诂之学，故所到之处皆能排除语言障碍，随缘行化，阐扬教理。亦曾被大夏（一般认为即吐火罗，在今兴都库什山以北的阿富汗东北部地区）召作文士，工作于宫廷藏书处。后得知脂那（即中国）盛行佛教大乘，遂搜集大小乘经、律、论三藏贝叶500余夹，合1 500余部，携之东行，于唐永徽六年（655）到达中国长安，住大慈恩寺。当时玄奘主持京城佛典译事，声誉如日中天，那提屈居辅助地位，能力遭到掩抑而无从施展。后高宗于显庆元年（656）罹疾，因那提能识异药，遂奉敕往昆仑诸国（昆仑国即今南海中的昆仑岛）访求。南海诸王对他深加礼敬，为他立寺，请他度人授法，一时弘化甚广。龙朔三年（663）返回长安，想就当初携来的梵本重加研究翻译，无奈经本已被玄奘拿去，手中无凭，只译出《师子庄严王菩萨请问经》、《离垢慧菩萨所问礼佛法经》、《阿吒那智咒经》各1卷，由禅林寺沙门慧泽充译语，丰德寺沙门道宣缀文并作序。同年，曾经接受其教化的真腊（今柬埔寨）希望他复还其国，遂派国内诸大宗师前来长安，称国内发现好药，唯那提能识，请法师自来采取。朝廷放他前往，他则去后未返。曾有大夏来华者称那提所学出自龙树一系，与玄奘学说不同。他对小乘五部律典和外道四吠陀（见吠陀）等极为精熟；也曾著《大乘集义论》40余卷，但无暇翻译，以致缺而不传。

对于僧传等有关那提生平和事业的记述，历来颇有争议。其原名布如乌代邪何以又称那提，即为一例。但所议多为献疑，而并无更多资料可用于改变成说。

（葛维钧）

Fotuoduoluo

佛陀多罗 Buddhatrata（约活动于7世纪） 印度来华僧人，译经家。意译觉救。

据《宋高僧传》卷二、《开元释教录》卷九、《佛祖统记》卷三十九等，佛陀多罗为北印度罽宾人。因矢志在中国弘扬佛教而不远万里，携贝叶来华，住白马寺，从事传译。译出《大方广圆觉修多罗了义经》1卷，未注年月（《佛祖统记》称译于唐永徽六年，即655年）。对此后人评论称，能够虔心敬佛，唯以弘化为怀，严肃甄辨真伪，谨传佛典要义已经足够，而具署年月则并非必须。佛陀多罗的其他行迹及终于何处均无人知晓。所译经为禅宗常用经典，后世注疏颇多，有草堂寺宗密禅师于唐大和（827～835）年间所撰《大方广圆觉修多罗了义经略疏》4卷等。

（葛维钧）

Jingangzhi

金刚智 Vajrabodhi（671？～741） 印度来华僧人，译经家。中国佛教密宗创



始人之一。与善无畏、不空金刚并称开元三大士。音译跋日罗菩提，尊称金刚三藏。

据《宋高僧传》卷一、《开元释教录》卷九、《贞元新定释教目录》卷十四、《神僧传》卷七等，金刚智是南印度摩赖耶国人，属婆罗门种姓（另说为中印度王子，属刹帝利种姓），其父精通五明，为建志（今印度泰米尔纳德邦甘吉布勒姆）王宫廷的国师。金刚智数岁即可日诵万言，凡目览口传之事终身不忘。10岁于那烂陀寺（亦有16岁时开悟佛理，后随师往中印度那烂陀寺一说）出家，从寂静智学声明。20岁受具足戒。其间曾往西印度学法称的因明学说（见因明学，一说学小乘诸论、瑜伽三密和陀罗尼），后复还那烂陀寺，学大小乘律以及《般若灯论释》、《百论》、《十二门论》等。28岁赴迦毗罗卫（今尼泊尔南境），就胜贤论师学《瑜伽师地论》、《成唯识论》、《辩中边论》等。31岁再到南印度，师从龙智，学习《金刚顶瑜伽经》、毗卢遮那总持陀罗尼法门以及诸大乘经典、五明论，并受五部灌顶，终于在7年后达到各种佛教秘要无不通达的地步。后据传说接受观音菩萨现身指示，率领弟子道俗8人前往师子国（今斯里兰卡）楞伽城，到无畏王寺顶礼佛牙，住半年后复登该国东南隅的楞伽山礼拜佛迹。返南印度摩赖耶国后不久即准备前往中国弘法。国王请他携带各种赠予唐国的方物、珍宝以及大量《大般若波罗蜜多经》梵夹。他先到师子国，应国王室哩室啰之请在宫中留住1月，后随港内的波斯商人渡海，经1月到室利佛逝（今印度尼西亚苏门答腊），因风向不适，再停留5月。所余行程亦多艰险，用约3年始达广州。唐开元八年（720）入东都洛阳，受到皇帝接见，敕居长安的大慈恩寺，不久移至资圣寺（一称荐福寺）。从此经常随驾往返洛阳、长安两都，所到之处必结坛灌顶度人，或为当地祈雨禳灾。他又在所住寺院建大曼荼罗灌顶坛，受四众皈依，大智、大慧二禅师，不空金刚和沙门一行等皆入其门下。开元十一年开始译经。先于资圣寺译出《金刚顶瑜伽中略出念诵经》4卷、《佛说七俱胝佛母准提大明陀罗尼经》1卷，东印度婆罗门伊舍罗充任译语，嵩山沙门温古充任笔受；开元十八年于荐福寺译出《金刚顶经曼殊室利菩萨五字心陀罗尼品》、《观自在如意轮菩萨瑜伽法要》各1卷，沙门智藏（即不空金刚）充任译语，一行笔受；至十九年后又译出《金刚顶瑜伽修习毗卢遮那三摩地法》、《千手千眼观世音菩萨大身咒本》、《千手千眼观自在菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼咒本》、《不动使者陀罗尼秘密法》等各1卷，由沙门智藏充任笔受。金刚智晚年意欲返国，开元二十九年七月唐玄宗下诏应允。八月，他行至洛阳广福寺，停留寺中，自称月圆时将去，后果于十五日去世，享年71岁。十一月葬于龙门南伊川之右，唐玄宗降旨封为灌顶国师。天宝二载（743）二月，又于龙门奉先寺西岗建塔纪念。永泰元年（765），应不空金刚奏请，加谥开府仪同三司大弘教三藏。大历三年（768），唐代宗又应不空金刚奏请，亲自书写了塔额。金刚智一生所译多为密教经典、仪轨等，现存共23部29卷。

（葛维钧）

Fotuoboli

佛陀波利 Buddhapala（约活动于7世纪）印度来华僧人，译经家。意译觉护。

据《宋高僧传》卷二、《广清凉传》卷二、《开元释教录》卷九等，佛陀波利为北印度罽宾人，一向潜心佛法，忘身殉道，曾往印度各地遍观灵迹，后闻文殊菩萨在清凉山（即五台山），便远涉流沙，前来礼谒，于唐仪凤元年（676）到达五台山。据称他登上思阳岭，见林木入云，景物壮丽，正在五体投地、向山顶礼之时，忽然有一老翁出现，操印度语向他致意。老翁得知他为瞻礼而来，便告诉他该地众生罪孽深重，出家人亦常犯戒，需要佛顶神咒除罪，唯从西土取来此经，使之流传，才是广利群生，报诸佛恩之道。他遂依从老人指点，返回本国取经，复于弘道元年（683）归至长安，并将来意启奏唐高宗。高宗下诏，命鸿胪寺典客令杜行顗与印僧日照（见地婆诃罗）三藏在宫内共同翻译。译成后敕赐绢3 000匹，经留帝宫。他表示不顾身命万里取经而来，志在译出流布，普济群生，而不以财宝名利为念，再三请求使之传诵民间。感其专诚，遂将梵本还回。他则访得西明寺通晓梵语的僧人顺贞，共同再译，所得译本名曰《佛顶尊胜陀罗尼经》。愿望实现，他即怀梵本再入五台山，后不知所终。此陀罗尼经为古来密教信仰者朝夕勤行，并将自己的功德转赠亡者所必诵之经，传说甚为灵验。该经前后共有九译，而以佛陀波利译本最为流行。

（葛维钧）

Zhiyue

智月 Jnanacandra（约活动于7世纪）古印度唯识学派十大论师之一。音译若那战达罗。据玄奘《大唐西域记》卷九、窥基《成唯识论述记》卷一等，智月与胜友（音译毗世沙蜜多罗）、胜子（音译辰那弗多罗）同为那烂陀寺住持护法菩萨的三大弟子，而护法则为唯识学派的主要论师。智月颇有高名，时以“风鉴明敏”著称。曾为世亲《唯识三十论颂》撰写注释，惜所著今已不传。

（葛维钧）

Shiziguang

师子光 Simharasmi（约活动于7世纪）中印度那烂陀寺学问僧。曾在佛教教义上与玄奘有所辩难。

据《续高僧传》卷四、《大慈恩寺三藏法师传》卷四等，玄奘到那烂陀寺后，奉住持戒贤法师之命讲《摄大乘论》和《唯识决择论》。当时寺内大德师子光已在为众僧讲论龙树的《中论》和提婆的《百论》，按照龙树中观论的观点破斥瑜伽行派理论。玄奘精通《中论》、《百论》，对瑜伽行派理论亦很熟稔，认为古代圣人立教，原本各随其意，彼此并不违妨，后人不能会通，乃是传承过程中有所失误，与大法本身无干。由于觉得师子光执说偏颇，便多次找他讨论辩难。后者往往不能酬答，结果学

徒渐渐散去而宗附玄奘。为说明二宗原不相违，玄奘著《会宗论》3 000颂呈送戒贤及大众，获得好评。该论也随之成为寺内宣习的教材。师子光自觉惭愧而另投菩提寺。为雪前耻，他又派一位东印度的同学前来论难。后者既至，由于畏惧而未敢挑战，玄奘的声威由此而更加提高。

（葛维钧）

的还有《佛说浴像功德经》、《佛说校量数珠功德经》、《大陀罗尼末法中一字心咒经》、《观世音菩萨如意摩尼陀罗尼经》、《观世音菩萨如意摩尼轮陀罗尼念诵法》、《佛说随求即得大自在陀罗尼神咒经》、《大方广菩萨藏经中文殊师利根本一字陀罗尼经》、《那罗延天共阿修罗王斗战法》各1卷。

（葛维钧）

Baosiwei

宝思惟 Manicinta（约活动于七八世纪） 印度来华僧人，译经家。音译阿你真那。

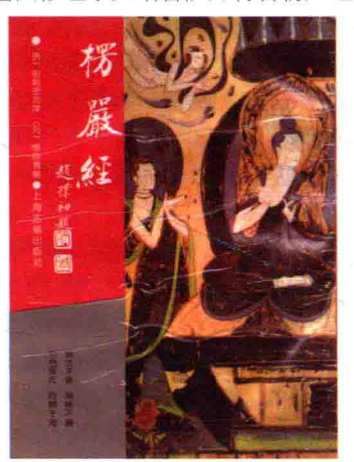
据《宋高僧传》卷三、《开元释教



录》卷九等，宝思惟为北印度迦湿弥罗国（见**罽宾**）人，属刹帝利种姓，自幼出家，以禅诵为业，受具足戒后则专精戒藏。他有着非凡的解悟能力，不仅兼学真、俗二谛，而且擅长占星、咒术等，深得其妙。他以化导众生为己任，不恋乡国，于武周长寿二年（693）来到中国**洛阳**，依**武则天**敕命安置在天宫寺。当年开始在佛授记寺、天宫寺、福先寺等处译经，至唐神龙二年（706），先后译出《不空羂索陀罗尼自在王咒经》等7部经典。太极元年（712）四月，太子洗马张齐贤等将所译缮写完毕，送入宫内。同年六月，唐睿宗命礼部尚书晋国公薛稷、右常侍高平侯徐彦伯等详细审定，然后编入藏经目录，加以施行。此后宝思惟不再译经，而专心于礼佛诵经，多修福业，各种财物随得随施。后于龙门山仿印度形制修造一寺，名天竺寺，与学僧、门徒等同居于此。唐开元九年（721）在该寺去世，据说年寿达百岁有余。他所译佛经，除前述《不空羂索陀罗尼自在王咒经》3卷外，现存

Jiliang

极量 Pramiti（约活动于七八世纪） 印度来华僧人，译经家。音译般剌蜜帝。据《宋高僧传》卷二、《贞元新定释教目录》卷十四，极量为中印度人，深通佛道，平生以游方弘化为愿，顺应机缘，济度众生。后辗转而至中国广州，住于制止道场。唐神龙元年（705）五月于灌顶部经典中诵出一品，名《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》，



极量译《楞严经》封面

译成1部10卷。**乌苌**沙门弥伽铄佉充译语，菩萨戒弟子房融任笔受，罗浮山（今广东惠州境内）南楼寺沙门怀迪充任证义。其本国国王因极量擅出经本而发怒，派人追捕。极量遂泛舟西归。

（葛维钧）

Bukongjingang

不空金刚 Amoghavajra（705～774） 印度来华僧人，译经家，中国佛教密宗的创始人之一。与**善无畏**、**金刚智**并称开元三大士。略称不空，音译阿目佉跋折罗。

据《宋高僧传》卷一、《佛祖统纪》卷四十和四十一、《贞元新定释教目录》卷八、《大唐故大德赠司空大辨正广智



不空三藏行状》等，不空为北印度（一说师子国，即今斯里兰卡）人，属婆罗门种姓，幼而慕道，少年丧父，随叔父来到中国**洛阳**，15岁开始师事金刚智三藏（另有一说称他于唐开元六年，即718年已落发为僧，并游至阇婆国，即今印度尼西亚爪哇和苏门答腊，或仅指爪哇岛，见到金刚智并师事之，后相随来到洛阳）。由于天资聪明，10多天即可学通师父所授的梵本《**悉昙章**》及**声明论**。惊异之余，金刚智使之受菩萨戒。开元十二年于洛阳广福寺受具足戒，听习律仪和各种梵语、汉语经论。以后随侍师父，不离左右，且经常与师一起陪同皇帝来往于**长安**、洛阳两京之间。由于他善解一切有部经典，熟悉异国语言文字，金刚智译经时常令他参与译事。但他提出学习密宗五部（《大日经》即《大毗卢遮那成佛神变加持经》《金刚顶经》，《苏悉地羯罗经》《瑜只经》，即《金刚峰楼阁一切瑜伽瑜只经》《要略念诵经》或《菩提场经》）和三密法（身密、语密、意密），却时过3年而未得传授，遂有意返回印度学习。传说金刚智梦见京城佛寺的菩萨像一概向东而行，醒来向不空谈及，得闻他想回印学法，始知所梦与他打算回印有关，便将五部三密之法全部传付给他。

金刚智晚年意欲返国，开元二十九年七月，唐玄宗下诏应允，不空随行。八月，金刚智行至洛阳广福寺遘疾而殁。安葬师父以后，不空前往广州，在弟子含光、慧辩等僧俗37人的随侍下，携带国书，登船继续返印之行。未满1年到师子国，国王礼迎，请住宫中7日，每天以金壶盛香水，亲自为不空洗浴。后移住佛牙寺，见普贤阿阇梨（导师），得传授《十八会金刚顶瑜伽经》和毗卢

遮那大悲胎藏法门，并使含光和慧辩等同受五部灌顶。此后不空学无常师，广求密藏和各种经、论，得500余部。

在遍游印度各地后于唐天宝五载（746）返回长安，为玄宗行灌顶礼，住净影寺从事译经。后因用法术祈雨、止风灵验，玄宗赐号智藏。天宝八载再返国，行至南海郡即因患病而止。未几河西节度使哥舒翰上书皇帝，请其北赴河陇（河西与陇右），获得允许。不空应帝诏而往，于天宝十三载到达武威，住开元寺译经。哥舒翰及其属下皆受灌顶。天宝十五载奉诏返回京城，住**大兴善寺**开坛灌顶。不久安史之乱发生，不空困于长安，但仍秘密遣人向流亡中新继位的唐肃宗问安表忠。两京收复，肃宗还都后，于乾元（758～759）年间应召入宫，建立道场，行护摩法（即密宗火祭），并使帝受转轮王位。唐代宗继位后，其待遇更为优渥，曾译出《大乘密严经》3卷、《仁王护国般若波罗蜜多经陀罗尼念诵仪轨》1卷，代宗亲自作序。永泰元年（765）十一月，代宗又为之加称号大广智三藏。

早在天宝年间（742～756），不空曾奏请玄宗下诏广搜先代保存的梵文经典，加以修补装订整理，未译者由他翻译。到唐代宗大历六年（771），已得77部120余卷，遂乘该年十月帝诞之日，奉上以表祝贺。代宗于是敕命将所献经典编入一切经目录之中。晚年亦曾派弟子含光到**五台山**造金阁寺、玉华寺，并奏请于金阁寺等5寺各置定额僧21人，使之成为日后的密教重心。大历九年六月，不空生病，自知不起，遂上表告辞。代宗赐药慰问，并为之加开府仪同三司称号，封肃国公。到十五日，便以香水沐浴，倚卧入定，旋即去世，享年70岁。七月六日火化后，曾得舍利数百粒，于大兴善寺造塔安置。另有传说称其顶骨不燃，中有舍利。朝廷再次追赠司空名位，更加大辨正广智（一作大辩广正智）三藏谥号。建中二年（781），唐德宗敕准不空弟子慧朗在大兴善寺为不空立碑。

不空译经范围广泛，显密皆有，如《大圣文殊师利菩萨佛刹功德庄严经》3卷、《慈氏菩萨所说大乘缘生稻秆经》1卷、《大方广如来藏经》1卷、《佛为优填王说王法政论经》1卷、《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》3卷等。其译经总数，不同文献所载不一，计有77部101卷、77部120卷、77部130余卷、110部143卷等说。在唐肃宗还都以后的17年中，不空得到朝野的倾心崇奉，广译佛典，灌顶传法，教化颇盛。据唐代赵迁撰《大唐故大德赠司空大辨正广智不空三藏行状》称，不空据灌顶师之位40余年，授法门人上万，受比丘戒的弟子约有两千，实为一代戒师。在中国佛教密宗中，不空是继初祖金刚智之后的二祖。三祖则为慧朗。

（葛维钧）

Jihu

寂护 Santiraksita（约725～788） 古印度佛教高僧、佛学家、藏传佛教戒律传承和中观思想传承之鼻祖。又名静命、菩提萨埵。

出生于孟加拉地区，是当地著名的萨霍尔王之子，从小受到良好的文化



启蒙教育，年少时便对佛教产生了浓厚的兴趣，出家后在**那烂陀寺**依止智藏论师，很快成为优秀的佛教比丘僧。他追求大乘中观思想，经过名师指导和自己勤奋修习，成为一名中观自续派论师。

寂护曾任那烂陀寺住持，在中观派学说中颇有建树，他与智藏、**莲花戒**享有东方三大中观师美称。3人都有中观学说的论著，如智藏的《二谛分别论》、寂护的《中观庄严论》、莲华戒的《中观光明论》。寂护的佛学思想与**清辨**有继承关系，主要以胜义谛性空说为基础，吸收**瑜伽派**的部分观点，建立一个新的学派，即瑜伽行中观派。瑜伽行中观派关于中观的方法论和对二谛的阐释不同于**月称**，而与清辨的学说相近，是自立量的，不是随应破的。实际上，寂护是瑜伽行中观派的创始人，在印度佛教史上占有一席之地。

8世纪，**吐蕃**国王赤松德赞（742～797）曾两次邀请寂护到吐蕃传授佛法、授戒、建立僧伽组织和推行大乘中观思想。第一次到吐蕃后，他在隆措宫宣讲佛教十善法、十八界和十二缘起等基础知识和基本教义，以论证人生“无常”、诸法“无我”等教理来劝说吐蕃臣民信仰佛教，但没有取得预期效果，甚至遭到不少吐蕃臣民的强烈反对。4个月后，他离开吐蕃回国。第二次到吐蕃时，他吸取了第一次传法失败的教训，并未急于宣讲佛教义理，而是同**莲花生**大师一起主持创建了**桑耶寺**，并剃度7名吐蕃人出家为僧，史称七觉士，建立了吐蕃僧团组织。

他重视对佛教律藏的翻译工作，如



中国福建泉州开元寺

《根本说一切有部毗奈耶经广因缘集》、《律分别》、《律上分》、《根本说一切有部毗奈耶杂事》、《四种律典》、《四律上部》、《出家基础》、《律经根本律》、《四种律典》、《长净事基本说》、《律分比丘及比丘尼》等，都是在其主持下翻译的佛教主要律藏经典。

寂护对整个佛教显宗教理的翻译也极为重视，在其主持下翻译了《十万颂》、《弥勒经》、《常啼菩萨经》、《楞伽经》、《聚宝经》、《大方广佛华严经》和《涅槃经》等。

寂护在桑耶寺译经院主持译经的同时，还在该寺清净律藏院传授别解脱律仪戒，在兜率发心院传授菩萨戒，宣讲自己的著作《中观庄严论》和智藏的《二谛分别论》的观点，从而在吐蕃树立了佛教显宗中观思想的权威。此后吐蕃的佛教主要弘传寂护大师及其弟子莲花戒论师等的大乘中观自续派观点。

寂护与吐蕃国王赤松德赞、莲花生大师一起被供奉为吐蕃师君三尊，在藏传佛教，尤其在宁玛派中享有崇高的地位。

（尕藏加）

Bore

般若 Prajna（734～？）印度来华僧人，译经家。又称般剌若，意译智慧。

据《宋高僧传》卷三、《大唐贞元续开元释教录》卷上、《贞元新定释教目录》卷十七、《大乘理趣六波罗蜜多经》序等，般若为北印度境迦毕试国人，姓乔答摩，自幼聪明颖悟，7岁皈依三宝，投大德调伏军门下，很快便能记诵四阿含经十万颂、阿毗达磨两万颂。14岁随师去迦湿弥罗（见罽宾），研习一切有部律、《俱舍论》和《阿毗达磨大毗婆沙论》等7年，至20岁受具足戒。23岁到中印度那烂陀寺，师从智护、进友、智友三大论师，受学大乘《成唯识论》、《瑜伽师地论》、《辩中边论》、《金刚经》，以及声明、因明（见因明学）、医方明等。学有所成后，即往娑罗双树、八大灵塔等圣地巡游瞻礼，前后18年。随之又到南印度乌荼（一作荼）王寺，师事法称学瑜伽教，并登灌顶坛，受五部真言。后为到中国传播佛教，泛海东行，不意广州在望，却被狂风吹返至师子国（今斯里兰卡）。重集资粮、修补船舶后，他再次出发。垂至广州，所乘船只再遭风浪打击，船上资财和身携梵夹经论尽皆卷失。传说及至登岸，却发现梵夹等俱在埋入白沙的大竹筒中，宛若有神。再行半月，方达广州。唐建中三年（782）到达长安。

唐贞元二年（786），般若与大秦寺波斯僧景净译成《大乘理趣六波罗蜜多经》7卷。由于般若不娴汉语，景净又不谙梵文和佛理，故所译颇多乖谬，未获流行。四年，官员王希迁受命精选高僧于西明寺重译该经，由般若宣读梵本，光宅寺沙门利言译梵语，西明寺沙门圆照笔受，资圣寺沙门道液、西明寺沙门良秀等润文，大慈恩寺沙门应真、醴泉寺沙门超悟、光宅寺沙门道岸、西明寺沙门辩空等证义。同年十月中旬译毕，得10卷，十一月缮写奉进。唐德宗敕旨再三劳问，并赐其绢100匹、冬衣一袭。五年二月又译《大华严长者问佛那罗延力经》。六年七月，德宗赐其般若三藏名号以及紫袈裟，时年57岁。后又依千福寺大德智柔之请，与沙门利言共译《般若波罗蜜多心经》1卷，但未及详审即奉敕出使迦湿弥罗国；八年四月返抵长安。十年巡礼五台山。十二年六月奉命于崇福寺宣译《大方广佛华严经》，十四年二月完成，得40卷，即所谓四十华严经。后又译出《大乘本生心地观经》8卷、《诸佛境界摄真实经》3卷、《佛说造塔延命功德经》1卷，并与牟尼室利共译《守护国界主陀罗尼经》10卷。般若于洛阳去世，遗骸葬于龙门西冈，年寿不详。



中国陕西西安西明寺

（葛维钧）

Putiliuzhi

菩提流志 Bodhiruci（？～727）印度来华僧人，译经家。音译觉爱。本名达摩流支，意译法希，至中土后由武后改称菩提流志。



据《宋高僧传》卷三、《开元释教录》卷九、《大宝积经》序等，菩提流志为印度人，姓迦叶，属婆罗门种姓，自幼聪慧绝伦，风姿卓异。12岁出家入外道，师从波罗奢罗学习，很快即洞晓文字、音韵及语法之学和数论哲学，且精通阴阳、历算、地理、天文、咒术、医方等。到60岁时，与大乘三藏辩论失败，方才认识到外道的乖违和佛教的深妙，遂退隐山林，行脚乞食，跟随耶舍瞿沙学习各种经、论，不过5年，便已通达佛教三藏。其后又遍游印度各地，聆听高僧大德讲诵。唐高宗李治闻其远誉，于永淳二年（683）遣使迎请。武周长寿二年（693）到达唐都。武则天敕住东都洛阳福先寺，同年于佛授记寺译《文殊师利所说不思议佛境界经》2卷、《佛说宝雨经》10卷等，由中印度王使和沙门梵摩宣读梵本，沙门战陀等译语，慧智证译语，处一等笔受，思弦等缀文，圆测和神英等证义，司宾寺丞孙辟监护。后又于大周东寺译《实相般若波罗蜜经》1卷、《大乘金刚髻珠菩萨修行分》1卷、《大乘伽耶山顶经》1卷等；又于佛授记寺译《护命法门神咒经》1卷、《六字神咒经》1卷、《不空羂索咒心经》1卷、《广大宝楼阁善住秘密陀罗尼经》3卷等。唐神龙二年（706），住京兆长安崇福寺，应诏译《大宝积经》，后移至北苑白莲池甘露亭续其译事。该经玄奘生前因力衰未译而成至憾。菩提流志的翻译历时7年，到先天二年（713）始告完成，共120卷。他利用此经特有的丛书体裁，尽量编入旧有译本，仅在缺乏旧本或旧译文义不全时，才出新译。

故全经近半袭用旧本，而新译中参酌旧本重出的亦不在少数。此译场中由沙门思忠和东印度大首领伊舍罗等译梵文，南印度沙门波若屈多和北印度达摩证梵义，沙门履方、宗一、慧觉笔受，胜庄、法藏、深亮、无著、怀迪等证义，东海郡公徐坚、中书舍人苏瑨、给事中崔璩、尚书郭元振、中书令张说、太常博士贺知章等润文，中书侍郎陆象先、侍中魏知古等监译。预事者多为大德硕学，堪称释、儒二家一时之选。全经译毕，缮写既成，呈送内殿，太上皇（已让位的唐睿宗）御笔制序，置于经首。

此外，菩提流志还于武周证圣元年（695）在内廷大遍空寺参与实叉难陀翻译《大方广佛华严经》，同沙门义净一起宣读梵本。译事于圣历二年（699）十月在佛授记寺完成，译本共80卷。菩提流志自《大宝积经》事毕以后，便辞译业，唯以禅观怡神，金丹养志，诵经散步，晨昏不辍。开元十二年（724），随唐玄宗迁往洛阳，居长寿寺。十五年九月宣称寿已渐至迟暮，身体日见衰朽，终将磨灭，延时无益，遂绝饮食药饵，但近50天内神色仍旧与常无异。十一月三日自索香水沐浴，更换新衣；次日取佛经梵本置于头顶，一一赞叹；五日遣散弟子，独处净室，右卧而终，世寿据称156岁。唐玄宗深为哀悼，追赠为鸿胪大卿，加谥号开元一切遍知三藏。葬礼不采西域习俗，而用卤簿羽仪幡幢华盖，观者塞路，极尽哀荣。十二月于洛阳龙门西北起塔营葬，并勒石记之。其所译经，据《开元释教录》统计，共有53部111卷。

（葛维钧）

Lianhuajie

莲花戒 Kamalasila（740～795） 古印度佛教高僧，佛学家，藏传佛教前弘期教理思想奠基人之一。寂护大师的得意弟子，那烂陀寺的优秀学僧。在中印文化交流方面起过重要作用。

8世纪，吐蕃国王赤松德赞在寂护大师的举荐下，将莲华戒邀请到吐蕃传播佛教。其间，他参与在桑耶寺举行的佛教大辩论会，即汉印僧人顿渐之争，史称“拉萨法诤”。这场辩论会规模大、规格高，由吐蕃国王亲自主持，双方参



加者逾百。会上汉僧大乘和尚摩诃衍立顿悟说，认为佛教徒不必经过长期的修持，只要排除一切妄念（无念）即可顿悟成佛；印僧代表莲花戒论师立渐悟说，认为修行必须经过不同的阶段，通过个人的长期勤奋精进，修习六度，才能达到正智或无分别智的境界。结果莲花戒在辩论中取胜，此后，他备受吐蕃国王和吐蕃佛教界的推崇。他们支持以寂护大师和莲花戒论师的佛学观见为吐蕃佛教的主流思想，对后期藏传佛教显宗中观思想的发展产生了深远的影响。

莲花戒持瑜伽行中观见，为寂护的《摄真实论》作《摄真实论注》，为《中观庄严论》作《中观明》，为法称的《正理一滴》作《正理一滴注》，还为《稻秆经》和《般若波罗蜜多心经》作过注疏。著有《修习次第》等。其作品皆有梵文本和藏译本传世。

（尕藏加）

Sheliyuemo

舍利越摩 Sarivarma（约活动于8世纪）印度来华使团人员，僧人，重要佛经梵文原本的提供者。

据《宋高僧传》卷三、《贞元新定释教目录》卷十七等，三藏舍利越摩为罽宾人，唐天宝九载（750）与大首领萨婆远干来到中国长安，请派使节。翌年，朝廷遣中使张韬光率40余人使团去罽宾，当时还是俗人的悟空随同前往，取道安西（在甘肃西北部）及西域诸国，于天宝十二载到达罽宾东都城犍陀罗。使命完成后，悟空患病，无奈滞留当地，遂发愿若能痊愈，必当出家。后依愿投舍利越摩门下，落发为僧。唐至德二年（757），悟空受具足戒，在印巡历数年后，拟返中土。舍利越摩经其再三请求后方才同意，并亲自授其梵本《佛说十地经》、《佛说回向轮经》、《佛说十力经》和佛牙舍利1颗。悟空回国路经龟兹（今中国新疆库车一带）时，居莲华寺，遇善于传译的三藏法师勿提提羼鱼，后者应请将《佛说十力经》1卷译出。再至北庭（治所在今新疆吉木萨尔北破城子），应节度使杨袭古与龙兴寺沙门大震之邀，与于阗（今新疆和田）三藏尸罗达摩（意译戒法）合作，译出《佛说回向轮经》1卷和《佛说十地经》9卷。尸罗达摩为译主，悟空充证梵文兼度语。后所译诸经在唐贞元十五年（799）奉敕编入《贞元新定释教目录》。

（葛维钧）

Lianhua

莲华 Padma（活动于8世纪） 印度来华僧人。

据《宋高僧传》卷三、《贞元新定释教目录》卷十七等，莲华本中印度人，唐兴元元年（784）杖锡来华，谒见唐德宗，请求为天竺铸钟一口。唐德宗即诏广州节度使李复修建炉鼓铸，铸得后送南印金堆寺。莲华将它安置在宝军国毗卢遮那塔所在地。后他将《华严经》后分的梵文原本托人乘船经海路送来中国，并附书信，说明经中有善财童子参访55位圣者等内容，是南印度乌荼国王亲手书写，用以奉献给支那（见中国）天子的。该经梵夹于贞元十一年（795）十一月送达。翌年六月，唐德宗下诏于长安崇福寺组织译场，予以翻译，由罽宾三藏般若宣读梵文，洛阳天宫寺广济译语，西明寺圆照笔受，智柔、智通缀文，成都府正觉寺道恒、鉴虚润文，千福寺大通证义，澄观、灵邃详定，并由官员霍仙鸣和窦文场精心缮写，呈送内殿。全经共40卷。译事告竣后，译场于十四年二月解散。后人评价该译本“妙理发明，精义弘阐”。莲华对于《华严经》后分传入中国颇有贡献。

（葛维钧）

Lianhuasheng

莲花生 Padmasambhava（约活动于8世纪） 古印度佛教高僧、密宗大师，



吐蕃佛教密宗系主要创始人。在中印文化交流方面起过重要作用。

莲花生在藏文中称为邬坚·白玛炯奈，意即乌苌·莲花生，它有特殊的含义，即莲花生不是胎生的，而是从莲花中诞生的。后人在莲花生的生平中添加了大量的神话色彩，撰写了许多关于莲花生的个人传记。实际上莲花生约于**摩揭陀**国天护王时期出生于印度西北部的**乌苌**国。出身王族，曾周游印度，广访密宗大师，修学各种密法，从吉祥狮子那里学得大圆满法的传承，后又成为佛吉祥智的弟子。

8世纪，在**寂护**大师的举荐下，他被**吐蕃**国王赤松德赞邀请到吐蕃传播佛教。他用密宗法术调伏吐蕃本土神灵，将许多苯波教神祇改造为佛教护法神，使佛教在吐蕃得以顺利传播。他还协助寂护大师建造**桑耶寺**，建立吐蕃本土僧伽组织。

此外，莲花生还在吐蕃发展在家佛教居士，成立了吐蕃第一批由25人组成的居士队伍，史称君臣二十五人，其中包括国王赤松德赞以及贵族、高僧和译师等。莲花生向他们宣讲佛教密宗义理及仪轨，主要传授金刚橛和大圆满法中的空行心髓，开辟密宗修学道场。不少弟子获得成就，其密法传承相沿不绝。

莲花生在吐蕃期间，大力支持吐蕃的译经事业。主要参与了对密宗经典的翻译，从梵文译为藏文的有《普成王经》、《幻变修部八教》和《集密意经》等。莲花生的主要著作有《圣青衣金刚手修法广释》、《金刚摧坏陀罗尼释金刚炬》、《吉祥空行世间怙主修法》、《秘密书状》、《五三摩耶》、《普遍怡悦修法》、《长行述阿罗波左那修法》、《照明宫殿现观除暗灯》等。

莲花生对佛教密宗在吐蕃得以弘传发挥了不可替代的作用，为佛教立足于吐蕃作出了巨大贡献。后期**藏传佛教**尤其是**宁玛派**对莲花生的敬仰和崇拜程度大大超出了任何外籍僧人。莲花生被尊为藏传佛教旧密宗的开山祖师。后世宁玛派居士则将莲花生推崇为居士王或持明者大王，给予他至高无上的宗教领袖地位，尊称他为第二佛陀。

（尕藏加）

Wugouyou

无垢友　Vimalamitra（约活动于8世纪）佛教高僧、译经家、密宗大师，吐蕃佛教密宗创始人之一。在藏文文献中音



译为布玛拉弥札，意译为智美协年，即无垢友。

无垢友为迦湿弥罗（见**罽宾**）人。7岁上学，不久，因智力超群而被举荐入佛门。在学习佛教知识期间，共聘请15位老师授课。21岁时选入班智达的行列，精通各门学科知识，通达佛教三藏包括大小乘之经论，谙熟般若经。在密宗方面，曾依止160位具足讲说及修持传承的上师，修学所有续部，从布达古哈亚上师修习《甘露功德续》之一切密法，获得大手印殊胜成就。精通《幻变经》，著有《秘藏》之注释（即《理论明灯》）和《略释》等多部密宗经论。

8世纪，**吐蕃**名僧娘·当增桑布向吐蕃国王赤松德赞举荐无垢友，赤松德赞遂派遣噶瓦·白泽、觉若·鲁坚赞等吐蕃佛教译师赴印度邀请他入藏传法。

无垢友在吐蕃传授密法和翻译佛经13年，后赴**五台山**朝礼，并在那里圆寂。他在吐蕃所译佛典绝大多数是密宗经典。他与聂·咱纳古玛热合译了《金刚萨埵幻网续》、《真实续》《金刚橛续》、《阎罗续》、《心部》、《界部》、《教授部》等，并培养了不少吐蕃本土密宗弟子。

无垢友在吐蕃所传密法，被后世**宁玛派**继承，成为**藏传佛教**中一支重要密法传承。宁玛派远传经典部中三支传承，即《幻变经》、《集经》(包括《本续》及《释续》）和《大圆满心品》，及其分支《隆钦宁提》、《康卓宁提》等，均源于无垢友。

无垢友在吐蕃期间，向玛仁钦乔和聂·咱纳古玛热二人传授《幻变经》，玛仁钦乔将《幻变经》译成藏文，名为《幻变密续》。由此产生许多传承弟子，使这一密法弘传于后藏芒噶、拉堆南北、金沙江流域、布波岗等地区。

宁玛派密法传承史上的著名人物聂·咱纳古玛热（又名聂·雄努西饶或聂·智童大师）是无垢友的高足，后被宁玛派推崇为该派密法传承的初期祖师。他将《幻变经》密法传授给弟子索波·白吉耶协；索波·白吉耶协又传努钦·桑杰耶协。努钦·桑杰耶协在这一密法传承过程中发挥了承前启后的作用，成为宁玛派密法传承史上的中期祖师。努钦·桑杰耶协又培养了许多著名弟子。

无垢友在吐蕃除了传授《幻变经》外，还向广大佛徒传授《大圆满心品》，甚至向吐蕃国王赤松德赞和名僧娘·当增桑布二人传授《大圆满宁提》。这一密法后来被贡钦·隆钦巴继承并发扬光大，遂形成隆钦宁提传承。

（尕藏加）

Mounishili

牟尼室利　Munisri（？～806）印度来华僧人，译经家。又称寂默。

据《宋高僧传》卷三等，牟尼室利生于北印度，为人气宇高爽，性情真率，曾在**那烂陀寺**出家，并受戒学法。唐德宗贞元九年（793）出发来唐，十六年到达长安，住**大兴善寺**；十九年移往崇福寺和醴泉寺。后住于**大慈恩寺**，从**玄奘**携归的梵本中择取《守护国界主陀罗尼经》，与**般若**共同译出，得10卷。唐宪宗元和元年（806）六月卒于大慈恩寺，世寿不详。

（葛维钧）

Zantuojueduo

赞陀崛多 Candragupta（约活动于9世纪） 印度来华僧人。云南**阿吒力教**早期开创者之一。又名摩伽陀，盖以籍贯称名。与其行事相关的主要文献大多为明代人所记，且传说颇多，记载不一。据明代李元阳《云南通志》卷十二，赞陀崛多于蒙氏保和十六年（839）自西域摩伽陀国来，“于鹤庆东峰顶山结茅入定，慧通而神”。或说在腾冲长洞山设坛传播密法，可知其为密教僧人。南诏王劝丰祐奉之为国师，以王妹越英公主嫁之。赞陀崛多在云南期间，除了传播密法、翻译密典《大灌顶仪轨》，还曾兴修水利。晚年辞归故国，不知所终。但明人李浩《三迤随笔》有另说，以为赞陀崛多早在南诏王阁罗凤即位之前即由印度到吐蕃传教，后至南诏传教，被


中国云南剑川石钟山石窟

阁罗凤封为护法国师，后曾回国8年，重返南诏，建无为寺，为异牟寻、寻阁劝所重。年八十四闭关修炼，九十九坐化。若是，则赞陀崛多为8世纪至9世纪初期人。两种说法，前者因有《增订南诏野史》、《僰古通纪浅述》等文献为佐证，更接近事实。

（薛克翘）

Shihu

施护 Danagupta（？～998前后） 印度来华僧人，译经家。原为乌仗那国(见**乌苌**)帝释宫寺僧。

宋太宗太平兴国五年（980）二月与**天息灾**一同到达北宋都城汴京（今中国河南开封），献梵夹，受到宋太宗赵炅接见。此前，已有**法天**等印度僧人来华献梵夹。宋太宗正欲开展翻译佛经事业，见二人至，便下令于太平兴国寺（在今中国河南浚县大伾山）修建译经院。两年后的六月，译经院建成，施护、



中国河南浚县太平兴国寺山门

天息灾、法天等人进驻，并分别被封以“显教大师”、“明教大师”和“传教大师”称号。施护等3人当即开始奉旨译经。同时，译经院形成了一整套的翻译流程，施护参与其中。七月，3人各译出佛经一卷，施护所译为《如来庄严经》。宋太宗亲临译经院慰问，并下令将宫中所藏梵本全部取出翻译。自此，每年皇帝诞节都有新经译出以为献礼，宋太宗每每召见并赏赐，新经也当即入藏并刊刻流行。太平兴国八年，宋太宗将译经院更名为传法院，并下令在其旁建立印经院，以便新译佛经能尽快刻版流行。于时，天息灾、施护等人提议，为译经事业后继有人，宜选童子习学梵文。宋太宗接受，下令选派年轻中国僧人开始学习梵文，入选者10人，学习效果显著。雍熙二年（985），宋太宗阅读新译的佛经时称赞“天息灾等妙得翻译之体”，并召见3人。不久，天息灾、施护等提出，陕西一带僧俗人中收藏有很多梵文佛经，请寻访收取，以资翻译。宋太宗同意。雍熙三年，宋太宗将其御制《三藏圣教序》赐给天息灾、施护等，令加在新译佛经之前。宋真宗大中祥符四年（1011）修建舍利塔时，施护是积极参与者。又据《大中祥符法宝录》和《景佑新修法宝录》可知，在天息灾、法天相继去世后，施护担当起译经场第一译主，带领**法护**、**惟净**等晚辈新秀译经不辍，直至去世。

施护一生所译佛经200余卷，绝大多数属于密教典籍，主要有《秘密三昧大教王经》4卷、《一切如来金刚伞业最上秘密大教王经》7卷、《守护达千国土经》3卷、《秘密相经》3卷、《无二平等最上瑜伽大教王经》6卷，以及与法护、惟净合译的《一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》30卷等。事见《佛祖统记》卷四三，《宋史》卷四九〇，《历代佛祖统载》卷十八、《补续高僧传》卷一，《新续高僧传》卷一等。

（薛克翘）

Tianxizai

天息灾 Devasanti（？～1000） 印度来华僧人，译经家。

来华前驻阇烂陀罗密林寺。宋太宗太平兴国五年（980）二月与**施护**一同到达北宋都城汴京（今中国河南开封），献梵夹，受到宋太宗赵炅接见。此前，已有**法天**等若干印度僧人来华献梵夹。宋太宗下令于太平兴国寺（在今中国河南浚县大伾山）修建译经院。太平兴国七年六月，译经院建成，七月，天息灾、施护、法护3人各译出佛经一卷，天息灾所译为《圣佛母小字般若波罗蜜多经》。后宋太宗下令将宫中所藏梵本全部取出翻译。自此，每年皇帝诞节都有新经译出以为献礼，宋太宗每每召见并赏赐，新经也当即入藏并刊刻流行。太平兴国八年，宋太宗将译经院更名为传法院，并下令在其旁建立印经院，以便新译佛经能尽快刻版流行。于时，天息灾等人提议，为译经事业后继有人，宜选童子习学梵文。宋太宗接受，下令选派年轻中国僧人开始学习梵文，入选者10人，学习效果显著。雍熙二年（985），宋太宗阅读新译的佛经时称赞“天息灾等妙得翻译之体”，并召见3人。不久，天息灾等提出，陕西一带僧俗人中收藏有很多梵文佛经，请寻访收取，以资翻


用行於五濁惡趣拯溺於三業塗中經垂世
以難窮道無私而永泰雪山貝葉若銀臺之
耀日歲月煙蘿起香界之自遠巖巖竿澗杳
杳難名所以道貫十聖德被三賢至道起於
乾元衆妙生乎太易惣繁形類竅鑿昏明絕
彼是非開茲蒙昧有西域法師天息災等常
持四忍早悟三乘翻貝葉之真詮續人天之
聖教芳猷重啓運偶昌時測五聲於文章暢
四始於風律堂堂容止穆穆輝華曠劫而昏
墊重明玄門昭顯軌範而彌光妙法淨界騰
音利益有情俱登覺岸無成障礙拔諸疲羸
冥昧慈悲浩汗物表柔伏貪佷蓉㩗昏愚演
小乘聲聞合其儀論大乘正覺立其性含靈
悟而蒙福藏教缺而重興幻化迷途火宅深
愉雖設其教不知者多善念生而無量潛臻
惡業興而隨緣皆墮調御四衆積行十方澍
花雨於金輪護恒沙於玉闕有頂之風不可
壞無際之水弗能漂澄寂湛然圓明清淨之
智慧性空無涤妄想解脫之因緣可以離煩
惱於心田可以得清涼於宇宙朕懃非博學
釋典微聞豈堪序文以示來者如麋螢爝火
不足比之於皎日將微蠡量海未能窮盡於
深淵者哉
佛說大乘莊嚴寶王經卷第一

《佛说大乘庄严宝王经》书影

译。宋太宗同意。雍熙三年，宋太宗将其御制《三藏圣教序》赐给天息灾等，令加在新译佛经之前。宋真宗咸平三年（1000），天息灾去世，宋真宗命按佛教礼仪祭拜安葬，并追封慧辩称号。

天息灾在华20年，为中印文化交流作出了贡献。太平兴国七年七月至雍熙四年十月他共译出佛经18部57卷，主要有《大方广菩萨藏文殊师利根本仪轨经》20卷、《分别善恶报应经》2卷、《大乘庄严宝王经》4卷、《菩提行经》4卷等。之后又译出至少5部18卷，主要有《众许摩诃帝经》13卷、《妙吉祥最胜根本大教王经》3卷等。

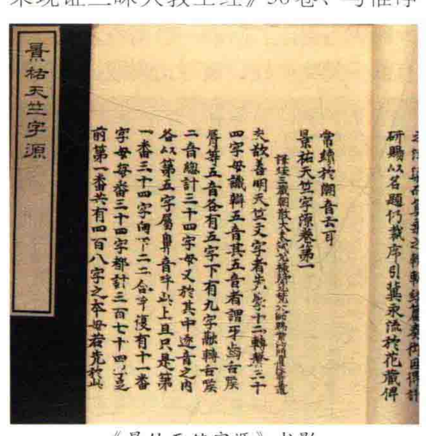
（薛克翘）

Fahu

法护 Dharmapala（963～1058） 中天竺来华僧人，译经家。

宋真宗景德元年（1004）来华，被安置于译经院。当时天息灾、法贤（法天）先后去世，正需要主持翻译的大德，便与**惟净**协助施护主持译经场事宜。景德四年被授予“传梵大师”称号。宋仁宗天圣二年（1024），**注辇**国派使者来献贝叶梵经，宋仁宗赵祯下诏让法护翻译。景佑二年（1035），法护与惟净著工具书《天竺字源》7卷，宋仁宗为之作序。庆历七年（1047），宋仁宗写《译经颂》赐予法护。至和元年（1054），宋仁宗因法护德高望重、秉持戒行，特赐普明慈觉传梵大师称号，后法护被称为六字师。法护所译佛经，前期多为与**施护**、惟净合译，后来才有自译者。主要有《大悲空智金刚大教王仪轨经》5卷、与施护等合译《一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》30卷、与惟净合译《佛说除盖障菩萨所问经》20卷等。

（薛克翘）



《景佑天竺字源》书影

Manshushili

曼殊室利 Manjusri（约活动于10世纪）中天竺来华沙门。据《佛祖统记》卷四三，曼殊室利本为中天竺王子，后为僧，于宋太祖开宝四年（971）与中国西行求法僧人**建盛**来华，宋太祖赵匡胤命人将其安置于**相国寺**。太平兴国三年（978）离开。由于他严格执行戒律，都城汴京（今中国河南开封）民众施舍给许多财物，但他并不享用。又据《宋史》卷四九〇和《宋会要辑稿》“蕃夷四”之八八、八九，因他得到很多施舍，为当地僧人所嫉妒。又因他不懂中文，那些嫉妒者便向宋太祖谎报其要求归国，宋太祖下诏书许可。不得已，他于数月后南下，说要到南海随商人船离开，最终不知去向。

（薛克翘）

Adixia

阿底峡 Atisha（982～1054） 印度佛教高僧、佛学家，中国藏传佛教噶当派祖师。原名月藏，法名吉祥燃灯智。



在中印文化交流方面起过重要作用。

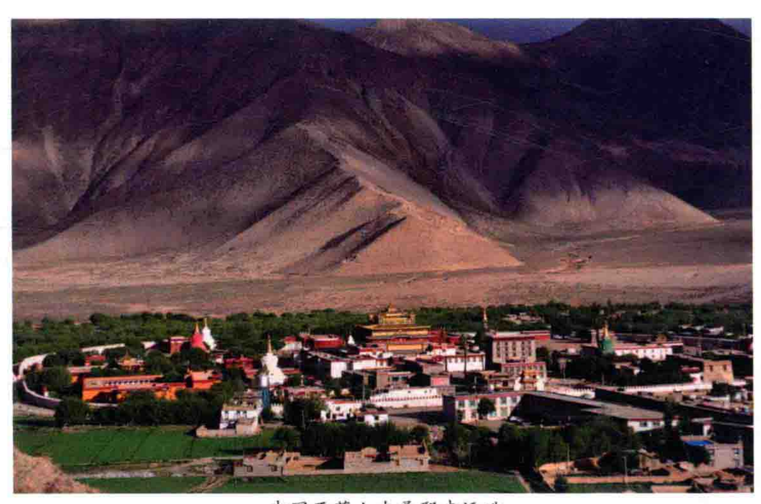
青少年时代　东印度萨霍尔国人。父亲是该国国王。父母都是虔诚的佛教信仰者。阿底峡从小受到家庭的宗教熏陶和良好的文化教育，3岁始学习数学和语文，6岁诵读佛经。11岁时去中印度的**那烂陀寺**亲近觉贤论师学习佛法，后经觉贤推荐，到**王舍城**跟随密宗师阿缚都底波陀修习密法，同时广泛学习婆罗门和佛教的声明学及**因明学**等各门学科知识。15岁时与婆罗门学者辩论，显示出他在因明学方面的超群才能。18岁前往超戒寺拜当时享有北门守护者之称的**那若巴**为师，修习密宗法门，获得喜金刚灌顶。20岁时，父亲希望他继承王位，让他成婚。阿底峡不愿意成家并继承王位，决定外出度求学。

外出求法　到了西印度，他拜众多上师学习文化知识，包括内外声明、因明等学科，系统研习佛教显密教理，特别是《四部毗奈耶》、《阿毗达磨集论》等大乘佛教重要经论。

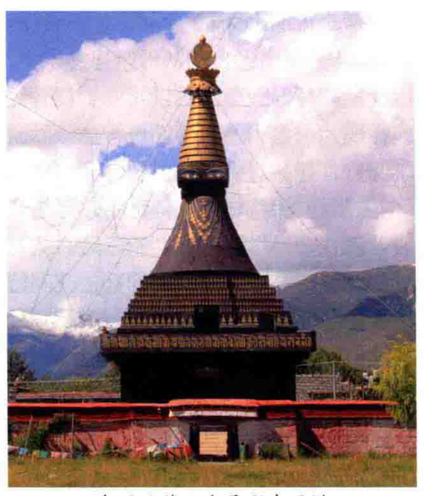
大约1013年，他率领125名弟子乘船去金洲（今苏门答腊）求法取经。在这里，他依止金洲（法称）大师学法。金洲大师学识渊博，阿底峡对他极为崇敬，与大师共同起居，学法12年，主要修学弥勒至**无著**传承之《现观庄严论》教授、文殊至寂天传承之《入菩萨行论》等经论，获得圆满无缺的菩提心教授。在此期间，又赴锡兰（今斯里兰卡）研习佛教显密教法。学成之后回到印度，此时他已是一名佛学知识渊博、精通显密教法、品德言行高尚的佛教大师，遂出任超戒寺首座（上座主持人），与宝生寂、觉贤、阿缚都底波陀、动毗波、寂贤等人一起被称为超戒寺八贤，声望远扬。

入藏传法　当时阿里地区的古格王拉喇嘛·益西沃和拉喇嘛·绛曲沃叔侄，不惜一切代价，邀请阿底峡入藏传法。但阿底峡在超戒寺担任住持要职，寺院不同意他离职。后来发生古格王拉喇嘛·益西沃为邀请阿底峡而献身的意外事件，促成阿底峡最终下决心入藏传法。最后由古格王拉喇嘛·绛曲沃派遣**嘉·尊智僧格**和**那措·茨诚嘉瓦**两位译师赴印度迎请阿底峡。藏历第一绕迥铁龙年（1040），阿底峡一行从超戒寺启程，第二年抵达尼泊尔，在尼泊尔逗留一年。

1042年阿底峡到达古格，受到古格王拉喇嘛·绛曲沃的热烈欢迎和盛情款待。阿底峡驻锡古格王朝级别最高的**托林寺**，与国王拉喇嘛·绛曲沃促膝商谈。后应拉喇嘛·绛曲沃的请求，撰写了**《菩提道炬论》**，阐明正确修学佛法的途径和方法。当时，古格王朝大译师**仁钦桑布**虽85岁，但还是邀请阿底峡到他的住处，探讨佛学观点，解决佛学疑难。两位高僧的会晤，相互之间留下



中国西藏山南桑耶寺远眺



中国西藏山南桑耶寺黑塔

深刻的印象。

他在古格地区弘法3年，凭借渊博的佛学理论、娴熟的宗教仪轨知识、高深的密宗证悟境界，赢得当地佛教徒的信任、敬仰和拥戴，声望传遍整个藏族地区。西藏中部地区的佛教徒纷纷到古格迎请阿底峡。而阿底峡在古格地区弘法3年已期满，要回印度超戒寺。当他行至尼泊尔边境时，尼泊尔境内发生战乱。滞留在此的阿底峡，被从前藏赶来邀请他的**仲敦巴·嘉维炯奈**的再三请求和虔诚信仰所感动，踏上了前往西藏中部地区传教的历程。他们经后藏的班塘、吉隆等地渐次东下，每到佛教徒比较集中的地方，都要停留一段时间，举行简单的传法活动。阿底峡到达前藏后，直接去吐蕃时期创建的第一座佛教正规寺院**桑耶寺**观礼，受到当地布德热札法王的热情接待并作施主，许多高僧大德前来欢迎阿底峡光临本地传法。

阿底峡在桑耶寺藏书院看到众多梵文佛经，甚至有在印度见不到的版本，他称赞吐蕃时期的佛教之兴隆，远远超过佛教的故乡印度。他将梵文《中观光明论》和《华严经》抄录下来，寄往印度；还帮助藏族译师翻译了无著的《摄大乘论》和**世亲**的《摄大乘论释》等多部佛经。之后，阿底峡离开桑耶寺前往聂塘。许多信徒聚集在那里等候他讲佛法，阿底峡向他们宣讲了《现观庄严论》和《二万颂般若光明论》等经论。他在聂塘期间还特意向普德贡寺的僧众传授戒律，并为他们建立了静修院，专门给仲敦巴·嘉维炯奈传授三士道教法。随后阿底峡被噶当派高僧**俄·勒贝喜饶**邀请到拉萨地区礼佛传法。在那里他除了传法，还帮助藏族译师翻译了《中观心要释思择焰》，又亲自撰写了解释此经论的《中观教授广略释》等两本释论。之后，俄·绛曲迥奈作施主前来迎请阿底峡到耶尔巴（在今中国西藏拉萨境内）传法。阿底峡在那里传法，并帮助藏族译师翻译了无著的《究竟一乘宝性论释》。此时，阿底峡又接受彭波（在今中国西藏拉萨境内）的高僧噶瓦·释迦旺秀邀请，前往彭波传法，举办宗教活动。之后，阿底峡返回聂塘住地，继续向广大信徒系统讲授《现观庄严论》、《二万颂般若光明论》、《入菩萨行》、《菩提道炬论》等佛教重要经论。由于长期在高海拔地区奔波弘法，加之年事已高，阿底峡的身体越来越差。藏历第一绕迥木马年（1054），阿底峡在距离拉萨西南方数十里的聂塘住地圆寂，享年72岁。他被安葬于聂塘。

阿底峡在西藏巡锡弘法达13年之久，无论在西部的阿里地区，还是在中部的前后藏地区，所到之处，他都传授和阐释佛教经论，倾注极大的精力为藏族地区众多的寺院、佛塔、佛像举行开光安座仪式，同时广收徒弟，为他们灌顶和传授佛教显密教法，培养出大批佛教人才。有四大著名弟子：**那措·茨诚嘉瓦**、库敦·尊智雍仲、俄·勒贝喜饶和仲敦巴·嘉维炯奈。特别是仲敦巴·嘉维炯奈继承了阿底峡传授的全部显密教法，并在此基础上创立了藏传佛教噶当派的教法体系。

阿底峡在藏期间，翻译和撰写了大量有关佛教显密宗方面的重要经论。据统计，已收入**藏文大藏经**中丹珠尔部的著作达100多部。译著以解脱军的《二万颂般若光明论》、世亲的《摄大乘论释》、清辨的《中观心论的解释》、无著的《大乘宝性论释》等为代表，论著以《密咒幻镜解说》、《中观优波提舍》、《中观优波提舍宝箧》、《菩提道炬论》等为代表。其中有专说“观”（理论性）的，如《入二谛论》等；有专说“行”（实践性）的，如《摄菩萨行灯论》等。至于兼“观”与“行”圆满无余者，则为《菩提道炬论》。

（尕藏加）

Diluoba

帝洛巴 Tilopa（988～1069） 印度佛教大成就者，佛教密宗传承人，中国藏传佛教噶举派大手印法传承祖师。



出身于古印度萨德高乌镇（今孟加拉国吉大港邦拉德一带）一个婆罗门家庭。父亲波拉雅夏，母亲卡西。夫妇膝下长久无子，故常到寺庙发愿求子，献

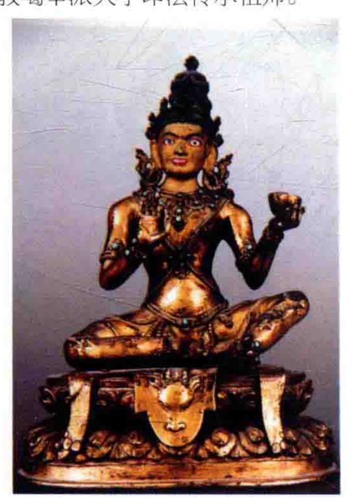
供请僧众祈愿、诵法，后如愿生下一子，名帝洛巴。帝洛巴自幼从母亲习文识字，接受家庭良好教育。后学习婆罗门教经典，成为一名精通吠陀的班智达。后游学四方，逐渐对佛教起信，在索马普里（今孟加拉国境内）出家受戒，得法名般若巴札，修学经、律、论三藏。从龙树、玛塔基等论师及阿阇黎直接或间接地获得四大成就不共传承法，以及各种密续诀窍。在索马普里附近墓地修行达12年。后因与一个捣磨芝麻人的女儿苦行瑜伽女一起修行，被逐出寺院。于是，他便以捣磨芝麻维持生计，故被称为捣芝麻者帝洛巴。

后来，他遍游印度，从很多上师学得密法灌顶及教法仪轨。在乌金、乌地亚那，从不同类型的空行母受得各种深奥密续教授，证悟教授中精要之殊胜义。受玛塔基上师指示，他前往班果镇妓院，寻找帕芮玛智慧空行母，并在此修行，直至证悟大手印法。相传他与帕芮玛凌空跏趺坐于半空，全身周匝虹光环绕，捣着芝麻以道歌说法，令众人起信。从此，他以道歌弘传大手印法，从而被尊称为大成就者帝洛巴，成为印度八十四大成就者之一。

（德吉卓玛）

Naruoba

那若巴 Naropa（1016～1100） 印度佛教论师，佛教密宗传承人，中国藏传佛教噶举派大手印法传承祖师。



出身于印度一婆罗门贵族之家。11岁时到克什米尔从嘎嘎那吉帝受居士戒，得法名嘎嘎那嘎巴。修学3年，成绩优异，通达现观庄严论、大乘庄严经论、中观六部论、时轮金刚密续、事部瑜伽、行部瑜伽与无上密续等。25岁时剃度为僧，隐居修行。28岁受具足比丘戒，在普拉哈里广传教法。以通达五明，名声广布，成为那烂陀四大护门首席之一。为主持北门之班智达，制伏外道，光大佛法，达8年之久。受空行母授记，离开那烂陀，持乞食钵、一根拐杖，寻帝洛巴求法。帝洛巴以十二境相调其心，令其修苦行，又开示毗卢遮那比三菩提密续等，授予各种密续教言和灌顶。最终受得大手印四部传承等，证得四殊胜成就，成为大成就者。

后来居住在普拉哈里修行地，收摄弟子，传教布道。他一生培养了数以千计的弟子，其中有大智者之名的仙帝巴和阿底峡尊者等。还有不共父续四大传承弟子、母续四大传承弟子和获得不共成就的四大弟子，即12位著名弟子，以及800位成就者弟子、百位瑜伽母成就者弟子。著有《密集金刚本续》、《阿毗达那瑜伽密续》、《喜金刚密续注》等经续显密论著，其《那若六法》、《那若空行》对后世影响极大。藏传佛教噶举派祖师玛尔巴·却吉洛哲3次赴印度，从那若巴学得密集金刚、诸法要义、无上大威德密续教法及灌顶、大手印成佛法及其六法，口耳传承，依次由密勒日巴、冈波巴等传承，成为噶举派之根本教法。

（德吉卓玛）

Fatian

法天 Dharmadeva（？～1101） 印度来华僧人，译经家。

据《佛祖统记》卷四三、《补续高僧传》卷一等，法天为中印度僧人，宋太祖开宝六年（973）之前到中国，先在鄜州（今中国陕西富县一带）与懂得梵文的汉僧法进合作译经。开宝六年，鄜州知府王龟从上表宋太祖赵匡胤，称法天在鄜州译出《圣无量寿经》、《七佛赞》，宋太祖召法天进京，表示慰问，并赐紫服。宋太宗太平兴国五年（979）正月，河中府（今中国山西永济一带）沙门法进请法天去河中府译经，当地官员将此事上表宋太宗赵炅，宋太宗正欲大举翻译佛经，览表大悦。二月，恰巧天息灾、施护也来到北宋都城汴京（今中国河南开封），宋太宗便决定于太平兴国寺（在今中国河南浚县大伾山）西侧建译经院。太平兴国七年，译经院建成，诏法天、天息灾、施护等入住，并赐给称号。天息灾为明教大师，法天为传教大师，施护为显教大师，同时让他们各译一经。一个月后，3人各译出佛经一卷。法天所译为《吉祥持世经》。经过各方参与，译经院形成一整套翻译程序，人力物力齐备。由于新译佛经源源不断完成，太平兴国八年，宋太宗又下令改译经院为传法院，并建立印经院。雍熙二年（985），宋太宗对所译新经大加赞赏，为3人加官进爵，并为法天改名为法贤。但据日本方面的资料，法天、法贤似乎是两个人。宋靖国元年（1101），法天去世。宋太宗特追封玄觉大师称号。法天在中国译经30余年，所译佛经达30部（一说39部）多为密宗经典。

（薛克翘）

Pa Danbasangjie

帕·丹巴桑杰 pha damba sangje（？～1117） 印度佛教高僧，中国藏传佛教密宗大成就者、息解派创始人。曾5次



入藏传教。原名苏热古帝，又名嘎玛拉释拉。

出身于南印度贝达拉匝热森阿洲一婆罗门家庭。他天资聪明，自幼学声韵、天文历算、工巧等明学，与佛教结缘。10岁剃度出家，得法名嘎玛拉释拉。师从阿阇黎阿雅德巴（即提婆）、赛林巴（金洲论师）等54位共同成就者上师，学习五明学和显密经论等。数年苦读，获得诸多成果，并掌握36种语言，成为班智达，被誉为南卡确麦，意即天

空无隅。

帕·丹巴桑杰一生过着游学苦修的生活，游遍印度各地佛教圣地，其中包括龙树、森格宗、金刚座等高僧曾经修行的地方，东印度、南印度各大尸林，灵鹫山等佛祖释迦牟尼转法轮之地等。苦行苦修，获得密宗各种生满之特别证悟和成就，并创建丹普坚等24座佛殿。

帕·丹巴桑杰先后5次到西藏阿里、雅砻、澎域等地，广摄徒众，广传佛法。前两次在小范围内进行传教活动，影响不大。第三次在后藏阿里和前藏澎域、桑耶边传教边做俗家佛事，其声望和影响逐渐扩大。后为净治母亲前世业难，做了3年前藏澎域王的僧伽奴。第四次进藏，是帕·丹巴桑杰在西藏传教活动的重要时期。他在前藏广泛摄徒，弘扬佛法。主要传授《求答二十法》、《息解明灯》、《虚空启门开示》、《虚空启门心识法》等29部经典。后来在他的弟子中产生了以乍聂那古哈亚、玛·却吉喜饶、索琼·根敦贝尔、岗·益西坚赞为代表的早、中期息解法脉传承和以玛热赛波、玛久拉仲为代表的觉域派法脉传承。第五次来藏，他选择定日（今西藏日喀则地区定日县），传授他的"能够寂灭一切痛苦"和"断除人间一切烦恼"教法，同时为广大百姓医治各种疑难杂症。1097年，在阿里王资助下，兴建了根本道场朗廓寺，创立了藏传佛教息解教派。

帕·丹巴桑杰住持朗廓寺21年，培养了众多弟子，当中不少人成为高僧。如四门瑜伽弟子，即东门之恰钦、南门之巴杂卓达、西门之恰琼和北门之绛曲三化贡嘎，以及一百零六殊胜大弟子，二十一幻变弟子，十二敷座弟子和二十四瑜伽女弟子等，他们后来成为息解派后期传承支系。此前他创建的嘎如三丹林尼寺，为息解派最早的尼众道场，是藏传佛教后弘期重要的女众道场，成为前藏地区尼众习经修法的活动中心，在当时产生过很大影响。

帕·丹巴桑杰曾在五台山留住12年，在汉地修建了孜之萨热等几座佛殿。撰写的密宗著作《清净道·银珠》、《清净道·金珠》、《清净道·水晶珠》、《定日八十颂》、《息解心要·金刚道歌》、《教言·与菩提萨埵贡嘎说》、《心之遗言·莲花聚》、《修行百颂》等在藏地影响深广。

帕·丹巴桑杰的晚年是在西藏度过的。第五次来到西藏后，就寓居定日，直至去世。他为藏传佛教的发展作出了重要贡献。时至今日，定日当地人仍将他视为定日的创始祖，将朗廓寺视作定日的发祥地。朗廓寺院内供奉着帕·丹巴桑杰的雕像和与他有关的各种圣物。每年藏历六月十四、十五日，寺院要过朗廓娘曲节，以示纪念和敬仰帕·丹巴桑杰。

（德吉卓玛）

Cixian

慈贤 Maitrabhadra（约活动于11世纪） 中印度来华僧人，译经家。据《新续传》卷一《吉祥传》，慈贤在北宋都城汴京（今中国河南开封）译经院译经，所译皆密教经典，主要有《妙吉祥平等瑜伽观身成佛仪轨》等数种。被赐予三藏大法师称号。

（薛克翘）

Niguma

尼古玛 Niguma（约活动于11世纪） 印度佛教女大成就者，瑜伽师。出身于克什米尔地区一个婆罗门贵族家庭。那若巴之妹。其生平不详。寓居印度莎萨林檀香林时，收摄中国西藏弟子琼波南杰（即香巴噶举祖师），并将全部瑜伽教法教授他，使他成为尼古玛法脉传承人。琼波南杰将"尼古六法"等大手印教法传布于西藏，遂创立藏传佛教香巴噶举派。

（德吉卓玛）

Sukaxidi

苏卡悉地 Sukhasiddhi（约活动于11世纪） 印度佛教女大成就者，瑜伽师。出生于印度西部。取得成就时已近六旬。养有三子三女。其时，当地发生严重饥荒，家徒四壁，全家人靠乞食果腹。一日，一苦行僧来化缘，她悲心大发，将家中仅存食物尽数供养。丈夫闻后勃然大怒，将苏卡悉地赶出家门。她流浪到印度西部乌仗那（见乌苌）一个村落，以卖酒为生。常有两个妙龄女子来买酒，苏卡悉地后来得知，此二人在承侍居住在附近森林里修行的大瑜伽士毗瓦巴。两女子再来买酒，苏卡悉地闻毗瓦巴之名起信，便不再收钱，而以酒供养，并拜见毗瓦巴。苏卡悉地从毗瓦巴座前，受得喜金刚四种灌顶等教法仪轨，获得大成就，成为智慧空行母和毗瓦巴的法脉传承人。她的大手印教示《方便道六成就法》、《四本尊成就法》等，至今仍在藏传佛教中流传。

（德吉卓玛）

Honghaluoxili

吽哈罗悉利 Omkarasri（1101～1163） 印度来华僧人。据《补续高僧传》卷一本传，为摩揭陀国人，原在鸡足山修炼密法。金代初年（约1127），与叔父、弟弟三磨耶悉利等7人到五台山礼拜文殊菩萨，又去山东灵岩寺礼拜观音菩萨，并在济南等地修建寺院，直至1163年去世。

（薛克翘）

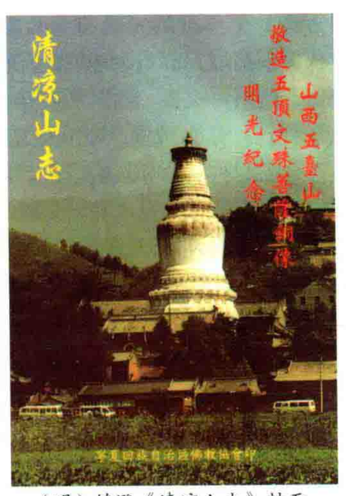
Kaqiebanqin Shijiashili

喀切班钦·释迦室利 kha che pan chen shaky sri（1122～1219） 迦湿弥罗佛教高僧，中国藏传佛教戒律传承人。出生于迦湿弥罗（见罽宾）。自幼虔信佛法，10岁时受沙弥戒，广泛学习声明学等文化知识；23岁时在说一切有部僧团前正式出家为僧，发愿不违背四法誓；30岁时在众多比丘前受具足戒（比丘戒），博通大小五明学，成为一名班智达。曾数次到西藏传法，主要传授佛教戒律，在藏传佛教中形成喀切班钦戒律传承系，在藏传佛教戒律传承史上具有权威性地位。

（尕藏加）

Sutuoshili

苏陀室利 Sudhasri（约活动于12世纪） 印度来华僧人。据《补续高僧传》卷一、《清凉山志》卷三，苏陀室利原为那烂陀寺僧，"内闲三藏，外彻五明"，能诵《华严经》。年八十五携弟子7人航海来华，途中3人返回，3人去世，仅余佛陀室利跟随，6年方达五台山。至每一台顶，必诵《华严经》，坐禅7日，不息不食。后于灵鹫山坐化。弟子佛陀室利将他的舍利送回印度。另说，苏陀室



（明）镇澄《清凉山志》封面

利在金海陵王完颜亮时，以108岁高龄为皇帝止雨，“咒龙落地”，深受皇帝优重，赏赐有加，后妃亲自为其制衣。所得钱财，均用以剃度僧徒，或建寺庙。

（薛克翘）

Fotuoshili

佛陀室利　Buddhasri（约活动于12世纪）　印度来华僧人。据《补续高僧传》卷一《苏陀室利》传，金海陵王完颜亮时随师苏陀室利到五台山，苏陀室利逝世后，奉其舍利回国。后再次来华。

（薛克翘）

Zhikong

指空　Sunyadisya（1225～1363）　印度来华僧人，译经家，传教家。原名提纳薄陀，意为禅贤。指空为法号，音译苏那的沙野。

指空为北印度摩揭陀国王第三子，刹帝利种姓。据元代高丽（在今朝鲜半岛）人李穑《西天提纳薄陀尊者浮图铭并序》等史料，以及今人段玉明《指空——最后一位来华的印度高僧》附录《指空年谱》，指空5岁时因父病重出家。8岁时在那烂陀寺从律贤受戒。19岁精通三藏，并遵师嘱南下，曾在吉祥山学习禅法与密法，又到各地游历。20岁到楞迦国（今斯里兰卡）。21岁北上，周游印度各地。约于元至元二十四年（1287）至二十五年间，由今新疆喀什一带进入中国。在今新疆各地辗转，后翻越阿尔金山，进入今青海地区，遇见在西藏、青海一带传教的北印度人摩诃班特达，二人一起来到元都城大都（今中国北京）。至元二十八年至三十一年，到四川峨眉山坐禅3年。元贞元年（1295），渡过金沙江进入云南传教。元贞二年至延祐元年（1314），在昆明、大理等地传教。延祐二年至七年，在云南武定狮山建寺并传教。至治元年（1321），离开武定进入贵州，又从贵州进入湖南。至治二年，经今常德、益阳至武昌，又至今九江、庐山，经淮西至扬州。三年，北上大都。泰定二年（1335），受到元泰定帝接见和供养。泰定三年，受元廷指派，到高丽金刚山进香，并在当地传教。致和二年（1329）返回大都。此后，指空在法源寺常驻，传法并译经，直至元顺帝至正二十三年（1363）逝世。

指空校译的佛经有《大佛顶陀罗尼咒》、《观自在菩萨如意轮咒》、《观自在菩萨广大圆满无碍大悲心大陀罗尼》、《于瑟抳沙毗左野陀罗尼》、《梵本心经》、《观世音菩萨施食》和《文殊师利菩萨无生戒经》等7种。撰写的著作为《指空和尚禅要录》。此外，在中国、韩国一些人的著作中尚有其语录、诗歌等。



中国北京法源寺天王殿

指空在印度本土佛教消亡后来华，传递了印度佛教的最后信息。他在中国传播禅法和密法，将印度佛教的精神融合到中国佛教中，在中国元代后期和明代初期产生深刻影响。明太祖朱元璋写《游新庵记》（《明太祖文集》卷十四）记录其言论并加赞扬。

（薛克翘）

Jushengjixiang

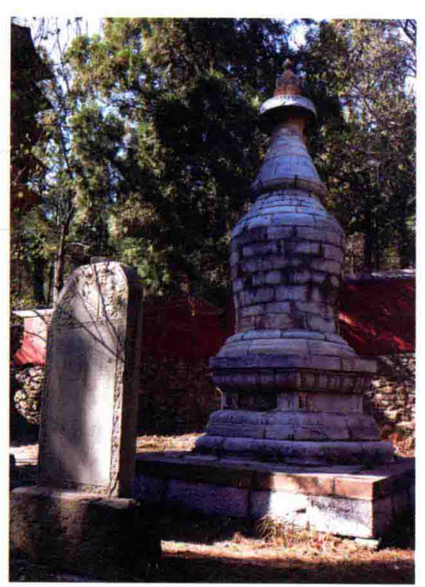
具生吉祥　Sahajasri（？～1381）　印度来华僧人。音译名为撒哈咱失里，尊称板的达。

据《补续高僧传》卷一本传、《渊鉴类函》卷三一七引《泳化类编》、《清凉山志》卷三及《新续高僧传》卷十八，为中印度迦毗罗卫人，刹帝利种姓。最初学习大乘和小乘典籍，后在雪山修炼禅定12年。又自印度河经西亚、中亚以及今中国新疆等地，历时4年，与弟子底哇答思一起到达甘肃。元至正二十四年（1364）到五台山，深受恒山一带信众尊崇。明太祖朱元璋得知后召见，于洪武七年（1374）至金陵（今中国江苏南京）。明太祖赐号“善世禅师”，安置于蒋山（今钟山），统领天下诸山佛教寺院。并下令各地方政府，凡是去蒋山受戒者，不得禁止。由是，皈依者甚众，以具生吉祥为活佛。具生吉祥道德高深，容止安详，将信徒们的大量施舍钱财都用于慈善事业。为此，明太祖大加赞赏，特地写《善世歌》予以表彰，谓其“谈天般若生莲花”（一作“笑谈般若生红莲”）。后来具生吉祥曾云游各地3年，又回到蒋山。明太祖多次前往拜访，还曾多次为之写诗。洪武十四年，具生吉祥患足疾，不能行动，不久逝世。著有《示众法语》3卷，并译有《七枝戒本》流传当时。

（薛克翘）

Diwadasi

底哇答思　Devadasa（1349～1438）　印度来华僧人。据《故禅师底哇答思塔铭》、《补续高僧传》卷一附《具生吉祥传》等，为东印度人。自幼聪敏，8岁拜师具生吉祥，后随师自印度经西亚、中亚及今中国新疆等地，历时4年到达



底哇答思灵塔
中国北京门头沟潭柘寺塔林

甘肃。元至正二十四年（1364）到**五台山**。明洪武七年（1374）至金陵（今中国江苏南京）。与师一起受明太祖朱元璋召见。具生吉祥被封善世禅师，底哇答思则被赐予僧人度牒，可在中国传教。具生吉祥逝世后，底哇答思北上游历、传教。明宣宗宣德三年（1428）来到北京，先住庆寿寺，门徒较多。宣德七年到北京西郊龙泉寺（今**潭柘寺**）旁建庵幽居，不再入城，并将自己全部积蓄用来修缮龙泉寺大殿。明英宗正统三年（1438）三月初一去世，终年90岁。他来华70余年，传教60余年，因操守不凡，多有灵迹，被誉为伟沙门。其灵塔现在京郊潭柘寺塔林，由汉白玉和青石砌成，宝瓶形（覆钵式），高约6米，保存完好。

（薛克翘）

Sangkebala

桑渴巴辣　Samghapala（1376～1446）　印度来华僧人。据《补续高僧传》卷一附《智光传》，为中天竺（古印度中部）人。**智光**访问印度时，桑渴巴辣拜他为师，并常尽心尽力伺候于左右，因此智光回国时也将他带回。明太祖朱元璋应智光之请将桑渴巴辣任命为“翻经场教授”。凡是遇宫廷法事活动，桑渴巴辣都与智光一起参加。明英宗正统十一年（1446），桑渴巴辣于定州（今属中国河北）上生寺坐化。

（薛克翘）

Shijiayeshi

释迦也失　Sakyayasa（约活动于14世纪末叶～15世纪中叶）　印度来华僧人。据《清凉山志》卷三本传，为北印度迦毗罗卫国（见**迦毗罗卫**）人，**释迦牟尼**后裔。明成祖永乐十二年（1414）春到**五台山**，居住于显通寺。是年冬季，明成祖朱棣派太监侯显迎请其至京师（今中国北京），安置于能仁寺做方丈，并给予丰厚赏赐。永乐十三年，明成祖又下诏，封其为西天佛子和大国师。不久，释迦也失辞归五台山修炼，每次禅定都持续7天。明成祖多次派人带书信对其



显通寺　中国山西五台山

慰问。明宣宗朱瞻基也对其崇敬有加。宣德六年（1431），释迦也失离开中国去西域，不知所终。

（薛克翘）

Piwaba

毗瓦巴　bir wa ba（生卒年不详）　印度佛教大成就者，佛教密宗传承人，中国藏传佛教萨迦派道果法传承祖师。



出身于印度东部垂普拉一贵族家庭，为沙果国王子。少年时即受戒为僧，修学佛法。后从**那烂陀寺**住持受比丘戒，师事达摩弥勒修习《密集金刚密续》、《善金刚无二密续》等教法。以精通瑜伽行派教法义理而闻名，成为那烂陀寺堪布（传法上师）。同时，他观修密法12年，却未得成就，认为此生与金刚乘无缘，便丢弃念珠，停止密法修持，而修学显教经论。然而，在观境，空行母金刚无我母显身坛城，赐予毗瓦巴“喜金刚”四种灌顶。毗瓦巴顿悟而证入初地以上菩萨之见道位，获得四种口耳传承。经过20多年的修持，获得道果法十三地究竟的成就、金刚持大印成就等，使道果法传承无中断。

索玛普利寺系大众部，戒律严谨。毗瓦巴因“吃鸽肉，造大杀生罪业”被逐出僧团。从此，他以瑜伽士身份游历修行。当时，在古印度拥护外道的国王很多，在耶玛巴那等国，毗瓦巴以神通收伏外道，教化信奉外道的打几国等国国王皈依佛教并护持佛法。在**瓦拉纳西**一个森林里，毗瓦巴修持喜金刚法6个月，大显神通，将信奉外道的瓦拉纳西的王侯与臣民引入金刚乘之道。在南印度贝玛哈萨，他被国王奉为上师，国王还皈依他护持佛法。在东印度，他收摄古里莎阿阇黎为弟子并偕同到东印度的天女城，教化众巫婆皈依佛法。接着又和古里莎阿阇黎游历修行，以慈悲善巧利益众生。随后师徒二人来到北印度，建立寺院与庞大的僧团，废除当地用牛、猪、羊等牲畜献祭的陋习。毗瓦巴将道果法传给古里莎阿阇黎，古里莎阿阇黎后来成为著名的大成就者克莎那巴巴。

毗瓦巴一生收摄诸多弟子，其中不乏大成就者。在印度西部的乌仗那（见**乌苌**）他收摄**苏卡悉地**，使之成为法脉传承弟子。所著《道果金刚句》、《无分别红大威德金刚》等，是藏传佛教萨迦派的重要教法经典。他亦被**萨迦派**奉为祖师，受到敬仰。藏文传记称，“毗瓦巴世寿七百岁”。

（德吉卓玛）

Anshigao

安世高　Anshigao（约活动于2世纪）　西域译经家。又名安清。在中印文化交流



方面起过重要作用。

据《高僧传》卷一，安世高原为安息（今伊朗）国王太子，幼年即以孝行见称，且聪敏好学，凡外国典籍、天文历算、医药方术，乃至鸟兽之声，无不综达，而对于佛教的苦、空等教义尤其理解深刻，故厌弃俗世，愿求解脱。父死后继位，但服丧结束即将王位让与叔父，出家为僧。因出身王族，世人仍以安侯敬称。为学博通论藏，而又善修禅定，游化足迹，遍及西域各国。汉桓帝建和初年（约148）来到中国洛阳，不久即学会汉语，开始宣译佛经，先后译出《安般守意经》、《阴持入经》、《人本欲生经》、《道地经》等。《出三藏记集》称他译经籍共34部40卷；后不断散失，现仅存22部26卷。后世评价其翻译"义理明晰，文字允正，辩而不华，质而不野"，读者容易接受，往往学而不倦。译事大约止于汉灵帝建宁（168～171）后期。当时关中（今河南灵宝以西与陕西关中平原地区）洛阳一带纷乱不宁，安世高遂往江南游历，在豫章（今江西南昌）、浔阳、会稽（今浙江绍兴）、广州等地留下若干神奇故事。传说最后在会稽街市上被斗殴者误击身亡。计其在华活动，前后约30年。他所传承的学说，应属部派佛教上座部系统，而其重点传译，则在定、慧两个方面。由于僧传所记更早来华的**摄摩腾**和**竺法兰**，是否确有其人无法证实，故称安世高为最早的汉文佛经翻译家之一，应无异议。

（葛维钧）

Zhiloujiachen

支娄迦谶 Lokaksema(约活动于2世纪) 西域僧人，译经家。简称支谶。

据《高僧传》卷一，支娄迦谶原籍月氏，为人操行纯良，持戒精勤，讽诵众经，志在宣法。汉桓帝末年（约167年）来洛阳，学会汉语，于灵帝光和、中平年间（约178～189）从梵本译出佛典13部。晋代高僧**道安**撰著《综理众经目录》时，亲见而又年代可考的计有《般若道行经》(光和二年)、《般舟三昧经》(光和二年，179）和《首楞严经》(中平二年，即185）3部，其中《首楞严经》今佚。另有《阿阇世王经》、《宝积经》、



支娄迦谶

《文殊师利问菩萨署经》、《兜沙经》等，就体裁看，似亦为支谶所译。他除自译外，也常与竺朔佛（一称竺佛朔）合作，如《道行》、《三昧》二经，便是竺朔佛传来原本，由他口译，另请汉人笔录的。他的译笔质直而少修饰，颇能传达经本要旨，只是为了保持原典面目，音译较多。所出译品，多属大乘，可以视为大乘经典在汉地翻译的开端。其受业弟子有支亮等，**支谦**为其再传弟子。

（葛维钧）

Kangsenghui

康僧会 Kangsenghui（？～280） 西域译经家，最早将佛教传至中国南方的僧人。



据《出三藏记集》卷十三、《高僧传》卷一等，康僧会祖籍康居（西域古国，汉代居于中亚巴尔喀什湖和咸海之间，后过锡尔河，侵至今乌兹别克斯坦一带），世居印度，后随父经商移居交趾（今越南中、北部）。十余岁父母双亡，服丧期满后，出家修道。为人自律甚严而又宽宏大量，好学深思，才识卓越，精通佛教三藏，广涉天文图谶，不仅敏于辩论，而且长于文翰。他何时来到汉地，未见记载。孙权统一江东时，佛教在当地尚未流行，康僧会前往游化，于吴赤乌十年（247）到达建业（今江苏南京），营建茅茨，设像行道。由于外貌特殊，行为怪异，不久便得孙权召问。传说他曾斋戒礼请21日后，获得佛祖舍利，并在孙权面前使其大显灵威。孙权叹服，遂为之立塔建寺，周围地方则获名佛陀里。该寺是最早建于江南的佛寺，故称**建初寺**。康僧会于此传道译经，佛法大兴。又有传说称，孙皓继位后，曾请康僧会为之说法医治顽疾，痊愈后受五戒并皈依佛教。吴天纪四年（280）四月，孙皓降晋。同年九月，康僧会罹疾而终，尊号为超化禅师。

康僧会在建业译出佛经多部，现仅存《六度集经》8卷和《旧杂譬喻经》2卷两种，其余如《菩萨净行经》、《权方便经》、《菩萨二百五十法经》等均佚。后世评价其所译"妙得经体，文义允正"。又曾注《安般守意经》、《法镜经》、《道树经》等，但现仅存《安般守意经序》和《法镜经序》。他曾从韩林、皮业、陈慧受学，为**安世高**的再传弟子，但同时受到**支谦**大乘和中国传统儒、道思想的影响，故一方面心存悲悯，立志救世，主张用拯救人类灵魂的办法拯救人类社会；另一方面也要求在位者实行仁政，以改善众生的现实生活。他的这些思想充分表现在《六度集经》中。该经实为编译，按大乘六度，即布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧分作6章编排，收佛经91篇，其中82篇讲述佛的本生故事，内容多含劝喻。他希望在民间同时推行佛教的五戒十善和中国传统伦理的"三纲五常"，使僧俗普遍信守。对于权势者，他提倡"以佛明法，正心治国"；对于普通大众，他则以"宁为有道之畜，不为无道民矣"相鼓励。他在会通佛、儒上所作的巨大努力，不仅形成了独特的佛教仁道说，而且有效地推动了佛教的中国化。

（葛维钧）

Zhiqian

支谦 Zhiqian（约活动于3世纪） 西域译经家。又名支越，字恭明。生卒年不详，大月氏（今阿富汗中西部）人。其祖父法度于东汉灵帝建宁年间（168～189），率国人数百移居中国，支谦随之俱来。受业于**支娄迦谶**门人支亮，博览

经籍，莫不精究，世间技艺，多所综习，遍学异书，通六国语。以师徒3人博学有识，世有“天下博知，不出三支”之谓。东汉末年，与乡人数十避乱于吴地。因聪明超众，时人称为智囊。吴主孙权（222～252年在位）闻其才慧，召见拜为博士，使其辅导太子孙亮。以佛经多梵文，未尽翻译，从吴孙权黄武元年（222）至孙亮建兴二年（253），译出佛经《维摩诘经》、《大般泥洹经》、《法句经》、《大明度无极经》、《阿弥陀经》、《佛说九色鹿经》等27部（此据《出三藏记集》本传所云），武昌同道竺将炎也参与其中。又创制《赞菩萨连句梵呗》三契，注《了本生死经》，皆行于时。孙亮登基，支谦隐于穹隘山，不交世务，与沙门交游。后卒于山中，时年60岁。吴主孙亮与众僧书，赞其“履业冲素，始终可高”。支谦的翻译以大乘“般若性空”为重点，辞旨文雅，是继**安世高**、支娄迦谶之后的译经大师。后来**鸠摩罗什**在其基础上进行重译。这些译经工作推动了佛教义理在中国的传播，而支谦注经也为中国人理解佛理起到积极作用。

（谭洁）

Boshilimiduoluo

帛尸梨蜜多罗　Srimitra（约活动于三四世纪）　西域僧人，译经家。意译吉友，简称尸梨蜜，时人称其高座。



据《高僧传》卷一、《出三藏记集》卷十三等，帛尸梨蜜多罗为西域人，原为某国太子，后让位于弟，出家为僧。为人神姿俊朗，言行超逸，卓然不群。西晋永嘉（307～313）年间来到中原弘法，时值战乱，只好渡江南行，止于建康（今江苏南京），住**建初寺**。丞相王导见其气度不凡，当即引为同调。帛尸梨蜜多罗由此名声大震，一时往来玄谈者，尽是当代名士。因他不学汉语，交往谈论，要靠传译，然而由于天赋悟力，故总能心领神会，不碍交流。他也善咒术，据说异常灵验。帛尸梨蜜多罗于东晋咸康年间（335～342）去世，葬在石子冈东，享年八十有余。晋成帝敬仰他的风致，敕命在其冢边立刹，后又有沙门来此建寺，称高座寺。帛尸梨蜜多罗在世时江东没有咒法，故应请将《佛说灌顶七万二千神王护比丘咒经》12卷、《大孔雀王神咒经》1卷、《孔雀王杂神咒经》1卷等经译出。此外，他还有“高声梵呗”传世。他也被视为最早传布密教的代表。

（葛维钧）

Jiumoluoshi

鸠摩罗什　Kumarajiva（343？～413？）　西域僧人、译经家。又译究摩罗什、究摩罗耆婆，简称罗什，意译童寿。在



中印文化交流方面起过重要作用。

生平　据《高僧传》卷二、《出三藏记集》卷十四等，鸠摩罗什祖籍印度，生于龟兹（今中国新疆库车一带）。其先祖属婆罗门种姓，世居相位。祖父达多以性格豪放、倜傥不群而远近闻名。父名鸠摩炎，笃实聪明，不慕荣利，故重名节而轻禄位，到他继承相位时，竟弃家远行，东向翻越葱岭（今帕米尔高原），到达龟兹。龟兹王久闻其名，拜他为国师。在此与国王妹妹**耆婆**结婚后，生鸠摩罗什。不久耆婆出家。鸠摩罗什长至7岁亦随母出家，从师学经。他在学习上表现出非凡的才能，不仅能够日诵千偈，而且对于义理的理解和掌握也很迅速而深透。9岁时，耆婆又带他南向渡印度河，到达当时的佛教说一切有部重镇**罽宾**。在那里，他遇到才明博识、独步当时的槃头达多法师，从之学习《杂藏》、《中阿含经》和《长阿含经》，凡四百万言。法师常称他神俊不凡。消息传到罽宾王廷，国王便请他入宫，与众多外道论师辩难。外道欺他年幼，言多不逊，结果反遭他乘隙攻破，惶愧而退。此后国王对他礼敬有加，待之如外国上宾，专派大僧5人、沙弥10人，驻寺洒扫，有若弟子。他12岁时又复随母还归龟兹，一路各国皆欲重金礼聘，但他不为所动，唯在沙勒（今中国新疆喀什）国停留一年，师从来自罽宾的**佛陀耶舍**，学习《阿毗昙八犍度论》和《十诵律》等，终于得以深会其意。在沙门喜见的建议下，沙勒国王组织大会，请他升座说《转法轮经》。此举不仅有助于激励该国僧众一心向学，也通过向龟兹示好而增进了两国关系。鸠摩罗什在说法之余，还积极寻访印度教等外道典籍，遍览四吠陀和五明诸论，并深究天文历算、占卜星相各学，后来竟能做到凡所预言，莫不应验。然而，在日常生活上，他多率性而为，不检细行，虽遭修行者非议，但从不介怀。在沙勒，他又幸遇专以大乘为化的须利耶苏摩，宗而奉之，学得《阿耨达经》，以及《中论》、《百论》、《十二门论》等，从而放弃小乘而改宗大乘。后归至龟兹北境温宿国，遇一外道。该外道能言善辩，名震诸国，手击王鼓，口出狂言：“谁能胜我，斩首相谢。”鸠摩罗什应战，未几获胜，于是“声满葱左，誉宣河外”，外道亦俯首皈依。龟兹国王亲往温宿，迎他归国。回国后应公主阿竭耶末帝之邀，开讲方等经要，阐明诸法皆空、假



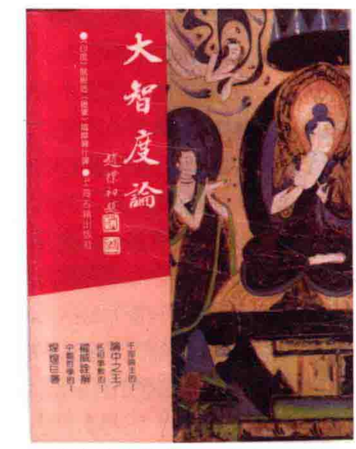
鸠摩罗什舍利塔
中国陕西户县草堂寺

名非实等理，致使众多小乘信徒转皈大乘。20岁时，他在王宫受戒。不久，其母辞往天竺，行前嘱他前去东土，弘传大乘。他表示为此将不畏险阻，乃至甘当鼎镬。两年之后，槃头达多得知鸠摩罗什有非常之悟，遂自罽宾来访。鸠摩罗什高兴异常，为他反复譬解大乘要义月余，终于使他感悟心服而礼拜鸠摩罗什为师。此后，西域诸国无不服其神俊，衷心崇仰，乃至每逢升座讲经，常有国王跪于座侧，供其蹬踏。

鸠摩罗什的盛名传到中原。当时一代高僧道安正在长安，非常想见他，共析佛道，故每与前秦君主苻坚论议，必力劝其遣使迎请。前秦建元十七年(381)二月，鄯善王和前部王等前来请苻坚派兵西伐。次年九月，苻坚派骁骑将军吕光等率兵七万西讨龟兹、焉耆诸国，并嘱他攻克龟兹后，从速派人送鸠摩罗什入关。建元二十年，吕光攻克龟兹，并获鸠摩罗什，却不知他地位隆崇，以致欺他年少，当作凡俗之人戏弄，甚至强迫他与龟兹公主婚配。他虽坚拒不从，百般央告，还是被用酒灌醉，同公主一起关在密室，终至大节有亏。然而对于各种侮辱，他都隐忍而无愠色。前秦在淝水之战（383）后分崩离析。两年后，苻坚为姚苌所杀。吕光还军至凉州（今中国甘肃黄河以西地区，州治姑臧，即今武威）后，得知此事，便拥兵自立，割据一隅。但他并不信奉佛教，只把鸠摩罗什当作善推灾异、预言祸福的方士，虽得出入宫廷，不过充作谋臣。尽管未能弘传佛教，鸠摩罗什在凉州还是学习了汉语，并用心阅读汉文经史典籍，为日后的译经工作准备了条件。

后秦姚苌亦慕鸠摩罗什高名，曾多次虚心邀请。但吕光及其后继者吕纂、吕隆等嫉其足智多能，恐为姚苌所用，不愿放他东行。后姚苌崩，其子姚兴继位。后秦弘始三年（401）五月，姚兴派陇西公姚硕德率兵西伐吕隆。九月吕隆归降，鸠摩罗什才被迎请入关，十二月二十日到达长安。姚兴待以国师之礼，优宠有加。至此，鸠摩罗什滞留关外已近20年，他自己也已58岁。姚兴“少崇三宝”，继位后更是大力扶植佛教，鸠摩罗什来后，便常与他晤对终日，谈论不倦。在姚兴的敦请下，鸠摩罗什不辞年高，很快投入了在中原的弘教事业，十余年间，勤苦无倦，译出大量经典。由于他生性仁厚，虚己善诱，所以很受信众欢迎。他俊逸洒脱的外表和清澈傲岸的神情，更是赢得了僧俗的崇拜。姚兴常对他说：“法师聪明颖悟，天下无匹，百年之后，法种无嗣，怎么能行？”于是便挑选了妓女十人，逼他接受。鸠摩罗什无奈，从此离开僧坊，另居官舍，尽享荣华。如此前后两破色戒，难免物议。鸠摩罗什的圣僧形象亦颇受损伤。后世对他的这一遭际多有同情，以致《晋书》中出现了另一传说，称当时有些僧人弟子见他蓄室别居，也想效仿。于是他便将他们召来，把整钵的钢针放在面前，说：“谁能学我，就让他娶妻蓄室，另觅住处。”遂吞针如食常食，众僧莫不愧服，不敢再做妄想。此类传说力图以其天赋异能，未可以常情相度，为之回护。后世道宣（596～667）在其《道宣律师感通录》中更称他译经“绝后光前，仰之所不及”，既非寻常僧人，尽可方便行事，闾巷所谓戒行沦落的议论不过市井俗见，根本“不须相评”。对于自己的有违戒条，鸠摩罗什并非没有认识，故每当讲论之时，常常先自忏悔，希望听者视自己所讲为臭泥中的莲花，只需采莲，勿取臭泥。

译经事业　佛教自汉明帝（公元57～75年在位）时传入中国，已200余年，而其经典，经安世高、支娄迦谶、竺法护等译家的不断努力，已大量转为汉言。然而，佛典翻译不仅有语言差异问题，还有文化隔阂问题，故初期实践，摸索前行，极为困难。所译经典，往往滞文格义，致使信徒在阅读和理解时，常很费力。有鉴于此，鸠摩罗什的首要工作便是将重要的经典进行重译，而未经引入者，则慎加译介。他翻览旧经，的确发现多有“义多乖谬，皆由先译失旨，不与胡本相应”之处。后秦弘始四年，他应请入长安西明阁和逍遥园译经。他或凭借记忆，诵出完整经典；或依据已有梵本，加以翻译。而聆听讲解并协助翻译的，则有僧睿、僧肇、道融、道生、昙影、法钦等，皆为一时之选。据多部僧传描述，翻译《摩诃般若波罗蜜经》时，他手执梵本，姚兴口念旧经，彼此应对，相互雠校。凡是他新译与旧经不同的，都文辞晓畅，义理圆通，致使译场会众，无不叹服。



鸠摩罗什译《大智度论》封面

鸠摩罗什在长安12年间，所译经典据《开元释教录》称有74部384卷；或据保守估计，至少也有35部294卷（《出三藏记集》）。主要译籍有《金刚经》、《阿弥陀经》、《妙法莲华经》、《维摩诘经》、《心经》、《首楞严三昧经》、《十住经》、《坐禅三昧经》、《弥勒下生成佛经》和《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》等。另有《鸠摩罗什法师大义》3卷，为他与慧远法师的书信问答集。

翻译风格和后世评价　作为学究大小二乘的杰出学者，鸠摩罗什东赴长安，“敷扬至教，广出妙典”，以在中国廓清大小乘尚不分明的局面，积极弘传他所笃信的大乘佛教为己任。他的翻译极其认真，僧肇《百论序》称他“陶练复疏，务存论旨”；僧睿《大智释论序》称他“道俗虔虔，一言三复，陶冶精求，务存圣意”，其惨淡经营，可想而知。晚年译《十住经》时，由于尚有疑难未除，尽管原本在手，还是推延了一个多月，直到他的老师罽宾三藏佛陀耶舍来到长安，请教过后，方敢着笔。至于他的翻译风格，一般认为偏向意译，重在内涵而不在形式。《翻译名义集》称其“绝前光后，仰之所不及，故其所译，以悟达为先，得佛遗寄之意”，显然是以深刻传达原典思想为首要目的。尽管重神似而不重形似，但由于兼通梵、汉，并大小乘，他完全有能力就其译文修饰增删，取便处理。事实上，他也做到了“曲从方言，趣不乖本”，“文虽左右，而旨不违中”。



草堂寺鸠摩罗什纪念堂匾额

关于鸠摩罗什的汉语水平，说法不一。有人称他"转能汉言，音译流便"，"既尽寰中，又善方言"；亦有人称他"于秦语（即汉语）大格，……方言殊好，犹隔而未通"。对此，后人已注意到久滞凉州有助于他谙熟汉语，因此才能在后来译经时"手执胡本，口宣秦言，两释异音，交辨文旨"，表现出大译家的风致。不过，具有关键意义的，是他在身边吸引了一批极有才华的汉僧，内中以道生、道融、僧睿、僧肇等最为杰出。因此，即使对鸠摩罗什的汉语水准尚难确切估计，但他译经集体的水平之高，是无可怀疑的。

鸠摩罗什对于经典翻译本身有着清醒的认识。他从不认为翻译可以充分传达原典之妙，故说："改梵为秦，失其藻蔚，虽得大意，殊隔文体，有似嚼饭与人，非徒失味，乃令呕哕也。"而对自己的工作，他也十分谦虚，自称"自以暗昧，谬充传译"。但是对于经典精义的传达，他却充满信心。去世之前，他曾于众前发誓："若所传无谬者，当使焚身之后，舌不焦烂。"他的遗体在逍遥园外以印度方式焚化。据说众人检视，果然"薪灭形碎，唯舌不灰"。不久有外国沙门来华，说他传译所得，未及他所谙熟经典的十分之一，虽为憾事，却已无从弥补。

赞宁在其《宋高僧传》中称鸠摩罗什的翻译"有天然西域之语趣"。他的译作，远迈前人，广泽后世。《出三藏记集》称其"表发挥翰，克明经奥，大乘微言，于斯炳焕"，虽然不无溢美，但历来备受推崇是实。某些译品，即使有后代大家为之重译，意求更善，却终未取而代之，而广为流传的，仍为鸠摩罗什译本，如《金刚经》、《妙法莲华经》等。

（葛维钧）

Shegong

涉公 Shegong（？～380） 西域僧人。又名僧涉。据《高僧传》卷十、《晋书》卷九五、《法苑珠林》卷六三，涉公为西域人，不知何姓。年少时即为沙门，善吐纳之术，不食五谷，却能日行五百里；能预测未来之事，所言必中；又能用密咒请神龙降雨。前秦建元十二年（376）来到长安，深受君主苻坚器重。据说苻坚奉他为国神，每遇旱情，常请他降龙于钵中，随之即有大雨。士庶皆服其神异。建元十六年十二月无疾而终。传说7日后开棺检视，尸骸已经不见。

（葛维钧）

Jiangliangyeshe

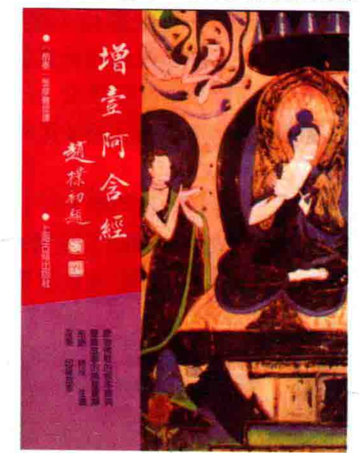
畺良耶舍 Kalayasas（约390～450） 西域僧人，译经家。意译时称。据《高僧传》卷三、《开元释教录》卷五等，畺良耶舍为西域人，生性刚直，嗜欲寡少，少年出家，精通《阿毗昙》，博涉律部经典，兼及其他诸经，而尤以禅门最为擅长。南朝宋元嘉元年（424）远渡流沙，来到京城建康（今江苏南京）。宋文帝对他深加礼敬，安排他住在钟山道林精舍。后应沙门僧含之请，译出《佛说观药王药上二菩萨经》和《佛说观无量寿佛经》各1卷，由僧含自己笔受。不久离开建康，到各地弘传禅法，先到江陵（今湖北荆州），元嘉十九年再赴四川，后返回江陵，并在此去世，终年60岁。

（葛维钧）

Tanmonanti

昙摩难提 Dharmanandi（约活动于4世纪） 西域僧人，译经家。又称昙无难提，意译法喜。

据《高僧传》卷一、《出三藏记集》卷九等，昙摩难提为兜佉勒国（即吐火罗，以昆都士为中心的阿富汗北部地区）人，自幼离俗，聪慧早成，遍观三藏典籍，尤善诵解《增一阿含经》。对其博学洽闻，国人无不推服。由于志存弘扬佛法，故远涉流沙，于前秦建元（365～384）（《历代三宝记》卷八称建元初；道安《增一阿含经序》称建元二十年）来到长安，深受君主苻坚礼遇。在前秦重臣武威太守赵正的请求下，他与名僧道安、竺佛念等合作译出《中阿含经》59卷、《增一阿含经》41卷，共100卷（一说92卷）。此二经后由僧伽提婆校正，即成今日所传之经。另据《历代三宝记》卷八，他还译有《三法度论》2卷、《僧伽罗刹集》2卷等。后苻坚为姚苌所杀，



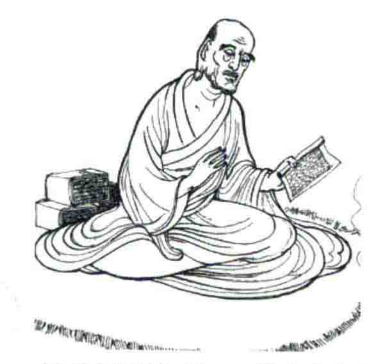
昙摩难提译《增一阿含经》封面

他又于后秦建初六年（391，另说建初二年）为尚书令姚旻译出《阿育王息坏目因缘经》1卷。但《高僧传》卷一称他在姚苌寇逼关内时，即已辞还西域，不知所终，与前说不尽相同。昙摩难提译经总数，《历代三宝记》卷八称为5部114卷，《高僧传》卷一称为106卷。

（葛维钧）

Tanmoliuzhi

昙摩流支 Dharmaruci（约活动于四五世纪） 西域僧人，著名译经家。意译法乐、法希。



据《高僧传》卷二，昙摩流支为西域人氏，弃家入道后，以精通律藏驰名远近。弗若多罗曾于长安中寺诵出《十诵律》梵本，由鸠摩罗什译成汉文。不料译到三分之二时，弗若多罗罹病去世。住在庐山的东晋高僧慧远（334～416）知道昙摩流支精于律藏，遂驰书

望他携书前往长安，续成译事。昙摩流支获信并受后秦文桓帝姚兴敦请，便于后秦弘始七年（405）秋来到关中，与鸠摩罗什共同将《十诵律》译毕。然而未及删订，鸠摩罗什亦复去世。他则前往其他缺乏律教的地方游化，据称遍历诸地后，终于凉州（治所在今甘肃武威）。《十诵律》后由*卑摩罗叉*补译完成。

（葛维钧）

Futuobamo

浮陀跋摩 Buddhavarman（约活动于5世纪）西域僧人，译经家。意译觉铠。

据《高僧传》卷三等，浮陀跋摩为西域人，自幼聪悟出群，慎守操行，遍习三藏，尤其精于《阿毗昙毗婆沙论》，视之为核心要义。南朝宋元嘉（424～453）年间来到凉州（治所在今中国甘肃武威）。沙门道泰曾自葱岭（今帕米尔高原）附近获得梵本《阿毗昙毗婆沙论》十余万偈，返回姑臧，虚心等待合



《阿毗昙毗婆沙论》书影

适译师，知道精通该论的浮陀跋摩来后，遂请他加以翻译。元嘉十四年四月，浮陀跋摩于凉州城内闲豫宫开始翻译，道泰笔受，沙门慧嵩、道朗与义学僧等三百余人考证文义。元嘉十六年七月译毕，得100卷。不久，北魏西伐姑臧（今甘肃武威），凉州大乱，经书等物惨遭火焚，所译零落，亡佚殆尽。因当初凉王曾经抄出60卷，传至南朝，幸得保存，后由僧人道挺为之作序，流传至今。浮陀跋摩本人逃难西行，后不知所终。

（葛维钧）

Tanyao

昙曜 Dharmayasas（约活动于5世纪）来华僧人，译经家。北魏佛教复兴者。

昙曜籍贯不详，或为西域人。据《续高僧传》卷一、《魏书·释老志》等，他少年出家，贞行坚固，曾于凉州（治所在今中国甘肃武威）修习佛学，以擅长禅业著称。后到北魏首府平城（今中国山西大同东北），受到太子拓跋晃的礼遇。当时其父太武帝采取司徒崔浩的建议，崇信天师道士寇谦之所倡的新天师道，并于北魏太平真君七年（446）大举灭佛，焚毁寺塔，强令沙门还俗。昙曜道心坚固，誓欲死守，太子再三劝喻，仍旧密藏法服、器物，隐居山中。4年后，崔浩被诛。次年太子拓跋晃去世。再一年，太武帝被弑，文成帝继位。受其父拓跋晃影响，并有左右大臣支持，文成帝即位约一年，即下诏恢复佛法，委任僧人师贤为道人统。北魏和平初年（约460），师贤去世，昙曜代之，更名为沙门统，统辖僧尼。文成帝以师礼事之，他亦声誉日隆，深受僧俗敬重。为沙门统后，昙曜应文成帝之请，于平城以西武周山谷的北面石崖雕凿石窟5所，各镌佛像。像高六七十尺，雕饰奇伟，冠于一时。复又建立佛寺，称灵岩寺。大同*云冈石窟*的建立由此开端。后来的献文帝、孝文帝等都不止一次驾临此窟。和平三年，昙曜住云冈石窟通乐寺，在此召集各方德僧，译出佛经《大吉义神咒经》4卷、《净度三昧经》1卷，另与西域沙门吉迦夜共译《付法藏因缘传》6卷、《杂宝藏经》10卷。北魏皇兴二年（468），献文帝攻破属于南朝宋的青、齐两州，将当地士庶数百户迁来平城，称平齐户。昙曜上奏，请将能够向寺院输谷60斛的平齐户和其他地方徙来的民户充作僧祇户，所纳粮称僧祇粟；同时将犯重罪者和官奴充作佛图户，从事寺院洒扫工作，兼种田输粟。上书获得批准，使得重兴佛教有了经济基础。此举对于后世佛教的发展也有很大影响。

（葛维钧）

Sengjia

僧伽 Samgha（628～710）西域僧人。

少年出家，长而为头陀（行脚僧）。本欲南下印度，后改行中国。先入西



凉（今甘肃武威一带），又于唐龙朔初年（661）东至江淮，籍属山阳（今江苏淮安）龙兴寺。此后，在临淮（今江苏盱眙）古香积寺旧基建立寺院，而其神异传说亦越来越多，声名日隆。唐中宗李显曾为其寺题额普光王寺，并恩准其收徒3人，3人均有所成。唐景龙二年（708），被迎请至内道场，尊为国师。两年后坐化于荐福寺，后归葬普光王寺。当时高僧万回称之为观音菩萨化身。诗人李白与之有旧，作《僧伽歌》（《全唐诗》卷一六六）赞其为"真僧"，刻画其品德、形貌、举止。李邕为其作《大唐泗州临淮县普光王寺碑》（《全唐文》卷二六三）。从李白诗、《太平广记》卷九六《僧伽大师》和《宋高僧传》卷十八本传可知，他所传为大乘佛教教法，兼精密咒，间接反映出大乘佛教及密宗在中亚和中国流传情况。在世时影响巨大，身后亦多有灵异传说，乃至百年以后被唐懿宗封为证圣大师。唐代末期，天下凡建庙宇，均立其像，称其为大圣僧伽和尚。宋太宗赵炅曾下令重建其塔。时人称为泗州大圣。2003年11月，江苏联合考古队在江阴青阳悟空寺华藏塔旧址地宫发现僧伽舍利。另外，《传灯录》卷二七、《佛祖通载》卷十五、

苏轼《东坡志林》卷二、罗泌《路史》卷九等均有相关僧伽的记载。

（薛克翘）

Shichanantuo

实叉难陀 Siksananda（652～710） 西域僧人，译经家。又译施乞叉难陀，意译学喜。


大乘入楞伽經 卷五之七

新譯大乘入楞伽經序
唐 武 則 天 製
蓋聞摩羅山頂既最崇而最嚴楞伽城中實難往而難入先佛弘宣之地曩聖修行之所爰有城主號羅婆那乘宮殿以謁尊顏奏樂音而祈妙法因曼峯以表興指藏海以明宗所言入楞伽經者斯乃諸佛心量之玄樞羣經理窟之妙鍵廣喻幽旨洞明深義不生不滅非有非無絕去來之二途離斷常之雙執以第一義諦得最上妙珍體諸法之皆虛知前境之如幻混假名之分別等生死與涅槃大慧之問初陳法

《大乘入楞伽经》书影

据《宋高僧传》卷二、《开元释教录》卷九等，实叉难陀是西域北于阗（今中国新疆和田）人，为人智度恢弘，风致卓异，学识渊博，除精通大小乘经典外，也旁通其他学问。武周时代崇尚佛法，尤重大乘。当时《大方广佛华严经》尚无完整的汉译，武则天得知于阗有完备的该经梵本，即遣使访求，顺便聘请译者。实叉难陀由此受邀携带《华严经》梵本来华，于证圣元年（695）到达洛阳，住内廷大遍空寺，三月开始重译该经。南印度沙门菩提流志、沙门义净一同宣读梵本，沙门弘景、圆测、法藏等从事笔受、证义，沙门复礼从事润文。武则天不时亲临译场，亦曾撰写序文并首题品名。译事于圣历二年（699）十月在佛授记寺完成，译本共80卷，分39品。久视元年（700），武则天到颍川三阳宫，下诏令实叉难陀再译《大乘入楞伽经》7卷，并为之作序。后实叉难陀又于长安清禅寺和洛阳佛授记寺译出《文殊授记经》等典籍。沙门波仑、玄轨等任笔受，沙门法宝、恒景等任证义，沙门复礼等从事缀文，太子中舍贾膺福负责监护。长安四年（704），实叉难陀因母亲衰老需要服侍为由请归，上表再三方蒙允许。武则天降诏特命御史霍嗣光陪送，直至于阗。唐中宗恢复帝位后再次征召。景龙二年（708），实叉难陀返抵长安，乘坐装饰华丽的青象入城。唐中宗以万乘之尊，亲迎于开远门外。僧侣则倾城而出，各持幡幢，以为导引。实叉难陀依敕住在大荐福寺，然而未遑投入译经工作即生重病，后于景云元年（710）十月十二日并足右卧而逝，享年59岁。1月后于开远门外古然灯台火化。据称薪尽火灭后，其舌犹存。又10日后，他的骨灰和灵舌在本国门人悲智和朝廷敕使哥舒道元的护送下，还归于阗，起塔供养。长安则于其焚化处建立七层宝塔，以资纪念，当地人称华严三藏塔。

除前述诸经外，实叉难陀还译有《地藏菩萨本愿经》2卷，《大方广普贤所说经》、《大方广如来不思议境界经》、《大方广入如来智德不思议经》、《十善业道经》、《右绕佛塔功德经》、《大乘四法经》、《观世音菩萨秘密藏如意轮陀罗尼神咒经》、《甘露陀罗尼咒》、《妙臂印幢陀罗尼经》、《百千印陀罗尼经》各1卷等，据《开元释教录》称，共19部107卷。

（葛维钧）

Ruonabatuoluo

若那跋陀罗 Jnanabhadra（约活动于7世纪） 南海僧人，译经家。意译智贤。

据《宋高僧传》卷二、《开元释教录》卷九、《大唐西域求法高僧传》卷上等，若那跋陀罗为南海诃陵国（今印度尼西亚爪哇岛）人，学贯经、律、论三藏，博通大小二乘。唐麟德年间（664～665），成都沙门会宁欲循海路往印度观礼圣迹，乘船路经诃陵国时，遇到若那跋陀罗，遂在那里留住3年，与他一同翻译了《大般涅槃经》后分2卷。译本交小僧运期携回中国，经交府（今越南河内）驰送京城长安，奉上朝廷。会宁待运期返回后，继续行程，远赴印度，后不知所终。译本送达交州后，至唐仪凤（676～678）年初才由都督梁难敌遣使同运期一起送到京城；到仪凤三年，在大慈恩寺沙门灵会于东宫启奏太子并获批准后，方得流行。而运期则奉师命携经行化，并未跟随其师前往印度。该译本今存，名《大般涅槃经后分》。

（葛维钧）

Lishe

利涉 Lishe（约活动于七八世纪） 西域僧人，玄奘高足，佛教理论家。

据《宋高僧传》卷十七、《六学僧传》卷十六等，利涉本西域人，属婆罗门种姓，少有大志，聪慧机敏，与契友结伴东游，来到中土。在金梭岭，他遇玄奘法师，经恳请得度为僧，随后遍览群经，逐渐洞其幽微，成为奘门高足。唐中宗对他十分钦重，贵胄卿相亦多与交游。唐开元（713～741）年间曾在安国寺讲《华严经》。据称信众无不赶赴会场，稍迟即无容膝之地。当时的大理评事秘校韦玎向玄宗进言，称释、道两


中国河南南阳龙兴寺前殿

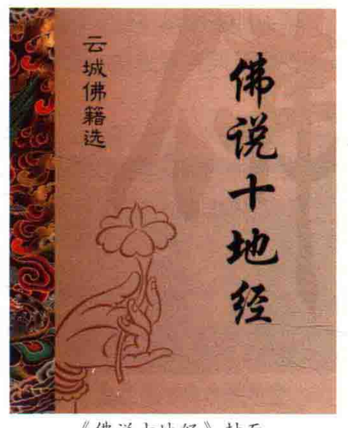
教败坏朝政，应加取缔。玄宗即诏儒、释、道各选百人，集于内殿辩论，以辨优劣。韦玎虽连挫道士叶静能和僧人思明，却败于利涉。在二人的辩驳中，利涉口吟一诗称，“我之佛法是无为。何故今朝得有为。无韦始得三数载。不知此复是何韦”，巧妙织入前代故实，暗示韦玎与景龙四年（710）谋害中宗的韦皇后或有族缘关系，借以勾起玄宗隐痛，靠帝威击败论敌。利涉取胜后，得赐明教大师名号并钱、绢等，以造明教寺。不久著《立法幢论》1卷。晚年因事被谪至汉东，后又蒙赦，居南阳龙兴寺，为当地慧忠法师所重。利涉则称他生有贵气，当以道德为天子模范。后慧忠果然备受玄宗、肃宗、代宗三朝皇帝崇奉，世称慧忠国师。唐大历年间（766～779），西明寺翻经沙门圆照集其言行，撰《大唐安国寺利涉法师传》10卷。其去世年代和所享年寿均不详。

（葛维钧）

Shiluodamo

尸罗达摩 Siladharma（约活动于八九世纪） 西域僧人，译经家。意译戒法。

据《宋高僧传》卷三、《贞元新定释教目录》卷十七等，尸罗达摩是于阗（今中国新疆和田）人，佛学造诣深厚，兼通华、梵两语，为当地大法师。唐德宗贞元（785～804）初年，高僧悟空自北印度返回中原路过北庭（治所在今新疆吉木萨尔北破城子）时，尸罗达摩应节度使杨袭古和龙兴寺沙门大震之请，将悟空所携梵本佛经译为汉文。先译《佛说十地经》，由尸罗达摩恭读梵文并充译语，大震笔受，沙门法超润文，善信证义，悟空证梵文，得9卷。后又



《佛说十地经》封面

将《佛说回向轮经》1卷译出。两经译成，缮写将终时，正遇北庭宣慰中使段明秀事毕返京复命，悟空遂带译本与之同行，并于贞元五年到达长安。经本由左街功德使窦文场缮写完毕，进呈内廷，并于贞元十五年奉敕编入《贞元新定释教目录》。尸罗达摩则于译事完成后返回于阗。

（葛维钧）

Wutitichanyu

勿提提羼鱼　Wutitichanyu（约活动于八九世纪）西域译经高僧。又译勿提提犀鱼，意译莲华精进。据《宋高僧传》卷三、《贞元新定释教目录》卷十七等，勿提提羼鱼为龟兹（今中国新疆库车一带）人，善通华、梵语言，曾住该城西门外莲华寺。唐德宗贞元（785～804）初年，高僧悟空自北印度返回中原路此，诚请他将自己随身携带的梵本佛经翻译出来。勿提提羼鱼遂为之译出《佛说十力经》1卷。悟空于贞元五年（789）随返京复命的北庭宣慰中使段明秀回到长安，将该经译本与其他二经一齐进呈内廷。后该经于贞元十五年奉敕编入《贞元新定释教目录》。

（葛维钧）

Manyue

满月　Purnacandra（约活动于9世纪）西域僧人，译经家。据《宋高僧传》卷三等，满月为西域人，来到中土后因擅长瑜伽法门且多有神效而甚受推崇。唐文宗开成年间（836～840）进奉佛典梵夹，希望加以翻传。当时朝廷权臣与宦官斗争的"甘露之变"方才结束，纲纪不整，无暇顾及译事。然而，曾经受赐悟达国师名号的知玄法师愿学声明，奉满月为师，仍以个人名义请他翻译各种禁咒。满月遂与他人共同译出《陀罗尼集经》4卷，另译《佛为毗戌陀天子说尊胜经》1卷，皆再三复核详审，以曲尽佛意。可惜后者今佚，而前者因当时已有《陀罗尼集经》12卷，终未入藏。其他事迹不详。

（葛维钧）

Chuwang Ying

楚王英　Liu Ying（约公元26～71）中国东汉时奉佛者。即刘英，汉光武帝刘秀（公元前6～公元57）之子。《后汉书》



佛头雕像

卷七二有传。建武十五年（公元39）受封为楚公，十七年进封为楚王，二十八年就国。因其母许氏无宠，楚王英的封地楚面积最小且弱。汉明帝刘庄（28～75）为太子时，楚王英与之交好，存依附之意。刘庄亦亲爱之，即位后屡有赏赐。永平十三年（70），楚王英被人告发交通方士，意图谋逆，请诛之。明帝顾念以往交情，废除了楚王英的封地，改派至丹阳泾县（今属安徽），赐汤沐邑五百户。翌年四月，楚王英在丹阳（今安徽宣城）自杀。

楚王英少时好游侠，交通宾客；晚节更喜黄老之学，为浮屠斋戒祭祀。永平八年，明帝下诏天下死罪者，入缣赎罪。楚王英让郎中令奉上黄缣、白纨30匹，以赎自己的过失。汉明帝诏示："楚王诵黄老之微言，尚浮图之仁祠，洁斋三月，与神为誓，何嫌何疑，当有悔吝？其还赎，以助伊蒲塞（男居士）、桑门（沙门）之盛馔。"此诏书在诸侯国中班示流传。学界认为，有关楚王英事迹的记载是佛教在中国初传之最早明证。世传汉明帝夜梦金人，形象高大，项有光明。次日问群臣，有人说：西方有神，名曰佛，其形长丈六尺而黄金色。明帝于是遣使天竺问佛道法，遂于中国图画形像。楚王英始信其术，中国因此颇有奉佛者。后汉桓帝好神，数祀浮图和老子，百姓稍有奉者，后遂转盛。佛教因此在中国得以流传开来。

（谭洁）

Ze Rong

笮融　Ze Rong（？～195）中国东汉末期佛教徒。丹阳（今安徽宣城）人。曾聚众数百投奔同郡徐州牧陶谦，陶谦命其监督广陵（今江苏扬州）、下邳（今江苏睢宁）、彭城（今江苏徐州）粮运，并任下邳相。《三国志·吴志》卷四《刘繇传》云，笮融依附陶谦后，放纵部下擅杀，夺劫三郡所输为已所有。"乃大起浮图祠，以铜为人，黄金涂身，衣以锦采，垂铜盘九重，下为重楼阁道，可容三千余人，悉课读佛经，令界内及旁郡人有好佛者听受道，复其它役以招致之，由此远近前后至者五千余人户。每浴佛，多设酒饭，布席于路，经数十里，民人来观及就食且万人，费以巨亿计。"这是中国佛教造像立寺的最早记录。表明在江淮地区已出现佛教信徒群体诵经，以及举办浴佛会施食的宏大场面。笮融事佛，受楚王英影响。楚王英信佛，其封地在江淮一带，佛教遂在当地产生影响。笮融通过大建佛寺、造佛像，招徕信徒，聚集民众诵读佛经，博取名声；又通过设酒饭、免徭役等方式，使佛教在广大民众中得以推广，起到扩大佛教影响的作用。

（谭洁）

Zhu Shixing

朱士行 Zhu Shixing（203～282） 中国三国时期魏国佛教僧侣。又名朱子行、朱士衡。颍川（治今河南禹州）人。梁



慧皎《高僧传》卷四有传，法号八戒。有人认为是中国古典文学名著《西游记》中人物猪八戒名字的来源。朱士行少年即怀远志，摆脱尘俗。出家之后，专务经典。在洛阳讲《道行经》(即《小品般若经》)，感叹翻译未尽其理，遂发誓西行，求取大本《般若波罗蜜多经》。魏甘露五年（260），他从雍州（今中国陕西西安）出发，渡流沙，到达于阗（今中国新疆和田）。当时于阗有许多印度移民，佛教流行。朱士行在于阗抄录到《大品般若经》梵本，90章，60余万言。欲派弟子送梵本回洛阳，然而遭到小乘学人阻挠。他们认为此经非佛教正典，呈状于阗国王，要求禁止将此本传入汉地。为证明梵本能够传至汉地，朱士行将经书投入火中，焚而无损，众人骇服，称其神感。西晋太康三年（282），朱士行派弟子弗如檀（晋字法饶）等10人，将《大品般若经》梵本带回洛阳。元康元年（291），于阗沙门无罗叉和河南居士竺叔兰将之译成汉文，是为《放光般若经》，20卷。朱士行留在于阗，80岁病故他乡。生前著有《汉录》一卷。

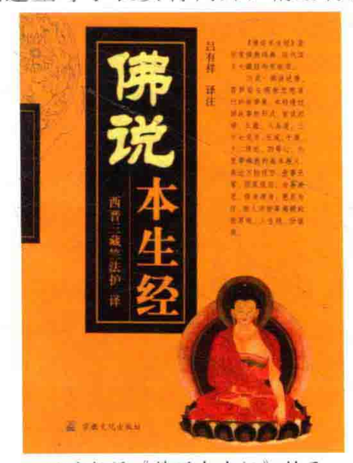
朱士行开创了中国佛教史上的三个第一：北方第一个受具足戒的汉地僧人；第一个讲经（《道行经》）的僧人；汉族地区僧人最早西行求经者。他为后来法显、玄奘等西行取经开了先河。

（谭洁）

Zhufahu

竺法护 Dharmaraksa（约231～约308/约239～约316） 中国西晋僧人、译经家。音译竺昙摩罗刹，人称敦煌菩萨。

竺法护祖先为月氏人，世居敦煌郡，8岁出家，师事外国沙门竺高座，因改姓竺。据称天资聪敏，过目不忘，诵经能日达万言，尝博览六经，涉猎百家。为人天性纯良，笃志好学，而于世人的毁誉，则从不介怀。晋武帝时代（265～290），中国佛教徒只重视寺庙图像的崇构，而忽视大乘经典的介绍。见此，他遂发愤随师西游，以传译西域所存的大乘经典为己任。据说在游历诸国的过程中，他学会了36国语言和文字，达到了“贯综诂训，音义字体，无不备晓”的地步。他从西域带回了大量胡本，由敦煌至长安沿路译写，极为勤苦。从晋武帝泰始二年（266）到怀帝永嘉二年（308）40余年，他将全部精力投入译经工作，“孜孜所务，唯以弘通为业，终身写译，劳不告倦”。他还立寺于长安青门外，精勤行道，



竺法护译《佛说本生经》封面

以至德化四布，声盖远近，前来宗奉的门徒达数千人，极一时之盛。晚年遇晋惠帝时代政局不稳，百姓流离，他亦东下避乱，到达渑池，不久罹疾而终，享年78岁。在其一生的众多译经中，以如下各经较为重要：《生经》5卷、《佛说普曜经》8卷、《光赞经》10卷、《正法华经》10卷、《佛说阿惟越致遮经》3卷、《渐备一切智德经》5卷、《等目菩萨所问三昧经》3卷、《度世品经》6卷、《文殊师利佛土严净经》2卷、《佛说如幻三昧经》2卷、《等集众德三昧经》3卷、《大哀经》8卷、《宝女所问经》4卷、《佛说无言童子经》2卷、《阿差末菩萨经》7卷、《贤劫经》8卷、《持心梵天所问经》4卷、《佛说须真天子经》4卷、《修行道地经》7卷等。

后世对于他在传播佛教上的贡献，历来评价甚高，东晋高僧道安说：“护公菩萨人也，寻其余音遗迹，使人仰之弥远……真众生之冥梯。”僧祐亦说：“经法所以广流中华者，护之力也。”竺法护的翻译放弃了此前译家随意删略的倾向，力求忠实追摹原本而不厌详尽，故道安说他“言准天竺，事不加饰，悉则悉矣，而辞质胜文也”；但还是做到了“凡所译经，虽不辩妙婉显，而宏达欣畅”。常以助手身份参与竺法护译经的主要有清信士聂承远、聂道真父子。聂承远“明解有才，笃志务法”，除承旨笔受外，还往往参正文句，甚至加以删削，以使译笔畅达，富有文采。聂道真亦擅属文，且通梵语，对法护的翻译也有很大帮助。此外还有竺法首、陈士伦、孙伯虎、虞世雅等参与译事，做笔受、校订等工作。但是，通观竺法护所译经典，可以发现多有风格不一、难易不等等特点，译语亦时有差异，这显然与译业时间跨度大、译地流动不定，以及笔受等参与译事者不同有关。他的译籍后世常有重译，但他的译本作为最早的参照本，仍有重要的文献价值。竺法护译经，数量空前，僧祐《出三藏记集》称有154部309卷。其后各家目录续有增加，唐代《开元释教录》刊定为175部354卷，其中91部208卷尚存。近代学者吕澂考订为74部177卷。童玮的最新统计则是97部211卷。

（葛维钧）

Dao' an

道安 Daoan（314～385） 中国东晋僧人。在中印文化交流中起过重要的作用。俗姓卫，常山扶柳（今河北冀州）人。



出生儒学世家，父母早卒，由表兄孔氏抚养长大。12岁出家，师以其形貌丑陋，让从事田间劳作。3年后，求阅佛经，过夜即能诵，显示超强记忆力。受具足

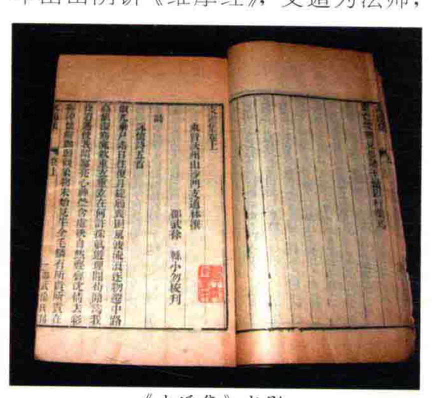
戒后，师许其四处游学。至邺都入中寺，师事佛图澄，得佛图澄称赏。佛图澄讲经，道安负责为众僧复述一遍。众僧以道安其貌不扬，颇轻视之，然道安辞锋锐利，屡挫群疑，时人语以“漆道人，惊四邻”。后至濩泽（今山西阳城），又至河北飞龙山、太行山、恒山，并在此创立塔寺。道安45岁时返回邺都，住受都寺，徒众数百。此时石虎已死，冉闵作乱。道安乃西适牵口山，不久率众至王屋女林山（今属河南济源）。佛图澄圆寂（348）后的15年中，道安及其徒众辗转于河北、山西一带，边禅修、边讲学。后避乱渡河至陆浑（今河南嵩县），在山中隐居修学。此时追随道安的门徒已有法汰、慧远等500余人。道安到陆浑不久，慕容氏掳掠河南，遂率众南下，至新野“分张徒众”，令法汰诣扬州，法和入蜀地，他自带弟子慧远等400余人渡河夜行，于东晋兴宁三年（365）抵襄阳（今属湖北）。镇守江陵的征西将军桓豁，邀道安移住江陵，而西镇襄阳的朱序又请道安回住襄阳。道安居襄阳15年，先住白马寺，因寺狭窄，难以容众，在显贵们的赞助下，另立檀溪寺，内建塔5层，塑有丈六铜佛像。前秦苻坚闻其名，也遣使送外国金像、金坐像、结珠弥勒像、金缕绣像、织成像等。其间有名士习凿齿致书通好，高平郗超也遣使致书问候。道安在此每岁常讲《放光般若经》。晋孝武帝太元四年（379），苻丕攻陷襄阳，道安被送至长安。传苻坚对仆射权翼说：“朕以十万之师取襄阳，唯得一人半。”一人指道安，半人指习凿齿。道安博涉群书，善为文章，长安子弟皆依附致誉。苻坚又敕学士内有疑难，皆向道安请教。道安在长安组织译经，著《实相论》，已佚，今《出三藏记集》卷十二仅存目录；著《综理众经目录》，亦佚，日本常盘大定曾作过《综理众经目录》的恢复目录。晋孝武帝太元十年二月八日，道安无疾而卒，时年74岁。葬城内五级寺中。

道安对中国佛教的贡献很大：其一，致力研究《般若经》，所创本无宗学说，是东晋般若学“六家七宗”中影响最大的派别之一，推动了佛教中国化的进程。其二，考校译本，注释翻译经典，首创“五失本，三不易”和序分、正宗分、流通分的“三分”科判法。其所编《综理众经目录》是中国佛教史上第一部佛典目录。其三，管理僧团，制定规范的僧团仪轨：一曰行香定座上经上讲之法，二曰常日六时行道饮食唱时法，三曰布萨差使悔过等法，是中国佛教史上寺院规则的创始人。统一释姓，规定僧尼姓氏同为释姓，皆是释迦子孙，为汉地僧尼姓氏的统一规制，至今一直遵循。

（谭洁）

Zhidun

支遁 Zhidun（约314～366） 中国东晋僧人。字道林，世称支公，也称林公，别称支硎。俗姓关，陈留（今河南开封）人，或说河东林虑（今河南林州）人。生于佛教家庭，幼年流寓江南。在京城建康（今江苏南京）与名士太原王蒙、陈郡殷融等有往来，备受赏识。隐居余杭山，研究《道行般若经》等经典，于咸康元年（335）译《方等经》、《法华经》。25岁出家。魏晋时期玄学盛行，佛教僧侣也加入清谈之列。支遁精通佛理，晓达老庄之学，与谢安、王恰、刘恢、殷浩、许询、郗超、孙绰、桓彦表、王敬仁、何次道、王文度、谢长遐、袁彦伯等名士，结为方外之游。尝在白马寺，与刘系之等谈《庄子·逍遥游》，独抒新见，群儒叹服。还吴，立支山寺，晚欲入剡。经会稽遇王羲之，应王之邀呈《逍遥游》篇，标揭新理，才藻惊绝，王披襟解带，流连不已。请住灵嘉寺，俄于剡县（今浙江嵊州）沃洲小岭立寺行道，僧众百余，从之受学。移石城山。又立栖光寺。宴坐山门，游心禅苑。晚年出山阴讲《维摩经》，支遁为法师，许询为都讲，往复问答，探究佛理。晋哀帝时应诏进京，居东安寺讲《道行般若经》，朝野悦服。3年后回剡而卒，时年53岁。郄超为之序传，袁宏为之铭赞，周昙宝为之作诔，孙绰《道贤论》将支遁比作向子期（即向秀，魏晋之际哲学家、文学家）。支遁著有《即色游玄论》、《释即色本无义》、《辩著论》、《道行指归》、《圣不辩知论》、《辩三乘论》、《释蒙论》、《本业略例》、《本起四禅序并注》、《般若台众僧集议节度序》等，均佚。今《出三藏记集》卷八存其《大小品对比要抄序》、《本业经注序》。他善草隶，爱蓄养骏马，有文集传世，今《广弘明集》收录其古诗近20首。其文集《隋书·经籍志》著录8卷，加注说“梁十三卷”，《唐书·艺文志》记为10卷，至清代的《读书敏求记》和《述古堂书目》均记为2卷，可知此书缺佚已久。今存清光绪年邵武徐氏刊本《支遁集》2卷，附补遗1卷。



《支遁集》书影

支遁是魏晋时期中国佛教的代表人物。其所立“即色宗”，与道安、道潜的“本无宗”，支愍度的“心无宗”，同为东晋般若学“六家七宗”中影响最大的派别。他于般若独有深究，代表作《即色游玄论》已佚，只言片语存于慧达《肇论疏》，云“吾以为即色是空，非色灭空，此斯言至矣。何者，夫色之性，色虽色而空。如知不自知，虽知恒寂也”；或见于《中论疏记》引《山门玄义》，云“夫色之性，色不自色。不自，虽色而空。知不自知，虽知而寂”；或见于《世说新语·文学篇》注引《支遁集·妙观章》，云“夫色之性也，不自有色。色不自有，虽色而空。故曰色即为空，色复异空”。其研习十地，主张到第七地生起顿悟，七地以上尚须进修，是东晋时期“小顿悟”六家之一。他重视传播禅思想，赋予禅以中国化的阐释。还曾在石城和沃洲两处立戒坛。在印度佛教的基础上，支遁融汇中土传统文化来阐释佛经，其理趣符老庄，风神类谈客，使佛理更易于为中国信众所理解和接受。郗超评支遁“实数百年来绍明大法，令真理不绝，一人而已”。支遁对佛教文化的最大贡献在于使佛教中国化、本土化。

（谭洁）

Fahe

法和 Fahe（约319～约397） 中国东晋高僧、佛学家。冀州（今属河北）人，一说荥阳（今属河南）人。少与**道安**同师受学。凝静有操行，以恭让知名，善标明论纲，解悟疑滞。4世纪中叶，中国北方爆发后赵石氏之乱，法和随道安南下避乱。365年行至新野（今属河南），道安分张徒众，法和率部分徒众入蜀弘法，四川东部和陕西南部有许多人慕名前来从学。东晋孝武帝


增壹阿含經卷第四十九

大愛道般涅槃品第五十二

聞如是一時佛在毗舍離普會講堂所與大比丘衆五百人俱

《增一阿含经》书影

（372～396年在位）太元四年（379），法和得知前秦将领苻丕攻陷襄阳（今属湖北），道安被掳至长安，得前秦主苻坚（357～384年在位）礼遇。法和遂自蜀入关，住洛阳阳平寺。据《高僧传》卷五记载，太元五至六年，法和参加金舆谷（在今山东历城柳埠镇附近）之会，与道安共登山岭。在山顶极目远眺，悲叹道："此山高耸，游望者多，一从此化，竟测何之。"道安则回应："法师持心有在，何惧后生？若慧心不萌，斯可悲矣。"其后，法和辅佐道安在长安校订翻译的佛经，"诠定音字，详覈文旨"。法和参与校订的佛经有罽宾沙门**僧伽提婆**所译《阿毗昙八犍度论》30卷或20卷、《阿毗昙心论》16卷或13卷、《毗婆沙毗昙》14卷，罽宾沙门僧伽跋澄所译《尊婆须蜜菩萨所集论》（又名《婆须蜜经》）10卷或12卷或14卷、《鞞婆沙论》（又名《鞞婆沙阿毗昙》、《广说》）14卷或15卷或19卷、《僧伽罗刹所集经》（又名《僧伽罗刹集》）3卷或5卷，以及兜佉勒国沙门**昙摩难提**所译《增一阿含经》41卷或33卷或50卷、《中阿含经》59卷等。太元十年（385）道安殁后，法和东下洛阳，又与僧伽提婆一起对昔日所出的部分新经重新翻译并对其中错误之处进行了修正。及姚兴（后秦文桓帝394～416年在位）在关中弘法，法和复入关。鸠摩罗什曾作颂赠之，其中之一云："心山育明德，流熏万由延。哀鸾孤桐上，清音彻九天。"后晋王姚绪（约395年被封晋王）请法和居蒲坂（今山西永济）。一次集僧斋讲时，法和对弟子说："俗网烦恼，苦累非一，无常甚乐。"他整理好衣服，绕塔礼拜，后回到居所。

法和对中国佛教的贡献有两点：一是他入蜀弘法，改变了蜀中少闻佛法的状况，对蜀土佛教兴盛有开拓之功；二是他到洛阳与僧伽提婆一起，重译了新出的部分佛经，"自是之后，此诸经律渐皆译正"。

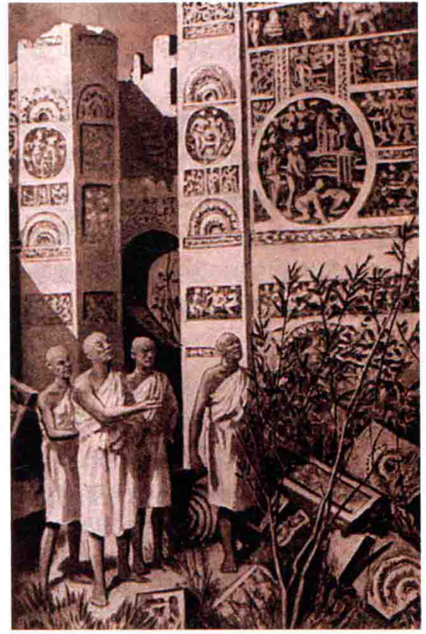
（黄夏年）

Faxian

法显 Faxian（337～422） 中国东晋高僧、旅行家、译经家。在中印文化交流方面起过重要作用。



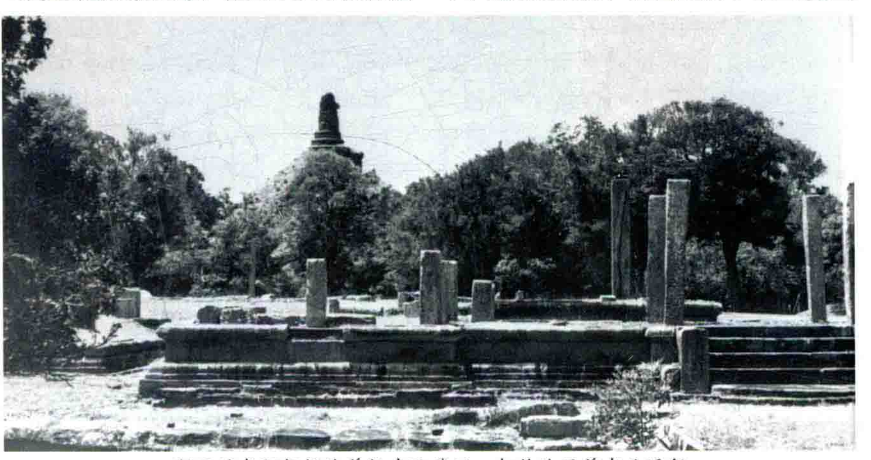
生平 法显俗姓龚，平阳武阳（今山西临汾西南）人。关于法显的生卒年、籍贯、出生地等有多种说法，今从一说。据《高僧传》卷三、《出三藏记集》卷十五及法显自撰《佛国记》等，他出生前已有3个哥哥都在七八岁时夭折。父母为让他健康长寿，在其3岁时便将他



《法显在阿育王王宫废墟》 插图

剃度为沙弥，数年后又因病将他送进寺院居住。10岁时，其父去世，叔父让他还俗，被他拒绝。20岁受具足戒。

法显学习刻苦认真，常慨叹律藏残缺，誓志去天竺寻求戒律梵本。遂于东晋安帝隆安三年（399）与同学慧景、道整、慧应、慧嵬结伴从长安出发，前往天竺求法。经河西走廊至张掖，又遇智严、慧简、僧绍、宝云、僧景5人，遂10人共进至敦煌，然后分两批穿越流沙（即白龙堆大沙漠）。虽然有敦煌太守李浩提供给养，但大漠中上无飞鸟，下无走兽，热风时袭，险象环生，法显等人四顾茫茫，不知走在何处，全靠太阳辨别方向，以一堆堆白骨为路标，只能置生死于不顾，不断前进。这样走了17天，终于走出沙漠，来到鄯善（今中国新疆若羌），再西北行，至乌夷国



斯里兰卡阿努拉达普拉寺院遗址 相传法显曾在此逗留

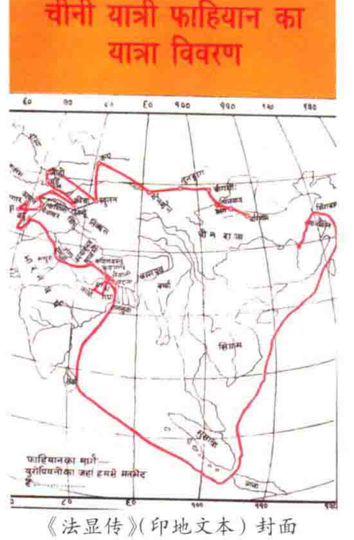
（今新疆焉耆）。此时，法显等两批僧人会合，加上慧达，共11人。但乌夷国人待客甚薄，11人中有人得不到供养和资助，于是智严、慧简、慧嵬3人返向高昌（今中国新疆吐鲁番）寻求路途资助。法显等人继续向西南方前进。旅途中没有人烟，一路艰辛跋涉，来到于阗（今新疆和田）。于阗王将法显等安顿于寺院中供养。慧景、道整、慧达3人先出发去竭叉国（今新疆喀什），法显等人则留下观看当地寺院的“行像”活动。此后，僧绍一人随胡沙门去罽宾，后不知所终。而法显等前往竭叉国与慧景等会合。翻过葱岭（今帕米尔高原），渡过河流，他们到达北天竺乌苌。由此再至犍陀卫（即犍陀罗）、呾叉始罗、弗楼沙。此时，慧应病故，法显与慧景、道整欲前往中天竺求取戒律，而慧达、宝云、僧景3人回国。南渡小雪山（今阿富汗的苏纳曼山）时，遇寒风暴起，慧景不幸染疾丧生，唯有法显与道整奋然前行，到达中天竺。

在中天竺，法显学习梵语，收集经律，并巡礼佛教故迹。在摩揭陀的巴连弗邑（今印度比哈尔邦的巴特那）阿育王塔南天王寺得到《摩诃僧祇律》。法显与道整在巴连弗邑住下，学习3年，道整后来决定留在那里。法显决心把取得的梵本带回国，便独自一人乘船南下。途中历尽艰险，到达师子国（今斯里兰卡），法显又停留了两年。师子国有中国没有的佛教典籍，法显在那里得到《弥沙塞律》、《长阿含经》、《杂阿含经》及《杂藏》等梵本。后搭乘商人的船只东渡。不料海上突遭风暴，船破漏水，失去方向，船上人慌乱不堪，把许多物品都丢下海。法显为保住所携带的佛经佛像，便坐念观世音菩萨。漂流13日，破船靠上一无名小岛，修复后，又经90日漂泊到耶婆提（今印度尼西亚爪哇）岛。法显带着多部梵本典籍在耶婆堤搭乘去广州的商船再次出发。不料途中又遇风暴。当时连连阴天，船迷失航向，经过70多天仍未到广州。众人狐疑，便将船向西北方行驶，又过十多天才发



现陆地，打听得知，原来船只已经到达山东青州牢山（今山东青岛崂山）。

法显此行历经14年，于东晋义熙八年（412）七月十四日回到故国。第二年秋，法显抵达晋都京城建康（今江苏南京），住道场寺。在此与印度法师佛驮跋陀罗等译出《大般泥洹经》6卷、《方等泥洹经》2卷（今阙）、《摩诃僧祇律》40卷、《僧祇比丘戒本》1卷（今阙）、《杂阿毗昙心》13卷（今阙）、《杂藏经》1卷，定出经、律、论6部共63卷。后至荆州，卒于辛寺，享年86岁。



《法显传》（印地文本）封面

贡献　法显的贡献主要有三：一是他携带佛教五部律中的3部（《摩诃僧祇律》、《萨婆多律》、《弥沙塞律》）回国，并参与译经工作，对于戒律在中国流传发挥了重要作用。二是法显的求法事迹极大地鼓励了后来的僧人，如唐代玄奘、义净等都在他的影响下赴印度求法。义净称赞法显说："观夫自古神州之地，轻生殉法之宾，（法）显法师则创辟荒途，（玄）奘法师乃中开正路。"故法显是开启西行求法运动第一人，在中印文化交流史上具有重大意义。三是法显游履诸国，写下游记《佛国记》（又名《法显传》、《释法显行传》、《昔道人法显从长安行西至天竺传》、《历游天竺记传》等）一卷。该书记录法显个人的所见所闻，记载了中亚、印度、南洋30余国的地理、交通、宗教、文化、物产、风俗乃至社会、经济等情况，是今日研究古代中亚、南亚历史、地理、风俗和佛教等的宝贵资料。法显去印度的行程，记载了由中国长安经西域至印度的陆上路线，他的回程则是从印度泛海至中国的海路航线。这是这一线路最早的详细记录，这一记录在中国和南亚交通史和航海史上具有重要意义。

（谭洁）

Huirui

慧睿　Huirui（355～439）　中国东晋、南朝刘宋僧人。精通佛典，游方曾到南天竺界。

慧睿为冀州（今属河北）人，少年出家，严守戒律，从不苟且，常以游方学经为务。某次游至四川西界，为当地人所拘，使其牧羊。后一信奉佛教的商客见他容貌不凡，疑为沙门，问他经义，果然无不精晓，遂将他赎出，使他继续修道。他一心向佛，笃学如旧，并四方云游，曾经通过四川西界而达南天竺。早年师事名僧道安，后又游憩庐山，并同道生、慧严、慧观等入长安，从鸠摩罗什受学。随后又往建业（今江苏南京），住乌衣寺讲经说法，由于深通佛理，讲说透彻，一时名声大震。南朝彭城王刘义康请以为师，再三恳求，方才答应。义康想请他到王府，以便受戒。他表示向来的规矩都是来学，而不是往教，拒不前往。义康惭愧，只好入寺虔诚礼师受戒。慧睿通晓方俗、音义、训诂以及不同地方语言。笃好佛理的谢灵运常来咨询佛经中字词音义等，后来条列梵汉，写出了《十四音训叙》。它是一部解释佛教典籍中难读难解字音、字义的专用书，对当时佛典汉译起了很大作用，可惜佚失。慧睿于宋文帝元嘉十六年（439）去世，终年85岁。

（葛维钧）

Baoyun

宝云　Baoyun（372～449）　中国东晋、南北朝时期僧人、译经家。氏族不详，传是中国凉州（今甘肃武威）人。年少出家，精勤好学，有志广寻经要。于东晋隆安元年（397）西行求法。履流沙，登雪岭，不畏艰危，途中与法显、智严等相遇，最后到达于阗（今新疆和田）、天竺诸国。遍礼佛陀遗迹，努力学习梵文。对天竺诸国音字训诂，悉皆备解。回国后，至长安，师从佛驮跋陀罗，修习禅法。不久，佛驮跋陀罗遭当地僧侣排挤，应庐山慧远（334～416）之邀，前往庐山。宝云也离开其师，东至南京，住道场寺。宝云性好幽居，搬至六合山寺。此处荒凉，山民多行盗窃，宝云为之说法，引之从善，大多山民改邪归正，信奉佛教。南北朝宋文帝元嘉年间（424～453）中期，道场寺沙门慧观即将圆寂，请宝云回寺总理寺务，宝云不得不重返道场寺。但在道场寺仅住了一年多，他再返六合山寺。元嘉二十六年，宝云终于山寺，时年78岁。

宝云精通梵文，"江左译梵，莫踰于云"。刘宋境内贤达高僧聚集，如佛驮跋陀罗、僧伽跋摩（齐言僧铠）等。他们受王公贵族之请，从事译经工作，口宣梵文，宝云负责译成汉文。宝云翻译了《付法藏经》6卷、《佛本行经》7卷、《新无量寿经》2卷、《净度三昧经》2卷，共4部，15卷。他还与智严一起，翻译出《普曜经》6卷、《四天王经》1卷、《广博严净经》4卷，共3部，11卷。宝云因西行求法，校译佛经，为后世垂范。

（谭洁）

Zhimeng

智猛　Zhimeng（？～453）　中国南北朝时期僧人。雍州京兆新丰（治今陕西西安临潼区东北）人。幼年出家，专心修业，讽诵之声不辍，夜以继日修行。听闻外国沙门说天竺有释迦牟尼遗迹，以及《方等经》诸经，遂立志远游。于后秦弘始六年（403）邀约同道沙门15人从长安出发，西出阳关，入流沙，历鄯善、龟兹（今中国新疆库车一带）、于阗（今新疆和田）诸国，备察诸国风俗。始登葱岭（今帕米尔高原），9人畏难退还，一人圆寂途中。智猛仅与4人共翻雪山，渡过辛头河（即印度河），终到罽宾。在奇沙国（今巴基斯坦塔克西拉），智猛见到佛文石唾壶和佛钵。在迦毗罗卫，智猛礼拜佛发、佛牙及肉髻骨等佛教圣物，并参拜了佛教遗址。最后到达阿育王旧都华氏城，访大智婆罗门罗阅，得《大泥洹》梵本1部，又访得《僧祇律》1部和其他梵本。南朝宋元嘉元年（424），智猛决定回国，同道3人命殒，最后只剩他和昙纂回到凉州（今甘肃武威）。在凉州，智猛译出《大般泥洹经》20卷。元嘉十四年智猛入

蜀，撰《游行外国传》1卷（今佚），历述游历过程与所见所闻。元嘉末年，卒于成都。

（谭洁）

Kang Falang

康法朗 Kang Falang（约活动于4世纪）中国去印度取经僧人。生卒年不详。中山（今河南省内，或作河北定州）人。自幼出家，持戒精严。与竺法雅等以“格义”之法，即结合中国经典讲解佛经，教导门徒。又与道安、法汰讲谈诸经，皆妙尽其要。立誓前往印度瞻仰佛迹、探觅遗经，邀集同学4人，自甘肃张掖出发，西过流沙，行走3日，荒无人烟。忽见一古寺，里面杂草丛生，有败屋二间。每屋各有一人，一个诵经，一个患痢。病者屎尿纵横，满屋臭秽。两人虽比房而居，然各行其是，不相照料。法朗悲愍之心大发，对同伴说：“出家同道，以法为亲。如果不知道也则罢了，遇到了岂可视而不见呢？”于是延留数日，悉心浣洗呵护。至第七日，见房中皆是香花，知遇神人。诵经和尚说法朗等人诚契，皆当入道，劝他们勿须远游诸国，唯当自力行道，勿令失时；并预言法朗游诸国，将在震旦国（即中国）成为大法师。同伴4人不复西行，唯法朗独自西行，遍游诸国，研寻诸经。复返中山开座传法，阐扬法相之学，门人数百。后不知所终。孙绰为康法朗写有赞文，曰：“人亦有言，瑜瑕弗藏。朗公冏冏，能韬其光。敬终慎始，研微辩章。何以取证，冰坚履霜。”

康法朗是中国“格义”佛教的推广者之一。此法颇风行一时，而道安以此法与佛理真义有违，禁其徒众引用，后遂衰止。康法朗西行求法，回国后讲授法相学，这比唐代玄奘宣传法相唯识理论要早，促进了法相学在中国的传播与交流。

（谭洁）

Huisheng

惠生 Huisheng（约活动于四五世纪）中国去印度取经僧人。

北魏神龟元年（518）十一月冬，崇立寺比丘惠生与敦煌人宋云受敕前往西域，求取佛经。两人从京城洛阳出发西行，先至赤岭（今青海境内的日月山，青海西宁西），渡流沙至吐谷浑国，一路上风雪交加，飞沙走砾，举步维艰。经鄯善城（今新疆鄯善）至左末城（今新疆且末），见佛菩萨像，人云是吕光（337～399）征伐西域时所塑。经左末城至捍么城（今新疆和田克里雅城以东），城南有一大寺，内居300余僧，有丈六金像一躯，仪容超绝。又见诸宫塔数千，悬幡万计，且各有年号。至于阗国（今新疆和田），见其国王著金冠，妇人骑马驰走，死者火葬，上起浮图。唯国王死后不烧，置之棺中，远葬于野，立庙祭祀。于阗国有覆盆浮图一躯，以及辟支佛靴。神龟二年七月，两人入朱驹波国（今新疆叶城），当地人山居，不杀生，食面麦，仅食自死肉。风俗语言同于于阗国，文字同于婆罗门（指印度）。八月初入汉时的盘陀国（今新疆塔什库尔干塔吉克自治县）界，登葱岭（今帕米尔高原），经钵猛城、毒龙池。九月入钵和国。十月初入嚈哒国，此乃强国，受40多国朝贡。十一月初入波斯国（今伊朗）。十一月中旬入赊弥国，从钵卢勒国（今克什米尔吉尔吉特一带）向乌苌国（见乌苌）出发，十二月初入乌苌国。惠生等在此停留两年。城北有陀罗寺，金像六千躯，僧房周匝遍布，国王常在此大会。惠生、宋云见此寺比丘戒行精苦，心生恭敬，特舍奴婢二人，以供洒扫。此城四周多有如来教迹，两人四处参访礼拜，有佛坐处及佛晒衣处，并见塔记；如来析骨处遗迹，石色肥腻若新；城西南善持山顶东南有太子石室、太子草庵处等。城东南山上有如来苦行投身饿虎之处遗址，两人拿出行资，在山顶造浮图一所，刻石隶书，铭记功德。其间，宋云病倒，



巴基斯坦斯瓦特河谷布特格拉陀罗寺佛像
考古学者认为惠生、宋云曾于公元520年左右到此

停留数月。正光元年（520）四月中旬入乾陀罗国界，此国正与罽宾交战，无心供养外来僧侣，两人过辛头大河（即印度河），至佛伏沙城（西域记作跋虏沙城），礼佛寺、如来以眼施人处、迦叶佛迹等。又至乾陀罗城礼拜号称西域“浮图第一”的雀离浮图，惠生供奉太后赏赐的百尺幡一口，并请良匠以铜摹写雀离浮图仪一躯及释迦四塔变；宋云亦以奴婢二人供奉雀离浮图，永充洒扫。两人还礼拜了尸毗王救鸽之处遗迹。正光二年（521）二月回到京城。两人在北印度3年，得佛经170部。惠生对沿途国家、地区的物产、政治、风俗、信仰等进行了具体记述，其所著《北魏僧惠生使西域记》，今收录于《大正藏》第51册，为中印古代交通史的重要资料，具有珍贵的史料价值。

（谭洁）

Fali

法力 Fali（约活动于四五世纪）中国去印度取经僧侣。生卒年不详。曾与宋云、惠生一起出使西域，访求佛经。与他相关的记录很少，《魏书》卷一百二十、《北史》卷九十七、《通志》卷一百九十六、《文献通考》卷三百三十八的记载均相同，云“初，熙平中，肃宗（指孝明帝元诩，515～528年在位）遣王伏子统宋云、沙门法力等使西域，访求佛经。时有沙门慧生（即惠生）者亦与俱行，正光中（523年前后）还”。从中可知，法力也是西行求法者之一。

（谭洁）

Sengmeng

僧猛 Sengmeng（约活动于5世纪）中国去印度求法僧人。生卒年不详。南朝宋永初元年（420）与昙无竭、昙朗等25人前往西方求经。一路历经艰难险阻，过雪山、乘索桥、度石壁，至平地已丧12人。余伴相携到达罽宾，游历天竺诸国，参礼天竺佛祖遗址和佛教圣物。除昙无竭最终回到扬州译经，僧猛等在天竺待20余年。僧猛在印度的具

体情况不详，但他的西行求法，成为中印佛教交流史上的佳话。

（谭洁）

Tanlang

昙朗 Tanlang（约活动于5世纪） 生卒年不详。中国去印度求法僧人。南朝宋永初元年（420），与昙无竭、僧猛等共25人前往西方求经。一路历经艰难险阻，过雪山，乘索桥，度石壁，至罽宾地已丧12人。余伴相携到达罽宾，游历天竺诸国，参礼天竺佛祖遗址和佛教圣物。除昙无竭最终回到扬州译经，昙朗等在天竺留居20余年，后不知所终。

（谭洁）

Zhiyan

智严 Zhiyan（约活动于5世纪） 中国南北朝刘宋僧人，译经家。

西凉州（今甘肃武威）人，弱冠出家，纳衣蔬食，以精勤修行闻名。有为有志，访求名师，广求经籍，遂西行求法。曾与法显相遇。智严到罽宾以后，入摩天陀罗精舍，师从佛驮先比丘，咨受禅法。跟随佛驮先修学3年，既得到器重，又造成当地僧侣对中国僧人的好印象。在佛驮先推荐下，智严结识佛驮跋陀罗，便邀请他一同回国，弘扬禅法。佛驮跋陀罗被智严的诚意打动，答应同行。历经艰苦跋涉，越过雪山、沙漠，终于抵达长安（一说走海路抵达山东威海一带）。不久，佛驮跋陀罗遭当地僧侣排挤，前往庐山。智严则暂住山东（泛指黄河下游地区）佛寺，坐禅诵经，努力修学。东晋义熙十三年（417），刘裕（363～422）西伐长安，大捷，班师回朝，途经山东，大臣王恢伴驾西征，也到山东。他在山中游览，进入智严所住佛寺，看到智严等三僧各坐绳床，禅思湛然，心无旁骛。王恢进门多时，他们仍不知觉，上前问话也不回答。王恢心生敬意，上启刘裕。刘裕延请3人回京，但3人不肯前去，再三恳请，才推选智严随行。智严一路受到王恢礼遇，到京城住在始兴寺，因性喜安静，王恢为他在东郊另建枳园寺。天文官何承天（370～447）制定新天文律历，与智严共商晷影偏正问题，智严把他在天竺看到的晷影情况告诉何承天，为制定新律提供帮助。

智严在西域曾求回梵文佛经，与沙门宝云于元嘉四年（427）在枳园寺合译出《普曜经》6卷、《四天王经》1卷、《广博严净经》（或云《广博严净不退转轮经》）4卷。还翻译《无尽意菩萨经》6卷、《生经》5卷、《菩萨璎珞本业经》2卷、《毗罗三昧经》2卷、《阿那含经》2卷、《善德婆罗门问提婆达多经》1卷、《一音显正法经》（或云《一音演正法经》）1卷、《调伏众生业经》1卷、《善德优婆塞经》1卷、《法华三昧经》1卷、《净度三昧经》1卷等经典。

兰陵（今山东临沂）人萧思话的夫人刘氏患病，自述常能见鬼，家人请智严说法，刘氏病愈，禀持五戒，全家人皈依佛教。智严在枳园寺清素寡欲，不受别请，凡有布施，旋即再施穷人，常化缘乞食，赢得僧侣和百姓尊敬。

智严未出家前曾受五戒，因曾经犯戒，所以出家为僧受具足戒后，常怀疑自己不能守戒而不得正果，惴惴不安。为此，他多年禅修后仍不能解开这个心结。于是，他走海路再次去印度，咨问各位贤人。恰好遇见罗汉比丘，帮助他进入禅定。禅定中，他在兜率宫见到弥勒，弥勒肯定智严守戒成功。智严听后大喜，步行到罽宾，无疾而化。他的遗体被送至圣墓安葬。弟子智羽、智远从西域回，讲述智严神异故事，国人听后以为智严已经得道成佛。

（谭洁）

Daorong

道荣 Daorong（约活动于6世纪） 中国北魏时期去印度求法僧人。

关于他的具体行迹，史料阙如。今《洛阳伽蓝记》卷五引用了道荣所著旅途见闻的《道荣传》。从中可知，他在那揭罗曷国（今阿富汗东北部）见到佛顶骨，“方圆四寸，黄白色，下有孔，受人手指，闪然似仰蜂窠”。见到丈七锡杖，此杖神奇之处在于轻重不定，重时百人不举，轻时两人胜之。城中有佛牙、佛发，并用宝函盛之，朝夕供养。犍陀罗城有号称西域“浮图第一”的雀离浮图，此浮图乃迦腻色迦国王所造。《道荣传》中描述了此浮图的建造缘起，以及其宏大精美的建筑结构，“塔内物事悉是金玉，千变万化难得而称。旭日始开则金盘晃朗，微风渐发则宝铎和鸣”。《道荣传》一书有助于了解古印度与佛教有关的人物、地理、风俗及传闻典故等。

（谭洁）

Xuanzang

玄奘 Xuanzang（600～664） 中国唐代僧人、大乘佛学理论家、译经家、旅行家、中印文化交流使者。



幼年出家 玄奘俗姓陈，名祎，洛州缑氏（今河南偃师缑氏镇）人。他自幼聪敏，喜欢读书。13岁受度为僧，法号玄奘。20岁时，于成都空慧寺受具足戒。受戒后，按佛教的规矩开始坐夏并学习律藏典籍，正式成为法师。他不仅熟悉佛教大小乘理论，也掌握了中国佛教南北各派的要旨。623年，玄奘离开成都，经荆州、苏州、扬州、相州（今河南安阳）、赵州（今河北赵县）等地，参访名师，请教疑难学习经典。他先后从慧休、道深、道岳、法常、僧辨、玄会等学《摄大乘论》、《杂阿毗昙心论》、《成实论》、《俱舍论》和《大般涅槃经》等经论，造诣日深。

发愿西行 当时的佛学界仍然有许多分歧，争论不休，为了搞清这些问题，玄奘决心效法东晋法显去西天取经。恰在此时，从印度来的明友法师告诉他，要进一步弄清佛学问题，一定要学习《瑜伽师地论》。印度的佛学巨匠戒贤法师，就在那烂陀寺当住持。于是，玄奘联合了一些僧人，一起向皇帝上表，争取朝廷支持他们西行求法。但未得应允。其他僧人纷纷知难而退，唯有玄奘不改初衷，一边学习梵语，一边等待时机。

西行求法 贞观三年（629，另有贞观元年、二年说）秋天，玄奘潜行西出长安，经秦州（今甘肃天水）、兰州，

抵达凉州（今甘肃武威）。当地官府严格执行朝廷禁令，勒令玄奘东归。玄奘在几位佛教信徒的帮助与掩护下，经瓜州西出玉门关。后进八百里沙碛。玄奘用了七天六宿才走出沙漠，后经过伊吾，到达高昌（今中国新疆吐鲁番）。玄奘受到高昌王麴文泰的礼遇。高昌王为玄奘特地剃度了4名沙弥作为侍奉随从，并供给行装、盘缠、马匹及脚夫。高昌王又为玄奘写了24封国书，照会高昌以西二十四国君主，为玄奘提供方便。在高昌王的帮助下，玄奘此后一段行程比较顺利。他带领人马通过焉耆、龟兹（今新疆库车一带）等地，后又翻越葱岭（今帕米尔高原）北段的凌山。走出雪山后，玄奘一行依次经过今吉尔吉斯斯坦、乌兹别克斯坦、塔吉克斯坦和阿富汗等地，最后进入五印度境内。

游学北印度　在今阿富汗一带，玄奘已经可以见到僧人、佛寺、佛像等圣迹。进入五印度以后，佛教的影响明显增加。玄奘首先在今巴基斯坦北部地区观礼佛迹。在那揭罗曷国（又名那迦罗阿国），玄奘看到阿育王所建的大塔，礼拜佛顶骨城的佛骨舍利。在犍陀罗，玄奘瞻仰了菩提树和迦腻色迦大塔以及周围的佛像，参观了佛寺废墟和佛教先哲们的遗迹。在呾叉始罗的情况也大抵如此。

玄奘到达克什米尔的时候，当地国王派人到边境迎接，国王自己则率领群臣在玄奘的下榻处迎候。国王还特地安排了20名佛经抄写员、5名仆人专门为玄奘等人服务，一切生活物品都由国王供给。当地有一位年近70岁的老法师，一天三段时间为玄奘讲解经文：上午讲《俱舍论》，下午讲《顺正理论》，晚上讲《因明论》和《声明论》。玄奘的谦逊好学和博闻强记让老法师备加赞扬。玄奘在克什米尔住学近两年后，又继续东行。

629年，玄奘等人进入北印度。玄奘曾去拜会一位号称活了700岁的很有学问的婆罗门，并向他学习有关典籍和知识。

玄奘一路东行旅途中，遇到佛教遗迹一定要前往观礼，遇到高僧大德一定要住下学习。他不仅学习佛教大小乘经典，还学习婆罗门教经典，知识日渐丰富。在此期间，玄奘的外语也有飞速进步，不仅能够读懂原文经书，听懂讲解，还能够为当地人讲经说法。

630年，玄奘走了3 000余里，从今巴基斯坦和印度的旁遮普地区来到恒河、亚穆纳河流域。他经行7个国家，曾在两处各停留4个月求师问学。631年秋，他来到北印度曲女城，在那里住学3个月后，渡过恒河来到印度历史名城阿逾陀，巡礼大乘佛教瑜伽行派大师无著和世亲的遗迹。此后，玄奘又在恒河两侧巡礼了若干处佛教圣地，如舍卫城、给孤独园、释迦牟尼的故国迦毗罗卫、佛的诞生地蓝毗尼、佛的涅槃地拘尸那迦、佛初转法轮处鹿野苑、吠舍离、华氏城、佛成道处金刚座和菩提树等。

那烂陀寺住学　631年玄奘进入那烂陀寺后，在20名僧人的指引和陪同下，以隆重的礼节拜见那烂陀寺住持戒贤法师。戒贤法师百岁有余，人们都尊称他为“正法藏”。玄奘顶礼拜见，然后说出自己想跟正法藏学习《瑜伽师地论》的心愿。戒贤答应亲自为玄奘授课。

玄奘在那烂陀寺的待遇优渥，并被安排住在上房，出入可以乘坐大象。

玄奘在那烂陀寺安顿下来以后，曾借短暂闲暇之际，到王舍城、竹林精舍、七叶窟、灵鹫山等处礼拜圣迹。

玄奘返回那烂陀寺，戒贤法师便为玄奘开讲《瑜伽师地论》，同听者数千人。《瑜伽师地论》100卷，戒贤讲了15个月才讲完。玄奘在那烂陀寺住学5年，反复研习此书3遍。5年中，除了《瑜伽师地论》，他还听了《顺正理论》、《显扬论》、《对法论》、《因明论》、《声明论》、《集量论》、《中论》、《百论》。其中，有些经典不止听讲一两遍，有些甚至是二三遍，此外，玄奘还学习了婆罗门教典籍，尤其是系统地学习了梵语语法学和音韵学，这为他回国翻译佛经打下坚实的基础。

游学南印度　636年春，玄奘告别戒贤法师，开始周游五印度。此次周游的重点是南印度。玄奘从那烂陀寺东行，来到恒河南岸今印度比哈尔邦蒙吉尔附近。在那里，住学一年，师从两位大德学习《大毗婆沙论》、《顺正理论》。翌年春，玄奘又沿恒河岸东行，穿过大森林，进入今孟加拉地区。周游孟加拉后，来到海滨港口耽摩栗底，本打算从这里乘船到斯里兰卡去，但因海路凶险，就折而南下，来到今奥里萨邦境内。参观过圣迹后，又西北行进入中印度的南憍萨罗国。在那里，他向一位善解因明的婆罗门请教《集量论》达一月有余。此后，南下至今安得拉邦地区，玄奘寻访到两位高僧，向他们学习佛教大众部经典。他们也向玄奘学习大乘理论。之后，玄奘和两位高僧结伴南游，来到今泰米尔纳德邦一带。在到达今金奈附近的建志补罗城时，曾想和两位高僧一起去斯里兰卡，但听说斯里兰卡的国王去世，又遭受饥荒，天下大乱，而且得知那里一些高僧的学问都不及戒贤法师，于是玄奘决定转而西行。

经过今卡纳塔克邦，玄奘向北到达今马哈拉施特拉邦。在今马哈拉施特拉中部地区，玄奘看到了一个石窟群，并在《大唐西域记》中予以记载。这就是佛教艺术宝库阿旃陀石窟。

玄奘继续北上，进入西北印度。经过今古吉拉特邦，又向西到达今巴基斯坦的信德省。遍访佛迹之后，开始沿印度河向东北方行进，经今巴基斯坦木尔坦地区，到旁遮普一带。

那烂陀寺说法　640年，玄奘回到那烂陀寺，向戒贤法师汇报有关情况。后又赶到那烂陀寺以西不太远的地方向一位精通声明和因明的大德学习，



行脚僧像
中国西藏古格托林寺杜康殿壁画

然后又到杖林山，向胜军论师学习了若干部经论。次年正月，玄奘与胜军一起去大菩提寺看佛舍利，礼拜菩提树。然后玄奘重返那烂陀寺。大约此时，有南印度乌荼国婆罗门出身的一位小乘大师，写出《破大乘论》700颂，呈送戒日王。

此后，戒贤法师命玄奘升坛开讲《摄大乘论》和《唯识决择论》。与此同时，那烂陀寺大德师子光在讲《中论》和《百论》时攻击《瑜伽师地论》。玄奘认为，先贤所言，角度不同，各有发挥，后人不能融会贯通，以讹传讹，才引来争执，并非佛法的欠缺。为此，他多次找师子光辩论。玄奘为进一步阐明观点，写出了《会宗论》3 000颂（已佚），受到戒贤和诸位大德的一致称赞。

此时，又有一名顺世外道的婆罗门找到那烂陀来要求辩论。他写了40条观点悬挂于寺门。玄奘请戒贤等法师及诸大德作证，开始与婆罗门辩论。先历数各种外道的愚蠢行为，加以讥讽，然后对其理论加以批驳。经过几个回合的辩论，婆罗门终于无言以对，起身认输，甘愿受罚。

曲女城法会　玄奘在那烂陀寺讲经说法已经半年有余，但戒日王召集辩论会的事仍无消息。此时，玄奘打算回国。那烂陀寺的高僧大德纷纷挽留，但戒贤法师支持玄奘回国传教。玄奘准备动身之际，迦摩缕波国童子王（音译鸠摩罗王）3次派遣使者到那烂陀寺请玄奘前去宣讲佛法。于是玄奘前往迦摩缕波，在迦摩缕波说法一月有余，戒日王便派遣使者邀请玄奘到曲女城参加辩论大会。童子王亲自陪同玄奘前往。

戒日王特地为玄奘举行为期18天的盛会，邀请来五印度18位国王、各国大小乘僧人3 000余人、婆罗门教和耆那教人士2 000余人、那烂陀寺僧人1 000余人。戒日王命玄奘为论主，宣讲观点主张，并将《制恶见论》1 600颂悬挂于会场门外。18天里，无人能提出诘难，无人敢与玄奘辩论。最后，戒日王宣布玄奘获胜。因此，大乘人称玄奘为“大乘天”，小乘人尊他为“解脱天”。辩论会后，玄奘提出回国请求，戒日王又坚请玄奘参加五年一度、历时75天的无遮大会。会后，玄奘谢绝了戒日王和童子王的挽留，决定动身回国。戒日王和童子王为玄奘准备了旅途所需的一切，包括数十名僧人和仆从、数头大象、数十匹马和驴。

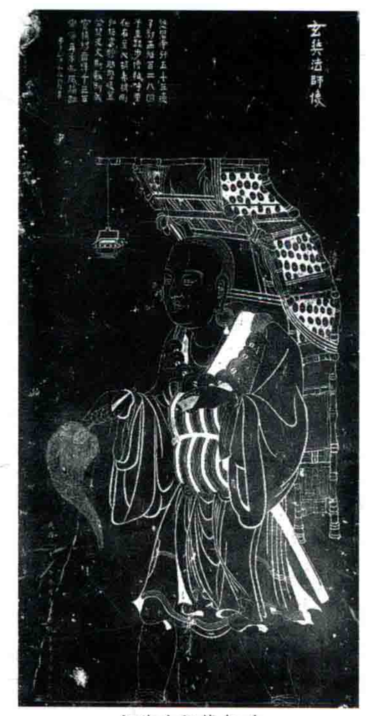
玄奘大体按着来时的路线返回。自今巴基斯坦北上，经阿富汗东北，后折向东，穿帕米尔高原南侧的瓦罕山谷，取道天山南路，经于阗、且末，回到长安。回国途中，他仍走走停停，一边礼拜圣迹，一边学习，一边说法。

载誉回长安　贞观十九年（645）正月二十五日，玄奘一行人马携佛经657部、各种佛像若干躯、佛舍利150粒和花果种子等载誉回抵长安。二月，玄奘去洛阳谒见唐太宗。二人见面长谈。唐太宗建议玄奘写书记叙西域见闻，玄奘允诺，表达了传法译经的愿望。唐太宗命宰相房玄龄安排玄奘于弘福寺译经事宜。

著书与译经　贞观二十年（646），根据皇帝的旨意，玄奘口述、弟子辩机记录整理的《大唐西域记》12卷撰成，上呈皇帝。

《大唐西域记》是玄奘亲见亲闻的旅行记录，有极高的史料价值。此书记载正确，故为近代学者在中亚、印度等地进行考古发掘的指导书。在书中，玄奘详细记叙了西域138个国家和地区的历史、地理、宗教、民俗、语言、文字等情况，为研究古代中亚和南亚的历史、社会和文化提供了极为丰富与宝贵的资料。这些资料在印度、尼泊尔、巴基斯坦近现代的佛教考古活动中，不论是在蓝毗尼、迦毗罗卫、鹿野苑、灵鹫山，还是在阿旃陀石窟、那烂陀寺、塔克西拉等地，玄奘的记载往往为发掘指明方向提供证据。反过来，许多考古资料又都证明了玄奘记载的真实性。无论是印度的还是西方的历史学家，都对玄奘的《大唐西域记》给予极高的评价，认为这部书对于重建印度乃至中亚中世纪的历史极为重要。

玄奘倾其后半生精力，译出佛经74部，1 335卷。不仅丰富了中国佛学经典的宝库，还为中国的翻译学作出了贡献。第一，他创办的译经场建立起一整套的译经场制度。例如，在翻译《瑜伽师地论》时，玄奘“敬执梵文，译为唐语”，然后有“笔受”、“证梵语”、“正



玄奘法师像拓片

字”、“证义”、“缀文”、“监阅”等，后来还增加了“润色”一项，可见其分工较前代更加细密。其中，笔受、证义、缀文、润色等项，都由多人充任。玄奘所创译场制度，成为有唐一代译经场的成式，也成为宋代初年译经场的典范。第二，他译经中运用了多种翻译技巧，这些技巧直至今日仍具借鉴意义。第三，他提出了重要的翻译理论。主张“既须求真，又须喻俗”。还制定了“五不翻”的原则，即在5种情况下采取音译的原则。第四，他译出经典的数量超过其他三大译师——鸠摩罗什、真谛和不空金刚译经卷数的总和，占唐代新译佛经总卷数的一半以上。第五，他是中国佛经翻译史上汉人独立译经而不借助印度及其他西域人力的第一人。第六，他在译汉为梵方面成就卓著。据《续高僧传》本传：“奘奉敕翻《老子》五千文为梵言，以遗西域。”“又以《起信》一论，文出马鸣。彼土诸僧，思承其本。奘乃译唐为梵，通布五天。”第七，他的敬业精神垂范后代。据《慈恩传》卷七，自永徽改元（650）后，玄奘“专务翻译，无弃寸阴。每日自立程课，若昼日有事不充，必兼夜以续之。……至三更暂眠，五更复起，诵读梵本，朱点次第，拟明日所翻”。

除佛经翻译，玄奘在佛学方面有巨

大贡献。在那烂陀期间，为弥合大乘空宗和大乘有宗（瑜伽行派）的矛盾，他曾写过《会宗论》3 000颂。为维护大乘佛教的尊严和批驳小乘佛教的攻击，他曾创作《制恶见论》1 600颂。

玄奘还广收门徒，继承印度大乘佛学瑜伽行派的传统，在中国开创了**法相宗**（慈恩宗），成为一代宗师。法相宗在唐代初期影响很大，拥有一批海内外有成就的弟子。虽然法相宗后来在中国没有流传下来，但流传到了朝鲜半岛和日本。

中印文化交流的象征　玄奘于唐高宗麟德元年（664）逝世，始葬白鹿原，后移兴教寺（在今西安市南郊）。玄奘是中国与印度文化交流史上的第一伟人。季羡林对他的功绩作了全面评价，称“他是唐代著名的高僧，佛教唯心主义理论家，不畏艰险的旅行者，卓越的翻译大师，舍生求法的典型，中印友好的化身”。至今在印度，玄奘的名字家喻户晓。在印度小学的历史课本里，用专门一节篇幅介绍玄奘访问印度的事迹。在比哈尔邦那烂陀寺遗址北面1千米处，有一座由中国政府和印度政府合作修建的玄奘纪念堂。

（薛克翘）

Yijing

义净　Yijing（635～713）　中国唐代高僧、译经家。在中印文化交流方面起过重要作用。



生平　齐州（今中国山东济南）人。俗姓张，字文明。7岁时出家，在齐州城外的土窟寺依止善遇和慧智法师。他努力学习佛教的理论，尤其是佛教的戒律，“于是五年之间，精求律典”。高宗显庆五年（660），他离开土窟寺，“杖锡东魏，颇沉心于《对法论》、《摄论》；负笈西京，学习《俱舍》、《唯识》”。

义净很早就萌发了去印度求法的念头，“十四得霑缁侣，十八拟向西天”。高宗咸亨元年（670），义净在长安认识了并州（今中国山西太原）僧人处一、莱州僧人弘祎，还有其他两三位僧人。大家都有去印度求法的愿望，便相约一起出发。义净先回齐州，看望土窟寺的师父。第二年，即咸亨二年年初，义净从齐州南下，经过扬州，在扬州坐夏三月，然后跟随龚州（今中国广西平南）使君冯孝铨前往广州。这时最初相约一起赴印的伙伴中，有的因改变主意，有的因生病，不打算继续前行。到达广州后，又受邀到冈州（今中国广东江门新会区），接受冯孝铨全家的资助。之后再回到广州，这时只有一位名叫善行的晋州（唐辖境相当于今中国山西临汾、霍州、汾西、洪洞、安泽等地）僧人愿意跟他同行。当年十一月，义净和善行一起，在广州搭上波斯商人的货船，开始了去印度的旅程。

义净描写船在海中航行的情景：“长截洪溟，似山之涛横海；斜通巨壑，如云之浪滔天。”艰危之状，可以想象。不过这次航行还算顺利，不到20天，便到达了室利佛逝国（今印度尼西亚苏门答腊）。室利佛逝那时是南海最重要的交通贸易中心之一，地方很繁华，佛教也颇流行。义净在这里停留了6个月，学习梵语，为到印度求法做进一步的准备。而同行的善行因病回国。室利佛逝的国王对义净十分友好，用船把他送到末罗瑜（在今印度尼西亚苏门答腊岛上）的国家，停留两月，然后再送往羯荼（今马来西亚吉打州）。高宗咸亨三年年底，义净继续乘坐“王舶”，即室利佛逝国王提供的大船北行，中途经过裸人国（今印度安达曼群岛一带），于咸亨四年（673）二月八日到达东印度的**耽摩栗底**。

义净在印度东部的耽摩栗底住了一年，继续学习梵语。咸亨五年五月，义净跟随一支几百人的商队，继续往西，前往中印度。

这个时候的印度列国割据，路上并不太平。就在离开耽摩栗底不久，义净因为生病掉队在后，途中遭遇强盗，行李被洗劫一空，还差点丢了性命。幸而逃离险境，追上同伴继续前行。咸亨五年六月，他到达目的地**摩揭陀国那烂陀寺**。

在那烂陀，义净最主要的活动之一便是朝拜佛教圣址。在印度的游踪，义净没有一个完整的记载，只是在《**大唐西域求法高僧传**》中有所提及。此外，在义净所译《根本说一切有部毗奈耶杂事》里有一段注释：“比于西方，亲见如来一代五十余年居止之处，有其八所：一本生处；二成道处；三转法轮处；四鹫峰山处；五广严城处；六从天下处；七祇树园处；八双树涅槃处。”本生处在劫比罗伐窣堵国。成道处在摩揭陀国的**菩提伽耶**。转法轮处在婆罗痆斯国**鹿野苑**。鹫峰山处就是耆阇崛山。广严城处就是吠舍离城。从天下处又称为三道宝阶，在劫比他国。祇树园处在室罗伐悉底国。双树涅槃处在拘尸那迦城边。这些都是古代印度最有名的佛教圣地，大部分在中印度境内。除了这些地方，义净究竟还到过什么地方，不是很清楚。唐中宗《大唐龙兴三藏圣教序》载，义净“所经三十余国，凡历二十余年”。义净自己也说“历三十之外国”。这大概包括他从海路赴印度所经过的一些地方。

除朝圣和游历，义净在印度更多的是学习佛教。在那烂陀的10年里，义净努力学习佛教的各种经典，收集各种梵本佛经。**玄奘**当年的老师**戒贤**法师这时已经去世，但在那烂陀寺有学问的僧人还有不少。义净在那烂陀寺的老师有宝师子大德。宝师子擅长教授《瑜伽师地论》，这显然是继承了戒贤的传统。

义净在那烂陀的时间很长，他因此有机会仔细观察那烂陀寺的戒律、僧人们的日常生活，甚至包括寺院建筑中某些很细小的特点。这为他后来撰写《**南海寄归内法传**》提供了最具体的材料。所以他在《南海寄归内法传》里多次提到那烂陀，把它作为所有佛教寺院的典范。他还为那烂陀寺画了一张图，附在他后来撰写的《大唐西域求法高僧传》中，但这张图很早就佚失了。

那时，在那烂陀寺学习的中国求法僧不止义净一人。义净在这里遇见许多中国僧人。《大唐西域求法高僧传》中提到有姓名的僧人有玄照、慧轮、道琳、智弘、无行等。有的中国僧人虽然义净没有见到，但可以从其他求法僧那里了

解到相关信息。义净后来把他们求法的事迹专门写成一部书，这就是《大唐西域求法高僧传》。

在那烂陀的10年里，义净不仅学习，还翻译佛经。他译出了《根本说一切有部毗奈耶颂》和《一百五十赞佛颂》。但这只是初稿，回国后又加以删正。这个时候义净已经有了翻译佛经的初步计划。

垂拱元年（685），义净在印度学习了10多年之后，决定回国。他随身携带梵本三藏五十余万颂，离开了那烂陀寺东行，路上又遇到劫贼，不过终于平安到达东印度的耽摩栗底国。与去印度时完全一样，他仍由海路乘船东归。垂拱二年春初，义净再次到达羯荼国，在羯荼国停留至冬天。垂拱三年年初，他乘船继续南下，一个月后再次到达末罗瑜，然后到达室利佛逝。

义净第二次在室利佛逝停留的时间较长，前后有6年多。其间永昌元年（689）七月，他在“佛逝江口升舶，附书凭信广州，见求墨纸抄写佛经，并雇手值”，“于时商人风便，举帆高张，遂被载来，求住无路”，因此意外地回到广州，在广州停留至十一月一日，再次坐船回到室利佛逝，这前后有五六个月。除此之外，他一直住在室利佛逝。在室利佛逝，义净开始翻译佛经，同时撰写《大唐西域求法高僧传》和《南海寄归内法传》。天授二年（691）五月，两部书完成，义净遣人带着他写给朝廷、请求朝廷在西方造寺的表文，并附上新写成的两部书及新翻译的10卷佛经，送往长安。《南海寄归内法传》的书名中的“南海寄归”四字，就是因此而来。

长寿二年（693），义净终于从室利佛逝回到广州。在广州停留了一年多，然后在证圣元年（695）年初离开广州北行。五月仲夏抵达洛阳。洛阳当时又称“东都”，皇帝武则天多数时间住在这里。义净到达洛阳之前，是否和玄奘当年一样，先接到皇帝的诏书，史无明文，但从他到达洛阳时受到的盛大欢迎看，皇帝先有准备，他也应该是先接到诏书，而后再出发的。

义净到达洛阳那天，欢迎的规格之高，超过当年玄奘的待遇。武则天亲自出城迎接。《开元录》卷九记载了当时的情形：“以天后证圣之元乙未仲夏，还至河洛，将梵本经律论近四百部，合五十万颂；金刚座真容一铺，舍利三百粒。天后敬法重人，亲迎于上东门外。洛阳缁侣，备设幢旛，兼陈鼓乐，在前导引。敕于佛授记寺安置。所将梵本，并令翻译。”

译经和著作　义净回到中国，马上开始翻译佛经的工作。他先是参加于阗国（今中国新疆和田）僧人实叉难陀主持的译场，翻译《华严经》。圣历二年（699），《华严经》全部译完。从久视元年（700）起，义净开始组织自己的译场。他住在洛阳大福先寺。五月五日，他译出《入定不定印经》。武则天为此专门写了《大周新翻圣教序》，文中将义净称作“缁俗之纲维，绀坊之龙象”。

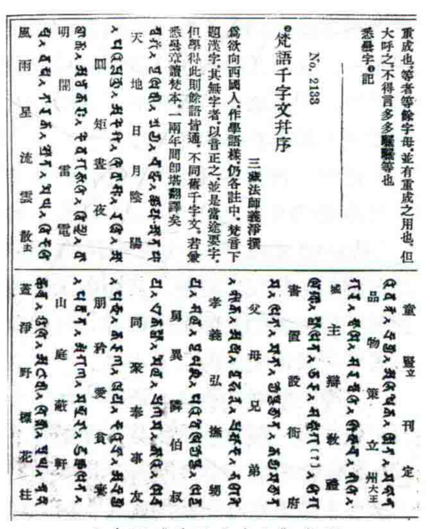
根据《开元释教录》卷九的记载，从久视元年到长安三年（703），义净先是在洛阳大福先寺，后来在长安西明寺，共译出佛经20部115卷。平均每年译出约30卷。

皇帝武则天对义净十分重视。根据经录中记载的各个时间的细节可以推断，武则天在洛阳时，义净也住在洛阳，武则天回到长安，义净也回到长安。大多数时间义净都随皇帝而行。长安四年四月，义净受少林寺的邀请，为少林寺僧众重结戒坛。这是这个时候义净离开洛阳或长安唯一的记载。

神龙元年（705）唐中宗即位。二月，国号恢复为唐。唐中宗对义净也非常尊重，他为义净新译的佛经撰写了《大唐龙兴三藏圣教序》，又亲御洛城西门，“宣示群辟净所新翻，并令标引”。神龙二年十月，义净随中宗回到长安。中宗命令在大荐福寺内专门辟出一所翻经院，作为义净翻译工作的地方。

神龙三年六月，唐中宗召义净进宫。义净在皇宫中的大佛光殿译出《药师琉璃光七佛本愿功德经》2卷。

这时候的义净虽已高龄，但仍翻译不辍。神龙元年，译出佛经4部6卷。景龙四年（710），译出佛经20部88卷。唐睿宗景云二年（711），译出佛经12部21卷。加上他在长安所译佛经，这一时期共译56部229卷。但这只是《开元释教录》举出的数字，义净实际翻译的佛经，数量不止于此。现存的义净翻译的根本说一切有部的多种律中，至少就有7部50卷没有包括在内。上述50多部佛经，大部分都是义净66～77岁12年间翻译的。


重成也。等者等餘字母。並有重成之用也。但
大呼之。不得言多多嚩嚩等也
悉曇字。記

No. 2133

梵語千字文并序

三藏法師義淨撰

為欲向西國人。作學語樣。仍各註中。梵音下題漢字。其無字者。以音正之。並是當途要字。但學得此則餘語皆通。不同舊千字文。若兼悉曇章讀梵本。一兩年間即堪翻譯矣

天　地　日　月　陰　陽
回　矩　晝　夜
明　闇　雷　電
風　雨　星　流　雲　散

童　豎　刊　定
品　物　策　立
主　辯　教　體
書　題　設　衙　府
父　母　兄　弟
孝　義　弘　撫　甥
舅　異　隣　伯　叔
同　來　奉　事　友
朋　命　愛　貧　寒
山　庭　藏　軒
蓋　淨　野　群　花　柱

义净撰《梵语千字文》书影

义净亲自领导过的译经场至少有4个，规模都很大。译经场中有中国僧人，也有外国僧人，还有不少高官显宦。例如景龙四年他在长安大荐福寺领导的译经场，直接参加者就有40多人。译经场中的分工也非常仔细，并得到皇帝的支持。

除了译经，义净还教授学生。《开元释教录》卷九记载，他“译缀之暇，曲授学徒。凡所行事，皆尚其急。滤漉涤秽，特异常伦。学侣传行，遍于京洛”。说明他当时的学生不少。

义净一生最大的成就是赴印取经和回国译经。他翻译的佛经数量庞大，一共63部280卷。据《贞元新定释教目录》卷十三的记载，义净翻译的佛经主要有《金光明最胜王经》10卷、《能断金刚般若波罗蜜多经》1卷、《大孔雀咒王经》3卷、《成唯识宝生论》5卷、《根本说一切有部毗奈耶》50卷、《根本说一切有部苾刍尼毗奈耶》20卷、《根本说一切有部毗奈耶杂事》40卷、《根本说一切有部尼陀那目得迦》10卷或8卷、《根本说一切有部百一羯磨》10卷、《根本萨婆多部律摄》20卷或14卷、《根本说一切有部毗奈耶药事》20卷、《根本说一切有部毗奈耶破僧事》20卷（内欠2卷），等等。

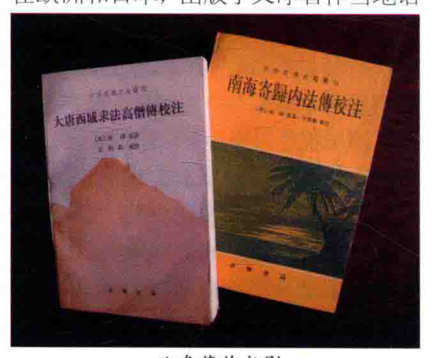
除翻译的佛经及两部重要著作《大

唐西域求法高僧传》和《南海寄归内法传》外，义净还撰写了3部与戒律有关的著作，即《别说罪要行法》、《受用三水要法》和《护命放生轨仪》。

还有一种在中国早已失传，但保留在日本的书《梵语千字文》，书名下题“三藏法师义净撰”。该书收录常用的梵语词汇，与汉文对照，仿照中国传统的《千字文》的文体编撰而成，是为中国人学习梵语使用的工具书。

义净的翻译和著作，还有经录中没有记载，但一般也被认为是义净翻译的《略名般若末后一颂赞述》，以及受邀少林寺重结戒坛时所撰写的《少林寺戒坛铭并序》等。

对中印文化交流的贡献　义净赴印最主要的目的是求取佛教的戒律。从《南海寄归内法传》可以清楚看到，义净对当时中国佛教，尤其是对佛教僧人中持律的状况很不满意。他在印度学习多年，特别注意佛教戒律方面的规定和佛教僧伽内部的制度。他把印度当时最为流行的根本说一切有部的律典几乎完整地带回中国，并翻译出来，就是希望用印度正统的典范，来纠正当时中国佛教的很多偏误。为此，他在还未回到中国时，就撰写了《南海寄归内法传》，目的是尽可能详细地向中国僧人介绍印度佛教寺院生活的各种戒律，回国后又翻译大量佛教律典，传授学生以持律为先。从后来的情况看，义净的努力没有产生很大的影响，但他翻译的各种佛经和撰写的著作，今天都成为了珍贵的文化遗产。尤其是他的《南海寄归内法传》和《大唐西域求法高僧传》两部书，是今天了解和研究中印文化交流史，以及印度、东南亚和中国佛教史的十分重要的资料。义净及其著作很早就受到国际学术界的重视，在欧洲和日本，出版了义净著作当地语言的译本，也有人对义净进行研究。今天研究印度历史和佛教的中外学者都知道义净，都要读义净的这两部书。



义净著作书影

（王邦维）

Fazang

法藏　Fazang（643～712）　中国唐代僧人，华严宗第三祖。又称贤首大师、国一法师、香象大师、康藏国师等。



据《宋高僧传》卷五、《佛祖历代通载》卷十二、《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》等，法藏俗姓康，祖籍康居（约在今中亚巴尔喀什湖和咸海之间），世代为该国丞相。其祖父举家迁至中土，皇朝赠与左侍中官位，后久居长安，随当时习俗，以康为姓。法藏少时即正派儒雅，聪慧异常。17岁入太白山求法，后闻华严宗二祖智俨在云华寺讲《华严经》，便去听讲，因所提问题深刻机敏而受到重视，成为智俨门徒，数年之内，深得其师妙旨。唐高宗总章元年（668），智俨去世，生前指明由尚未出家的法藏继承并光大其教法。高宗咸亨元年（670），荣国夫人去世，武后拟以度僧方式营树福田，并施舍自宅，建太原寺。法藏经智俨弟子道成、薄尘等京城耆硕大德荐举，得以剃度为僧，隶属该寺，时年28岁。后奉诏相继在太原寺和云华寺讲《华严经》，并受武后所赐，得贤首名号。此后除广事讲说和著述以外，亦常参与译事。他曾奉诏与道成、薄尘等参与中印度沙门**地婆诃罗**的翻译工作，译出《大乘显识经》2卷、《大乘密严经》3卷、《大乘广五蕴论》1卷、《大方广佛华严经入法界品》1卷等。在**义净**翻译10卷《金光明最胜王经》等，南印度沙门**菩提流志**翻译120卷《大宝积经》，北于阗（今中国新疆和田）僧人**实叉难陀**翻译80卷《大方广佛华严经》时，他皆奉诏充任笔受、证义。前述《大方广佛华严经入法界品》乃是地婆诃罗应他要求所译，后补入实叉难陀新译，使《大方广佛华严经》成为完本，流传至今。

法藏曾为武后讲《华严经》，用浅显的比喻使其豁然悟解。又为《楞伽经》、《大乘密严经》、《梵网经》、《大乘起信论》等撰写义疏。法藏一生宣讲《华严经》30余遍，将智俨所建立的判教理论加以详尽发挥，使其更为周备，而华严哲学则在他所提出的佛教思想体系分类，即所谓五教十宗中，居于最高地位。故法藏虽称华严宗三祖，而后世视之为其实际创立者。唐玄宗先天元年（712）十一月，法藏于长安大荐福寺去世，世寿70岁。同月葬于神和原华严寺南。秘书少监阎朝隐为作碑文，略述其一生行化事迹，即现存《大唐大荐福寺故大德康藏法师之碑》。

（葛维钧）

Huiri

慧日　Huiri（680～748）　中国唐代净土宗高僧。

山东东莱人，俗姓辛，唐中宗时出家，20岁受具足戒后，遇到从印度巡礼归来的高僧**义净**，遂生欣羡之情，发誓远游西域。武周大足年间（701），乘船渡海，经昆仑（今南海中的昆仑岛）、佛誓（即室利佛逝，今苏门答腊）、师子洲（今斯里兰卡）等，3年始达印度。后遍礼圣迹，寻求梵典，历时达13年。游学结束，取北道，经大雪山，过70余国，又历数载，始于唐玄宗开元七年（719）回到长安。多年独影孤征，使他深谙人间疾苦，愿求离苦之道，而遍问天竺三藏学者，皆说净土最好。据称，他在路过**犍陀罗**时，曾在其东北大山中绝食7日，见到观世音菩萨现身，鼓励他自利利他，广传佛法，劝人念佛诵经，以往生西方净土极乐世界。回国后，向玄宗皇帝呈献佛像与梵典，受到礼遇，得赐“慈愍三藏”称号。天宝七载（748），慧日于洛阳罔极寺入寂，终年69岁。慧日著作行世的有《略诸经论念佛法门往生净土集》卷上等。所弘传的净土法门，与净土大师慧远和善导两家并列，称慈愍派。

（葛维钧）

Shenhui

神会 Shenhui（720～794） 中国唐代僧人，净众寺著名禅僧。据《宋高僧传》卷九等，神会俗姓石，原籍西域，至其祖父一代迁来中土，定居凤翔（今属陕西）。虽然生而聪慧，但性格内敛，大智不显于世。30岁时入蜀，师事净众寺无相法师（684～762）。由于利根善悟，能与法师彼此冥契，故受到无相印可，于日后接掌净众寺。他在该寺广事化导，四方禅徒竞相辐辏。时人形容他凝神闭目时如木石土块，妙语施教时像行云施雨。而信众则睹其貌而迁善，闻其言而革非。无论资质高低，他都能因材施教，使其幡然悟道。他于唐德宗贞元十年（794）十一月生病，不久趺坐去世，时年75岁。虔诚皈依的南康王韦皋得其禅要，以笃信崇仰之心为其撰文立碑。

（葛维钧）

Wukong

悟空 Wukong（731～？） 中国唐代僧人，译经家。曾奉敕出访印度，又名法界。在中印文化交流中起过重要的作用。

京兆云阳（今陕西泾阳）人，俗姓车，名奉朝，为后魏拓跋氏的后裔。自幼聪明好学，喜阅古籍，且在邻里间有孝悌之名。成年后一心效力国家。唐天宝九载（750），**罽宾**遣其大首领萨波达干与法师**舍利越摩**访问长安。次年，朝廷派中使张韬光携国书率40余人使团西行报聘。车奉朝以左卫泾州四门府别将的官职受命随行。使团取道今新疆，于天宝十二载到达罽宾东都城**犍陀罗**，受到国王的礼遇。使命完成后，张韬光等返国，而悟空遘疾，无奈滞留当地，遂于病中发愿：若能痊愈，必当出家。后于唐肃宗至德二年（757）依愿投舍利越摩门下，落发为僧，法号达摩驮都（意为法界），时年27岁。两年后，在迦湿弥罗（见**罽宾**）受具足戒，以文殊矢涅地为亲教师，邬不羼提为轨范师，驮里魏地为教授，4年间学习根本说一切有部律仪及梵语，并巡礼诸佛寺。后又南游中天竺，亲礼佛祖诞生、成道、初转法轮、涅槃等处的八大灵塔和其他圣迹，居留**那烂陀寺**三载。至永泰元年（765），因久羁外国，思念君亲，欲返中土。舍利越摩经他再三请求后方才同意，并亲自授其梵本《佛说十地经》、《佛说回向轮经》、《佛说十力经》和佛牙舍利一颗，洒泪相别。法界初拟泛海而归，因虑沧波险阻，仍改北向陆路返国，途经吐火罗（今兴都库什山以北的阿富汗东北部地区）、疏勒（今中国新疆塔里木盆地西部一带）、于阗（今中国新疆和田）等多国，多所延留。到达龟兹（今中国新疆库车一带）时，居莲华寺，遇"语通四镇，梵汉兼明"的三藏法师**勿提提羼鱼**，请他将《佛说十力经》1卷翻出。再经乌耆国（今新疆焉耆），到北庭（治所在今新疆吉木萨尔北破城子）。在此应节度使杨袭古与龙兴寺沙门大震之邀，与于阗三藏**尸罗达摩**（意译戒法）合作，译出《佛说回向轮经》1卷和《佛说十地经》9卷。尸罗达摩读梵文并译语，大震笔受，沙门法超润文，善信证义，法界证梵文并译语。后所译诸经在贞元十五年（799）奉敕编入《贞元新定释教目录》。当时适逢四镇北庭宣慰使中使段明秀来北庭，法界遂于唐德宗贞元五年随他东行，次年返抵京师长安（有说贞元五年是到达时间），敕于跃龙门使院安置。所译佛典汉本随身带来，而梵文原本则留藏龙兴寺。段明秀将佛牙舍利及佛经进奉朝廷。不久，蒙敕住长安章敬寺，赐名悟空。后返云阳，祭双亲墓，其后不知所终。悟空于贞元六年口述《大唐贞元新译十地等经记》(又名《悟空入竺记》) 1卷，长安西明寺高僧圆照记录。该书记述了悟空本人的身世和到印度求法的经历，但于经行各国的情况，则未见详述。

（葛维钧）



印度比哈尔邦那烂陀寺遗址

Yixicuojie

益西措杰 yeshe tshogyal（732～？） 中国藏传佛教前弘期女密宗大师，中国藏传佛教宁玛派的祖师佛母，印度高僧莲花生的弟子。又名卡钦萨措杰，或卡卓（即空行母）益西措杰。



益西措杰画像

12岁时被吐蕃赞普（国王）赤松德赞召入宫中为妃。入宫后，益西措杰勤奋好学，从诸多贤智学习五明学。由于对佛教虔信，被赤松德赞任命为吐蕃佛教管理人。8世纪，**莲花生**大师进藏后，开设坛城。756年，益西措杰随赞普赤松德赞接受莲花生大师的灌顶，莲花生大师独具慧眼，看出益西措杰有智慧空行母之相，请求赞普能以她开启吐蕃密宗法门，赞普允诺。益西措杰遂被莲花生收摄为弟子，剃度出家，跟随莲花生大师修得律、经、论三藏以及九乘等所有显密教法。

然而，她随莲花生大师修习密法却遭到了吐蕃大臣们的极力反对，莲花生

被驱逐，益西措杰被流放洛扎。临行前，莲花生大师和益西措杰在雅玛隆一个形似老鸦的山崖项颈处伏藏三部佛经，后隐居雪堆德仲（今西藏墨竹工卡境内，传说中的空行母集聚圣地）修行。在这里，她从莲花生大师受得宝瓶内外等各种灌顶，以及空行母心髓、明王心髓、无上密法等重要密法，获得不共成就。特别是空行母心髓，是莲花生大师专门授予益西措杰的一种重要密法，千百年来传承相沿不断。

修法一年零七个月后，益西措杰按莲花生大师的旨意前往尼泊尔收摄名叫阿雅萨勒的17岁云游僧修持密法。据传在尼泊尔，她用往生法使一名刚刚战死的男青年死而复生，声誉大振。在尼泊尔，她从莲花生的亲传女弟子释迦德玛受得脐火炽降、中阴精要秘诀等重要密法。后携云游僧阿雅萨勒返藏，从莲花生大师受上师加被。

莲花生大师又将猛力甚深密法金刚橛授予益西措杰、拉龙贝吉森格等5位根本弟子。其中益西措杰后来成为金刚橛的主要传承人，并形成了金刚橛觉姆（佛母）传承派系，迄今相沿不断。

益西措杰通过自己的苦行修炼，掌握了莲花生授予的各种密法及诀窍，不仅成为莲花生密法的主要继承者和传播者，且以“神通广大，法力无边”著称于世，成为藏传佛教史上第一位获得成就的女密宗大师。

益西措杰与莲花生授受密法，相处11年。其间，她同莲花生的其他著名大弟子，用各种书写体将莲花生大师传授的各类修心法门1 000部，各类心髓法门10 000部，以及密续、经教、密诀等各种甚深教法，全部分类书写抄录，编纂成各种目录，伏藏（秘密珍藏）于25座大雪山、四加被胜地、十八大宗、莲花生大师的108个修行地，特别在多康地区，莲花生大师加被的八名号胜地、颅骨项鬘五勇之五胜地、奇妙事业之十二胜地、加被授记的三胜地等，全藏125个大胜地、1 070个小胜地，以及在尼泊尔等国，伏藏了千余部佛经，使莲花生大师的教法能够传播于吐蕃及邻邦异域。故此，藏传佛教宁玛派、噶举派将益西措杰供奉为伏藏大师。

益西措杰撰有许多论著。有目录的有《觉姆耳传一百诀窍》、《行境清净律藏》、《因量九引》、《耳传上下空行心髓》等19部显密论著，以及《益西措杰自传》、《莲花生大师传》等重要著作。因此，后人称她为“吐蕃女班智达”（即吐蕃女大学者）。她传授的这些教法，当时在吐蕃形成口耳传承和伏藏传承两大传承，并被她的亲近弟子德哇姆等所传承，至今相沿不断。尤其是《极密金刚橛》、《耳传上下空行心髓》等对后世产生了广泛的影响。

益西措杰不仅为佛教在吐蕃的传播和发展作出了重大贡献，而且为广大藏族女性开辟了一条习文识字、学法修法的道路，对提高藏族妇女的整体素质与文化修养，发挥了重要作用。为纪念益西措杰献身佛教事业，在她的出生地，雅鲁藏布江北岸今扎囊县扎达乡境内，建有措杰那木措拉康，专门供奉益西措杰。

（德吉卓玛）

Piruzhana

毗茹札那 Virocana（约活动于8世纪）吐蕃名僧，七觉士之一，25名密宗大成就者之一，108位大翻译家之首。本名甘迦唐达。



出生于吐蕃尼木。吐蕃国王赤松德赞接受莲花生的建议，将刚满8岁的甘迦唐达招到桑耶寺培养，并安排他在寂护和莲花生两位大师座前学习。3年后，他开始给两位大师与赤松德赞当翻译，特别是他能够翻译莲花生向赤松德赞讲授的密法，赢得3位大人的欢喜。

15岁时他就成为一名出色的翻译家。年岁稍长后，受比丘戒，成为吐蕃七觉士之一，起显宗法名智军。同时接受密宗灌顶，成为吐蕃25名成就者之一，起密宗法名毗茹札那，后来以密宗法名著称于藏传佛教界。

因毗茹札那聪明伶俐，又受到良好的教育，于是赤松德赞便派遣毗茹札那与另一位吐蕃青年去印度留学。当时的印度佛教，显宗日趋衰落，而密宗正日益兴隆。他在印度大菩提寺，师从密宗金刚乘大师，学习金刚乘等诸多密法。他聪明好学，很快就深谙密宗深奥义理。印度人认为他聪明且有语言天赋，对佛教虔诚，于是给起了一个有象征意义的名字毗茹札那，意为遍照护或大光明。这一名字与他的密宗法名不谋而合。

毗茹札那从印度学成返回吐蕃后，在桑耶寺从事佛经翻译和传授密法。他不但精通佛教显宗和律藏，而且谙熟佛教密宗。他翻译了很多密宗著作，主要有与他人合译的《普成王经》、《集密意经》、《幻变修部八教》等，独自翻译的《六十如理论简说》、《无边光明佛号赞》等。这些作品除了少数收入大藏经外，大部分收入宁玛派的密法总集中。

（尕藏加）

Li Chengmei

李成眉 Li Chengmei（约活动于8世纪后期～9世纪中期） 中国云南僧人。曾游学于印度，故个别资料误为“中天竺人”（清代圆鼎《滇释记》）。821～824年间到云南大理，南诏王劝丰祐尊之为国师。曾建大理荡山寺，继而重建崇圣寺。被尊为南诏禅派第二祖。

（薛克翘）

Renqinsangbu

仁钦桑布 lo chen rin chen bzang po（958～1055） 中国藏传佛教后弘期著名高僧、译经家。

出身贵族，相传其家族为玉日玉扎氏，系古格喀泽术亥地区六大家族之一。幼名仁钦旺久，由于鼻子酷似鹰勾，相貌独特，故有鹰面的别名。13岁时在堪布益西桑布座前剃度出家，曾3次去迦湿弥罗（见罽宾），先后依止班智达沙罗多迦罗婆罗摩、迦摩罗崛多等75位贤哲学习显密佛法。

古格拉德王时期，沙罗多迦罗婆罗摩、迦罗崛多、佛陀室利罕底等班智达



仁钦桑布塑像

受邀入藏，与仁钦桑布一起在托林寺翻译佛经，掀起了藏传佛教后弘期的译经高潮。

仁钦桑布翻译了许多佛教重要显密经论，包括佛教续部经典，开启了藏传佛教新密续的建构。据不完全统计，他共翻译17部经藏、33部论藏、108部密续（怛特罗），同时根据新的梵文版本修订了不少吐蕃时期翻译的藏文版佛经。此外，还翻译了许多重要的印度医药典籍，为推动藏医学发展起到了重要作用。

鉴于仁钦桑布对佛教的重要贡献，阿里古格王拉德册封他为首席供施对象，拜他为金刚上师，从布尚地区拨出一块地方作为他的宗教活动用地，并修建数座佛殿，作为对他在佛教事业上取得巨大成就的奖赏。同时，在阿里古格王的大力支持下，仁钦桑布在以古格为中心的阿里地区主持建造了许多佛塔、佛殿和寺院。

仁钦桑布晚年在密宗实践上取得进一步的成就。他85岁时，阿底峡到达阿里古格地区。起初，仁钦桑布不肯顶礼阿底峡，后来见阿底峡为殿堂的各尊神像撰写了颂词，遂生敬仰，开始礼拜阿底峡，听从他的教诫，专心修炼密法。仁钦桑布还在禅房的三个门上，都写上一幅誓言——心修观，终于现见集密和胜乐圣容，获得密宗悉地，圆满完成出家僧人的最高人生目标。在仁钦桑布等高僧大德的影响下，从克什米尔山区到恒河平原，到处都可以看到藏人来印度求学的足迹。

仁钦桑布将自己一生的精力投入到译经事业，将大量的重要佛经从梵文译为藏文。后人以仁钦桑布为界，将他之前的密宗典籍称为旧密续，从他开始翻译的密宗典籍称为新密续。

（尕藏加）

Xingqin

行勤 Xingqin（约活动于10世纪） 中国去印度求法僧人。生平不详。据《佛祖统记》卷四三、《宋史》卷四九〇，宋太祖乾德四年（966），以行勤为首的僧人157人应诏西行求法（一说上书请求西行，宋太祖许之），不知何时回国。另据《新续高僧传》卷一《天息灾传》，行勤归国后入译经院参与佛经翻译。

（薛克翘）

Cihuan

辞澣 Cihuan（约活动于10世纪） 中国去印度求法僧人。据《宋史》卷四九〇，辞澣为卫州（今河南辉县）僧人。为宋太祖乾德四年（966）奉诏去印度求法僧团（157人）之一员。于雍熙中（986年前后）归国，与胡僧密坦罗一起带回北印度王和金刚座寺、那烂陀寺的书信。据《佛祖统记》卷四五，宋仁宗赵祯于景祐二年（1035）制《天竺字源序》赐译经院，其中说道，当年去印度取经的中国僧人得以回国者，“自辞澣至栖祕百三十八人”，其余19人不知下落。

（薛克翘）

Guangyuan

光远 Guangyuan（约活动于10世纪） 中国去印度求法僧人。据《佛祖统记》卷四三、《宋史》卷四九〇，光远为成都僧人。为宋太祖乾德四年（966）奉诏去印度求法僧团（157人）之一员。宋太宗太平兴国七年（982）归国，至北宋都城汴京（今河南开封），带回印度国王没徙（一作徒）囊的国书、佛顶骨舍利、贝叶经和菩提树叶，献给朝廷。宋太宗命此前从印度来华的三藏法师施护翻译国书。国书中，对支那国（见中国）天子表示敬意，感谢向金刚座寺如来佛像赠送袈裟，并祝愿天子长寿，人民得到佛的救助。据《新续高僧传》卷一《天息灾传》，光远归国后进译经院参与佛经翻译工作。

（薛克翘）

Fayu

法遇 Fayu（约活动于10世纪） 中国去印度求法僧人。据《佛祖统记》卷四三、《宋史》卷四九〇，法遇为宋太祖乾德四年（966）奉诏去印度求法僧团成员。宋太宗太平兴国八年（983）从海路返回，向朝廷献佛顶骨舍利、贝叶经。法遇归国途中在三佛齐（约在今印度尼西亚苏门答腊岛东南部，处马六甲海峡要冲）遇到印度僧人弥摩罗失黎，他欲前往中国译经，请法遇为他上奏皇帝。法遇上奏后，宋太宗下诏许可。法遇又募集资金制作宝盖和金丝袈裟，打算再次到印度金刚座为佛像披挂供养。他还请求宋太宗为三佛齐和南印度诸国国王写诏书。但法遇之后情况未见记载。今印度菩提伽耶存有宋真宗乾兴元年（1022）石刻，铭文俱在，可资考证。

（薛克翘）

Jiansheng

建盛 Jiansheng（约活动于10世纪） 中国去印度求法僧人。据《佛祖统记》卷四三，建盛为宋太祖乾德四年（966）奉诏去印度求法僧团成员。开宝四年（971）归国，向朝廷进献贝叶经。与他同来的还有中印度梵僧曼殊室利。

（薛克翘）

Jicong

继从 Jicong（约活动于10世纪） 中国去印度求法僧人。据《佛祖统记》卷四三，继从为开宝寺沙门，为宋太祖乾德四年（966）奉诏去印度求法僧团成员。宋太宗太平兴国二年（977）归国，向朝廷进献梵经、佛舍利塔、菩提树叶和孔雀尾拂，宋太宗赐紫袍。

（薛克翘）

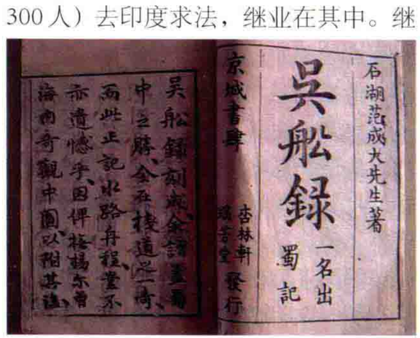
Chongda

重达 Chongda（约活动于10世纪） 中国去印度求法僧人。据《佛祖统记》卷四三，重达为太原僧人，宋太宗太平兴国六年或七年（981或982）去印度取经，淳化二年（991）归国，向朝廷进献佛舍利、贝叶经。宋太宗赐紫服。重达后住于西京（今山西大同）广爱寺。

（薛克翘）

Jiye

继业 Jiye（约活动于10世纪中叶～11世纪前半叶） 中国去印度求法僧人。据宋代范成大《吴船录》记载，继业本姓王，耀州（今陕西铜川市耀州区）人。本为东京（今河南开封）天寿院僧人。宋太祖乾德四年（966，一说乾德6年），宋太祖下诏，派遣沙门157人（一说300人）去印度求法，继业在其中。继



《吴船录》书影

业赴印13年，开宝九年（976）返回。继业进献在印度得到的梵夹、佛舍利等。宋太宗下诏择名山修习。于是继业到四川峨眉山北边牛心岭建庵居住，不久又建成牛心寺。继业在牛心寺修行传道，年八十四而终。百余年后，范成大游历四川，造访牛心寺，发现当年继业珍藏的《涅槃经》一函，共42卷，继业在每卷之后分别记载了他到印度游历的行程路线。范成大觉得其记载虽然简略，却可补正史之阙，便记录下来。据继业的记载，他于阶州（今甘肃武都一带）西行，经今甘肃、新疆的许多地方，又两度翻越雪山，经克什米尔到达犍陀罗地区。再东行，先后经左烂陀罗国、曲女城（今印度卡瑙季），到达波罗奈国（今印度北方邦瓦拉纳西）。自此，佛教遗迹集中，继业记载也稍详，说明他在印度今北方邦、比哈尔邦活动较多，居住时间较长。由于唐以后有关记载很少，继业的记载尤显珍贵，其中提到新旧两个汉寺、新旧两个王舍城、王舍城的温泉、那烂陀的情形等，对研究中印文化交流史具有重要意义。

（薛克翘）

Daoyuan

道圆 Daoyuan（约活动于10世纪末叶～11世纪） 中国去印度求法僧人。据《景祐法宝录》卷十六，宋真宗天禧元年（1017），遵泰、道圆自印度回国，向朝廷献梵经十夹、佛舍利和菩提念珠等。此前，宋太宗赵炅曾为天息灾等人译出的佛经作《新译三藏圣教序》，有僧人将该序刻于佛成道处（金刚座）的石碑上，遵泰、道圆将石刻碑文摹回，一并进献。宋太宗赐二人紫衣、束帛。

（薛克翘）

Weijing

惟净 Weijing（？～1051） 中国僧人，译经家。据《佛祖统记》卷四三等，惟净俗姓李，金陵（今江苏南京）人，五代南唐后主李煜之侄。7岁出家，11岁能诵《法华经》。宋太宗太平兴国八年（983），为译经事业后继有人，印度三藏法师天息灾提议招贵族子弟学习梵文，宋太宗批准。惟净等10名童子入选。惟净学而有成，“口受梵章，即晓其义，岁余度为僧，升梵学笔受，赐紫衣、光梵大师”。在天息灾、法天先后去世之后，天竺三藏法师施护成为译经场的主译，惟净与宋真宗景德元年（1004）来华的印度僧人法护一起协助施护译经多年。大中祥符六年（1013），与杨亿等人合编《大中祥符法宝录》21卷；宋仁宗天圣三年（1025），与夏竦等人合撰《新译经音义》70卷；天圣五年，与惠方等人合编《天圣释教总录》3卷；景祐二年（1035），与法护等人合撰《景祐天竺字源》7卷。有学者统计，其所译经为7部121卷。实际不止此数。其个人译作有《大乘菩萨藏正法经》40卷，与施护、法护合译的佛经有17部45卷，与法护合译的有8部94卷。惟净是北宋时期最杰出的译经家，宋神宗熙宁五年（1072）被追谥为明教三藏。

（薛克翘）

Zhuomi Shijiayixi

卓弥·释迦益西 vbrog mi shakya ye shes（993～1074） 中国藏传佛教后弘期译经家，史称卓弥译师，藏传佛教新密续的开创者之一。

当时治理后藏地区的吐蕃赞普的后裔、赤札西择贝柏的几个儿子在自己的管辖地区内积极倡导弘法事业。鉴于当地佛教基础薄弱，僧才缺乏，他们便一方面请外地高僧，另一方面培养本地学僧。卓弥·释迦益西和达罗勋努尊智两个年轻人于是被选派携带黄金赴印度留学。

卓弥·释迦益西在超戒寺经过8年刻苦学习，在佛教显宗领域打下了坚实的基础。之后去东印度，拜般若因陀罗茹箕（慧明）为师，专门修学佛教密宗。经过4年修学，对佛教密宗之秘诀要义有了深刻的理解。上师向他传授了道果法。这一密法后来经过卓弥·释迦益西的传授，成为藏传佛教萨迦派的核心教法。

卓弥·释迦益西在印度留学13年后回到故乡拉堆时，他以高僧大德的身份招收徒弟，讲授佛法。他常住聂谷隆、拉孜札等寺院，主要传授佛教密法。他翻译了以《喜金刚续第二品》为主的3部密续和自己的印度上师贤德帕的论著《具足清净论》，以及许多其他佛教密宗经典。

卓弥·释迦益西曾在后藏贡唐拜见印度著名论师伽耶达热，借此机会，他



梵文《妙法莲华经》残片 现藏中国辽宁旅顺博物馆

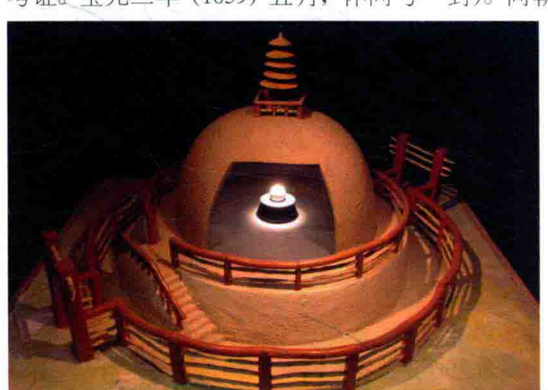
将论师请到聂谷隆寺传法，并达成协议，以500两黄金为报酬，请论师在聂谷隆寺居留5年，传授完整的大宝经论密法。而伽耶达热论师在3年内即完成了全部授课任务，之后，论师继续讲经说法，直至期限届满。当伽耶达热论师按协议拿到全部报酬时，承诺不向其他任何人讲授此法，其传承或传授权归卓弥·释迦益西所有。由此，卓弥·释迦益西就成为藏传佛教后弘期新密续的开创者之一。

卓弥·释迦益西功成名就后，门下修学佛法的弟子络绎不绝，且名人辈出。萨迦派创始人贡却杰布、**噶举派**祖师**玛尔巴·却吉洛哲**、父续《密集》的主要传播者桂译师，以及为**宁玛派**的形成发挥关键性作用的索布切等，都曾是他的弟子。其中贡却杰布继承了卓弥·释迦益西传授的以母续《胜乐》为主的密法和道果法。

（尕藏加）

Huaiwen

怀问 Huaiwen（约活动于10～11世纪）中国去印度求法僧人。据《佛祖统记》卷四五、《景祐法宝录》卷十八，怀问曾于宋真宗赵恒时两次到印度，并曾在**金刚座**之侧为宋真宗建塔。宋仁宗天圣九年（1031，一说明道元年，1032），怀问欲再往印度，为皇太后和宋仁宗建塔，请求皇太后赐《发愿文》、宋仁宗赐《三宝赞》刻于石座侧，并请制袈裟为释迦牟尼像披挂供奉。宋仁宗下诏同意，并令大臣夏竦撰写《沙门怀问三往西天记》。该记后世佚失，仅存其题。怀问宋仁宗明道二年（1033）正月十九日的刻石在印度保留下来，铭文俱在，可资考证。宝元二年（1039）五月，怀问与同行僧人得济、永定、得安自**摩揭陀**归，向朝廷进献佛舍利、贝叶经、贝多树子、菩提树叶、无忧树叶、菩提子念珠和西天碑文19本。宋仁宗召见并赐怀问显教大师称号，赐紫衣、金币。


佛舍利　现藏印度巴特那博物馆

（薛克翘）

Jiquan

继全 Jiquan（约活动于10～11世纪）中国去印度求法僧人。据《佛祖统记》卷四四，继全于宋真宗大中祥符九年（1016）自印度取经返回，得佛舍利，在扬州建塔供奉。

（薛克翘）

Daoyuan

道圆 Daoyuan（约活动于10～11世纪）中国去印度求法僧人。据《佛祖统记》卷四三、《宋史》卷四九〇、《新续高僧传》卷一，道圆为沧州（今河北沧州）人。曾游历天竺（见**印度**），往返18年，途中12年，在印度游历、学习6年。宋太祖乾德三年（965）回国，带回佛舍利一水晶瓶、贝叶经40夹。回国经过于阗（今中国新疆和田）时，又带于阗国使者一同到北宋都城汴京（今河南开封）。向朝廷献佛舍利和贝叶经时，宋太祖赵匡胤于便殿接见，询问西域的情况，道圆一一回答，宋太祖赐予其紫袍、器皿、钱币。宋太祖从道圆处了解到西北方的交通状况，便下诏书，由官方出面组织僧人去印度取经。于是有沙门行勤等157人应诏。宋太祖特下诏给西域各地，请他们派人为向导，并发给西行僧人置装费用和盘缠。这次活动成为中国历史上唯一一次由官方组织的大规模求法活动。


中国河北沧州铁狮子

（薛克翘）

Zhongdunba Jiaweijiongnai

仲敦巴·嘉维炯奈 vbrom ston pa rgyal bavi vbyung gnas（1005～1064）中国藏传佛教居士僧，噶当派创始人。


嘉维炯奈塑像

西藏前藏堆隆（今西藏拉萨市堆龙德庆县）人，幼年即喜欢修学佛法和学习梵文。藏历第一绕迥木鸡年（1045），仲敦巴听到**阿底峡**大师在阿里古格地区传法的消息后，立即赴阿里拜见阿底峡尊者。从此没有离开过阿底峡，直至1054年阿底峡在聂塘（今西藏拉萨市曲水县境内）圆寂。

仲敦巴在阿底峡身边一边精心服侍这位德高望重的上师，一边向他学习佛法，因此深受阿底峡器重。阿底峡向仲敦巴传授了不少甚深密法，为他后来创立噶当派打下了坚实的佛学基础。阿底峡圆寂后，仲敦巴作为其诸多弟子中资历最深的徒弟，开始领导众师弟，传扬阿底峡的教法仪轨。藏历第一绕迥木羊年（1055），仲敦巴在聂塘主持举行了阿底峡圆寂一周年纪念活动，并在当地修建了一座佛殿，称聂塘佛殿。因佛殿内供奉阿底峡崇拜的主尊度母像，所以人们称它为聂塘卓玛拉康，即聂塘度母殿，至今香火不断。

藏历第一绕迥火猴年（1056），仲敦巴在当雄及热振（今西藏拉萨市林周县境内）等地领主们的资助下，在热振

创建了第一座传承阿底峡法脉的寺院，命名为热振寺。最初寺院规模不大，寺僧人数不多，只有60多名，但个个严守戒律，德智兼优，该寺成为专门宣扬阿底峡倡导的教法仪轨的寺院。仲敦巴担任热振寺第一届住持9年，其间集中精力讲经说法，主要教授《八千颂般若经》、《八千颂般若注疏》(广、略二经）和《二万颂般若光明论》等佛教显宗经论，并建立了完善的寺院教育机制。在此基础上形成了新的宗派，即噶当派。

仲敦巴一生没有受过比丘戒，一直以居士僧身份自居，但是遵循佛教戒律，严格要求自己，在佛教僧团内以身作则，成为一名德才兼备的著名人物，在藏传佛教界获得崇高声誉。

他培养了众多弟子，并撰有《噶当派师徒问道录》(《阿底峡传》)、《赞尊者三十颂》、《在家道德规范要鬘》，以及地相文、历史论著和传记、寺规、信札等。

（尕藏加）

Nacuo Cichengjiawa

那措·茨诚嘉瓦 nag tsho tshul khrims rgyal ba（1011～1064） 中国藏传佛教后弘期译经家。又名格西贡塘巴。

生于阿里宗噶拉东那措家族，出家后起法名为茨诚嘉瓦，因精通律学，被称为杜增巴（持律者)。曾留学印度，师从阿底峡尊者。

藏历第一绕迥火牛年（1037），那措·茨诚嘉瓦遵照阿里古格拉喇嘛·绛曲沃的旨意，率领5名侍从，携带32两散碎黄金和一整块黄金等财礼，前往印度迎请阿底峡尊者。到印度后，他向毗论罗摩尸罗寺（见超岩寺）上座请求让阿底峡前往西藏传法3年，并保证到时将阿底峡尊者送还印度。阿底峡遂抵达西藏阿里地区。

那措·茨诚嘉瓦跟随阿底峡尊者多年，他一边服侍阿底峡尊者，一边在尊者座前领受教导，获得不少教益。当那措·茨诚嘉瓦从聂塘向阿里出发时，阿底峡尊者手持三誓言的佛像对他特意加持，并授予《根本律经》、《密集续》、《观世音修法》等20种密藏法。后那措·茨诚嘉瓦按阿底峡尊者的授记修行，获得殊胜证悟。

那措·茨诚嘉瓦从梵文翻译了大量佛教经典，是位出色的译经家，史称“那措译师”。他的译著中属于经藏的主要有《摩伽达贤女证道记》、《圣度母古汝古里的证道五章》、《吉祥智金刚遍集善说四十一章》等；属于论藏的主要有《降魔赞》、《法界赞》、《无喻赞》、《出世间赞》、《心金刚赞》、《胜义赞》、《三身赞》、《利乐金刚释难·瑜伽宝鬘论》等。

（尕藏加）

Ma'erba Quejiluozhe

玛尔巴·却吉洛哲 mar pa chos kyi blo gros（1012～1097） 中国藏传佛教密宗大师、噶举派始祖，译经家。曾3次赴印度求法。



玛尔巴·却吉洛哲像

西藏山南洛扎人，居士僧。成年后去印度留学，拜那若巴等大师为师，修学佛教密法。那若巴给他喜金刚灌顶，传授《二品续》、《金刚帐续》、那若六法等。一年后，玛尔巴·却吉洛哲遵照老师的指导，去南印度学到了大手印法等密法。这些密宗核心法门强调密法重在实践修炼。玛尔巴·却吉洛哲遵照那若巴的教导实践修炼，心中产生密宗殊胜证验，尤其修炼脐轮火法门，现证乐、明、无分别双运境界。

玛尔巴·却吉洛哲在印度留学求法达12年，在佛教密宗方面达到能够独立讲经修学的水准。返回西藏后，开始了传授密法的生涯。他在西藏一边收徒传法，培养佛教密宗人才；一边筹措资金，准备第二次去印度取经。由于得到徒弟们的大力支持，计划得以实现。到了印度，他仍然拜那若巴等为师。在那若巴座前求得以前没能学到的喜金刚中、广、略3种灌顶，《二观察根本续》、《不共释续空行母金刚帐》、《共同释续桑布扎注释》及其要门口诀等密法；在麦哲巴座前校正以前学过的密法中的偏差，领受密集的灌顶与疏释、大手印明点等密法，并获得其法本；在益喜宁布座前修订密宗要义法门。6年后返回西藏，娶达麦玛（无我母）为妻，生7子。他除收徒传法外，还经商、从事种植等，从未脱离世俗社会，家境十分富裕。

玛尔巴·却吉洛哲第三次到印度时，得知有的导师去世，心情沉重。在此期间大病一场，情绪低落。后来振作精神，学到不少新的密法。3年后返回西藏。

玛尔巴·却吉洛哲从印度带回许多密宗经典。其中，不少由他译为藏文，主要有《会供轮仪轨》、《密集耳传之耳传·如意珍宝》、《佛学一切密法大瑜伽密续之王》、《对瑜伽父和瑜伽母关于非共同之义的教言》等。后人将玛尔巴·却吉洛哲奉为西藏七大译师之一。玛尔巴·却吉洛哲平时按照印度密教的习惯，穿白色僧裙修法。白色僧裙后来成为噶举派世代相传的袈裟装束，故噶举派又有白教之称。经玛尔巴、密拉日巴和达布拉杰三代相传，终究形成塔布噶举派，该派法脉传承注重师徒口耳相传。

（尕藏加）

Majiulazhong

玛久拉仲 macig labdron（1043～1142） 中国藏传佛教女佛学家、密宗大师，中国藏传佛教觉域派创立者。南印度著



名高僧、大成就者帕·丹巴桑杰（?～1117）的高足。

西藏拉西措美城（今西藏山南地区措美县）人。受家庭的影响，自幼修学佛法，诚信佛教。成年后游学各地，广修佛法，曾拜见密宗大成就者觉顿巴·索南喇嘛请求灌顶，如愿以偿，在伊瓦冈巴拉康，受得甚深三昧四灌顶、大加持灌顶和幻化灌顶。其后，她师从不同上师修习各宗派教法。以西藏四空行母之一成为11世纪最有影响的空行母化身之得道者。

玛久拉仲23岁时，与印度班智达·陀巴·巴扎亚结为夫妻，育有二子一女。12年后重入佛门，拜见尊师格西札巴和索南喇嘛，从索南喇嘛受得帕姆成就五神灌顶，被赐密名多杰旺秀玛，意为金刚自在女。向索南喇嘛奉上的《灌顶前行八支法》，已成为觉域派之前行法。向格西札巴奉上《十二因缘经》之见解，其尊师称赞她为"证悟显密教法的自在成就女，一切教法之库，诸佛之母"。后赴定日再次拜谒帕·丹巴桑杰，帕·丹巴桑杰为她专设坛城授受灌顶和多种深甚秘诀。玛久拉仲作《上师之地赞》、《上师身赞》等，以感恩帕·丹巴桑杰。依帕·丹巴桑杰授记，游历108座雪山和"年"（藏族原始神祇之一）地，以及洛芒等地，苦行修炼，获得大成就，以著名女密宗大师而誉满雪域高原。

1080年，玛久拉仲以桑日卡尔玛（今西藏山南地区桑日县境内）修行地为根本道场，广摄门徒，传授自己独辟蹊径体悟到的佛教学说和别具特色的施身法等密宗修炼方法，随之开宗立派，创立了以慈心、悲心、菩提心三心为根本核心，断除自利心，以般若空性见断轮回流转之根源和我执的藏传佛教觉域（断境）派，成为一代宗师。

其道誉播及整个藏区及尼泊尔和印度。来自印度的3名游学僧专程来到桑日卡尔玛，与玛久拉仲辩经交锋，4名印度译师做翻译，长达1月。她最终赢得印度游学僧和译师的信服。所著述的显密经典《甚深般若波罗蜜多觉域教法诀窍之义理·佛法大品》、《般若波罗蜜多觉域教理与诀窍之精髓·甚深心髓》、《般若波罗蜜多诀窍觉域教法极品·问答》、《般若波罗蜜多诀窍魔之断境精华品·集要》、《共与不共殊胜八支法》、《全要》、《举掉》、《秘密符法》、《回遮三部法》、《基道催请》、《特别之教授》等，已传入印度。传入印度的觉域派教法经典，是觉域派开宗立派的根本经典，它架构了觉域派教法的基座，包括显宗、密宗教法义理经典与教法仪轨经典。从此，以般若波罗蜜多为宗义，结合无上瑜伽修持的般若波罗蜜多魔之觉域（断境）法，或称大手印觉（断）法，在藏地、印度河流域、尼泊尔等广为流传。故此，觉域派教法成为当时唯一从藏地传入印度、尼泊尔的藏传佛教法门。

玛久拉仲43岁时，陀巴·巴扎亚把他们的儿女留给玛久拉仲，离开西藏返回印度。除长子嘉瓦敦珠居家以外，次子妥宁桑珠从帕·丹巴桑杰剃度受戒，女儿也皈依佛门，均跟随母亲玛久拉仲学法修行，成为觉域派教法的主要继承者和弘扬者。从此，玛久拉仲全身心地投入到弘法、利生事业中，同时著书立说，弘传觉域派教法。撰有《母续空行转依》、《百会供》、《十二缘起支法》、《内明直传》、《经传转依央提明镜》、《十方佛转依》、《母续空行转依百灌顶》、《秘密五佛》、《秘密耳传法》等教法仪轨著作，《波罗蜜多义理广论·月光驱除黑暗》、《波罗蜜多义理广论概要·月辉》、《觉域教法了义·明句》、《密教之理广论·金刚八圆满明炬》、《三昧耶二十一广论》、《显密双运广论·作明无边胜伏》、《莲花生空心结广论》等释论，以及《梦境释义》、《往生迹象》、《未来预言》等。

玛久拉仲一生培养的弟子众多，遍布整个藏区。（德吉卓玛）

E Lebeixirao

俄·勒贝喜饶 rngog legs pavi shes rab（约活动于11世纪） 中国藏传佛教因明学家、噶当派高僧，寺院教育学家，阿底峡尊者的弟子。

西藏前藏雅卓人。系吐蕃赤松德赞时期大臣俄钦布的后裔，父亲是一名宁玛派居士僧。少年时期在比丘僧章·益西永丹前剃度出家，后赴康区亲近赛尊大师，系统学习佛教三藏。学业有成后返回前藏，在拉萨跟随阿底峡尊者研习佛学，请阿底峡讲解《噶当子法》，并同那措·茨诚嘉瓦译师合译《推理学——炽焰论》。阿底峡尊者在聂塘传授佛法期间，俄·勒贝喜饶又前往聂塘聆听阿底峡宣讲佛经，还请阿底峡和那措译师翻译了《中观心论注》，并请阿底峡撰写了《中观教授论》。后俄·勒贝喜饶成为阿底峡尊者在西藏的四大弟子之一。

俄·勒贝喜饶成名之后，致力于寺院教育，尤其重视对藏传量论的系统教学。藏历第一绕迥水牛年（1073），他在拉萨以南、聂塘以东的地方（今西藏拉萨堆龙德庆县境内）创建了一座寺院，命名为桑浦乃托寺，简称桑浦寺。桑浦寺以弘扬藏传量论及辩经学著称于藏传佛教界。俄·勒贝喜饶培养了众多学问僧弟子，在寺院教育和藏传量论方面作出了巨大贡献。他去世后，由其侄子兼著名弟子俄·罗丹喜饶（1059～1109）继任桑浦寺住持。

（尕藏加）

E Luodanxirao

俄·罗丹喜饶 rngog blo ldan shes rab（1059～1109） 中国藏传佛教因明学家，噶当派高僧，寺院教育学家，译经家。



西藏前藏雅卓人，从小跟随叔叔俄·勒贝喜饶学习佛法。因天资聪慧，深得叔叔喜爱，17岁时被送往克什米尔求法。途经阿里时有幸得到阿里古格王子旺秀德的资助，使他在克什米尔专心求学17年。他在克什米尔广拜名师，系统研习佛法。在此期间应旺秀德的请求，与班智达·噶丹嘉布合作翻译了《量庄严论》。学成返回故乡后，依然拜师学法不辍，还曾赴尼泊尔拜阿都拉亚巴杂等大师专门修习密法。从尼泊

尔归来，他开始校订和翻译佛经。同时，他继承俄·勒贝喜饶开创的宗教事业，主持寺院，翻译佛经，广收徒弟，以桑浦寺为中心，在拉萨、桑耶、聂谷那、聂岗土、藏绛喀等地讲经传法，主要传授**因明学**、慈氏五论、中观等佛教显宗经论。据传，其学僧弟子达23 000多人，其中能够宣讲佛法的有2 130多人，阐释经论的有1 800多人，讲解《量决定论》的有280多人，讲授《量庄严论》等大经的有55人。香蔡邦·曲吉喇嘛、卓罗巴·洛智琼奈、琼·仁钦札和寨·喜饶帕四大著名弟子，是继承和发扬俄·勒贝喜饶、俄·罗丹喜饶叔侄开创的桑浦寺教法体系的主要人物。

（尕藏加）

Jia Zunzhisengge

嘉·尊智僧格　rgya brtson vgrus seng ge（约活动于11世纪）　中国藏传佛教后弘期译经家。年轻时积极投身到振兴西藏佛教的运动中，并前往印度求法。他精通梵文，翻译了大量佛经，其中收录于甘珠尔的有《青衣金刚手成就法陀罗尼仪轨》，收录在丹珠尔的有《吉祥轮律仪赞一切义成就清净髻珠》、《利他摄受弟子仪轨》、《吉祥金刚瑜伽母修法》、《金刚亥母修法》、《二十一度母赞清净髻珠》等。

（尕藏加）

Qiaba Quejisengge

恰巴·却吉僧格　cha pa chos kyi seng ge（1109～1169）　中国藏传佛教因明学家、噶当派高僧，寺院教育学家。

西藏恰恰（今西藏拉萨达孜）人。自小聪慧伶俐，父母觉得他对佛教有悟性，便将他送到寺庙学习量论和中观，后在香蔡邦·曲吉喇嘛座前剃度受戒，成为一名出家僧人，起法名却吉僧格。之后，在香蔡邦·曲吉喇嘛及其弟子聂詹·曲吉意西两位大师座前学习般若和菩萨行，同时，刻苦钻研量论、中观。

恰巴·却吉僧格住持桑浦寺18年，声望颇高。他依据佛教经论，规范和概括量论要义，分门别类，成为专科，命名为摄类学，首创藏传辩经学或摄类学。同时，提出学僧在学习显密经论时，先学习辩理技巧，后学习量论（因明）、中观、般若、俱舍、律论五部大论。其辩理技巧，主要推行问答式辩论，一人提出自己的观点，另一人回答对方提出的问题，辩论时声音要宏亮，以拍掌加强语气，这样进步快，理解深，掌握知识多。这种教学体制对**藏传佛教**各教派产生过积极影响，在整个藏传佛教的发展史上起到过重要的作用。现在，各大寺院中摄类学基本上依然遵循他所开创的教学体制。

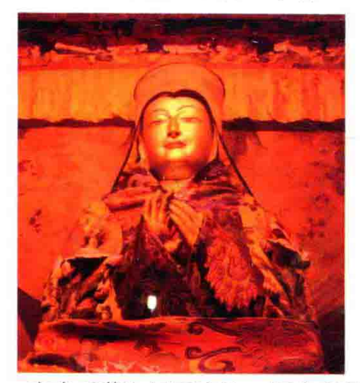
恰巴·却吉僧格著作很多，主要有《摄类辩论》、《量论除意暗》、《因明抉择论释》、《慈氏五论注释》、《中观二谛释》、《中观明论释》、《入行论释》等，多数是经典注释论著，并指出了月称著作中的许多错误之处。《摄类辩论》是摄类学方面的权威著作，又是寺院藏传量论教学中的教程。

恰巴·却吉僧格培养了许多嗣法弟子，其中有号称八大正理自在狮子的著名弟子：藏纳巴·尊哲僧格、达帕·玛瓦僧格、智夏·索南僧格、玛恰·佐白僧格、孜·旺秀僧格、娘占·却吉僧格、丹玛·官却僧格和聂瓦·云丹僧格。

（尕藏加）

Sajiabanzhida Gonggajianzan

萨迦班智达·贡噶坚赞　Saskya pandita-kun dgav rgyal mtshan（1180～1251）　中国藏传佛教萨迦派祖师，学者。



出身于萨迦昆氏家族，原名班丹顿珠，幼时在札巴坚赞伯父座前受近事戒（沙弥戒），改名贡噶坚赞，广泛学习文化和佛教知识，打下了良好的佛学基础。25岁时，从进藏传教的迦湿弥罗（见**罽宾**）籍高僧释迦室利座前受具足戒（比丘戒），学习法称的《释量论》等因明七论以及《现观庄严论》等经论，同时学习工艺学、星象学、声律学、医学、修辞学、诗歌、歌舞等文化科目，成就为一名博通印藏十明学的大学者，尊称萨迦班智达，其名声遍及周边地区。印度南方的绰切噶瓦等6名学者，闻声前来西藏同萨迦班智达专门辩论。他们在西藏芒域吉仲的圣瓦第桑布寺附近的一个集市辩经13天，最后印度学者败北。他们以削发出家为僧的方式承认自己失败，拜萨迦班智达为师，皈依佛教。从此萨迦班智达的声望日隆。

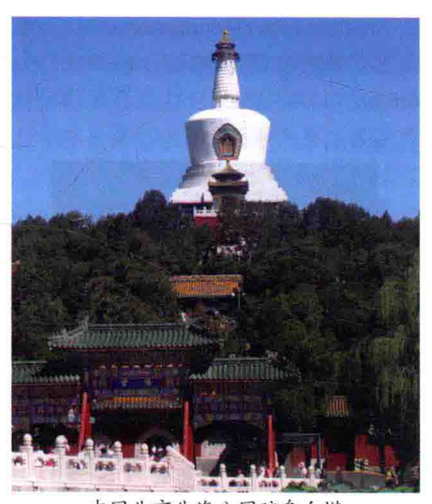
1216年，萨迦班智达继任萨迦寺住持。1246年，他应元室窝阔台大汗次子阔端之请到达凉州（今甘肃武威）。次年同阔端议定西藏各地方势力归顺蒙古政权的条件。他致书西藏僧俗领袖，晓以利害，劝说归顺，成为西藏宗教领袖与蒙古王室建立政治联系的第一人，对西藏归附蒙古政权，促进元朝统一全国大业作出了贡献。此外，他在凉州给阔端治病，同时讲经传法，扩大了**藏传佛教**在蒙古人上层中的影响；同时，在凉州新建寺院，命名幻化寺。

萨迦班智达著述颇丰，主要有《三律仪论》、《量理宝藏论》、《智者入门论》、《乐器论典》、《修辞学》、《声明学》、《萨迦格言》、《教理善说论》、《中观发心仪轨》、《甚深道上师瑜伽法》、《致雪域诸瑜伽行者教诫》等。其中《三律仪论》是一部重要著作，书中判定当时佛教界存在的各种佛学观点的是非，阐述自己对佛教的理解和见解；《量理宝藏论》是以陈那的《集量论》和法称的《释量论》为依据，用自己的认识论和逻辑思维撰写的一部全新的**因明学**著作，在藏传佛教因明学领域具有举足轻重的地位；《萨迦格言》是一部脍炙人口的格言集，其内容主要反映社会伦理和为人处世的道理，在藏族地区流传范围广大，深受藏族人民的喜爱。

（尕藏加）

Yuanyi

元一　Yuanyi（约活动于12～13世纪）　中国四川僧人，曾去印度取经。据《佛祖历代通载》卷三五，元一于元世祖至元三十一年（1294）从印度回国，到大都（今北京）朝见元世祖忽必烈。元世祖问：

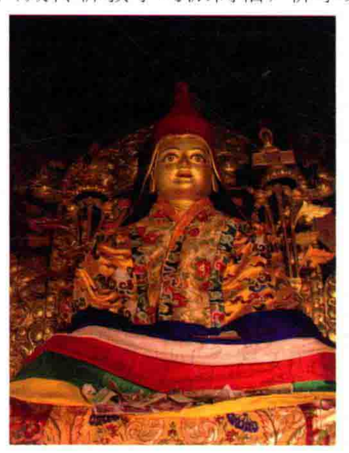

中国北京北海公园琼岛白塔

“西天佛有么？”元一回答：“当今东土生民主，何异西天悉达多。”元一将一枚印度玉石雕成的佛像献给元世祖，元世祖将其安放在万岁山（在今北京北海公园）供奉。元一又将从印度带回的贝叶经献给元世祖，元世祖将经装进七宝镶嵌的盒子里供奉。元世祖认为元一是僧中之杰，封为太保。元一还曾将从印度带回的如来佛铁钵献给元世祖，元世祖很高兴，命人放进国库，作为镇库之宝。另据《新续高僧传》卷三三《祥迈传》，元一曾参加至元年间（1278年前后）在大都举行的僧道辩论。

（薛克翘）

Longqinraojiangba Cichenluozhe

隆钦饶绛巴·茨臣罗哲 klong chen rab ams pa tshul khrimas blo gros（1308～1364）中国藏传佛教宁玛派高僧，佛学家。



又名智美沃色。

今西藏山南地区扎囊县人。5岁学藏文，9岁背诵《般若二万颂》和《般若八千颂》。自幼跟父亲修学宁玛派密法，后去噶当派的桑浦寺系统学习《慈氏五论》和《因明七论》等显宗教理，成长为精通显密经论的佛学家。曾云游不丹，修行于圣地和朝礼印度佛教名胜古迹，并在不丹创建塔尔巴林寺，后宁玛派从不丹传入尼泊尔、印度等国家。

隆钦饶绛巴·茨臣罗哲是宁玛派发展史上承前启后的著名中兴人物，著述颇丰，主要有《隆钦七藏》、《隆钦教法史》等传世之作。

（尕藏加）

Rendawa Xunnuluozhe

仁达瓦·勋努洛哲 red mdav ba gzhon nu blo gros（1349～1412） 中国藏传佛教中观学家，萨迦派高僧。中国西藏后藏地区萨迦人。精通显密教法，在萨迦派寺院教育中构建显宗十三部经论的教学体制，大力弘扬龙树《中观论》，尤其阐扬月称的《入中论》思想，为藏传佛教各宗派中确立“中观应成派”的主流地位发挥了重要作用。因作为宗喀巴的师兄弟，共同修学而颇具名声。

（尕藏加）

Zongkaba Luosangzhaba

宗喀巴·洛桑札巴 tsong kha pa blo bzang grags pa（1357～1419） 中国藏传佛教高僧，宗教改革家，中国藏传佛教


宗喀巴·洛桑札巴塑像

格鲁派创始人。宗喀巴为尊号，名洛桑札巴，全名宗喀巴·洛桑札巴。在中印文化交流方面起过重要作用。

出身于藏族信佛世家。安多宗喀（今青海湟水流域）人。3岁时跟噶举黑帽系四世活佛受近事戒，7岁被顿珠仁钦收为徒弟出家为僧，受沙弥戒，得法名洛桑札巴，接受寺院正规教育。宗喀巴在具备一定佛教理论基础之后，开始修学显宗与密宗的实践。与此同时，顿珠仁钦教导宗喀巴崇拜金刚手菩萨，以免受各种灾难；常背诵文殊五字真言，以增才智；修持无量寿佛仪式，以延长寿命；修持帝释天仪式，以成就财富事业；修持六臂玛哈嘎拉仪式，以消除天灾人祸。在夏琼寺经过10年勤奋学习，宗喀巴在佛教显密宗方面打下坚实的基础。

1372年，宗喀巴到西藏深造，专门研习《现观庄严论》为主的“弥勒五论”。两年后，赴后藏拜萨迦派高僧仁达瓦·宣努罗哲（1349～1412）为师，系统学习《俱舍论》和《入中论》。25岁时已精通“弥勒五论”、《俱舍论》、《释量论》、《入中论》和《律学》五部大论及十明学，在各大名寺立宗答辩，产生了一定影响。

宗喀巴30岁开始著书，写下《善说金鬘》、《菩提道次第广论》、《密宗道次第广论》、《中观广释》等传世之作，确立了齐全其中观应成派思想主体，提出了显密相融的佛学思想。后来问世的《宗喀巴全集》，共19函（帙），140余部（篇），已有拉萨、哲蚌寺、扎什伦布寺、塔尔寺和德格等不同木刻版本流传。其中佛教显宗论著以《菩提道次第广论》、《菩提道次第略论》、《中论广释》、《入中论释·密意胜明》、《辨了不了义论·善说心要》、《现观庄严论广释·善说金鬘》、《〈根本中论〉释·正理大海》、《菩萨戒品释》、《律经本论笔记》等为代表；佛教密宗论著以《密宗道次第广论》、《密续之王密集教授五次第明炬论》、《一切续部之王吉祥密集本续广释品义摄论》、《密集根本释明灯》等为代表。

藏历第七绕迥土牛年，即明永乐七年（1409），宗喀巴得到西藏地方帕主政权阐化王札巴坚赞（1374～1440）的支持和资助，在拉萨大昭寺首创祈愿大法会，在广大僧俗信徒中赢得巨大个人声誉，随之宗教威望和社会地位迅速提升。是年，他创建甘丹寺。他以甘丹寺为基地，整顿藏传佛教秩序，改革藏传佛教弊端，强调出家僧人应严守佛教戒律，过纯粹的宗教生

活，不许娶妻生子，不参与世俗社会。在寺院教育方面，他主张构建完善的寺院教育机制，僧人要恪守佛教戒律，遵循佛教显密宗的修学次第，先研习显宗教理，后修学密宗实践。他以噶当派教义为立宗之本，中观应成派为本宗之学说观见，取各派思想之长，亲自修行实践，建立了新的佛学体系，遂形成藏传佛教诸宗派中名副其实的主流宗派，即**格鲁派**。

1394年后，宗喀巴到各地讲经说法，宣讲自己的佛学思想。他认为，**释迦牟尼**开创的佛教正法是由教义理论和实践证验构成的，因而一切“教”的正法，则摄在经、律、论三藏之中；一切“证”的正法，又摄在戒、定、慧三学之中。因此三藏不可偏废，而三学又必须全面修习。也就是说，凡是立为佛教正法者，其见、修、行三者不可违背三藏教法；自心行持，也要随顺三学证法。同时，还要具备方便智慧双运之道，以及空性大悲之觉悟。怀有如此的宗教见地，每个学僧便能力争做：到对于经藏，多闻深思；在大小乘的三学上，认真修习；对于律藏也要尽力修习，通达戒、定二学；对于论藏也要不断研习，获取通晓诸法性相的智慧。从佛学见、修、行的角度看，大乘之“见”是在中观学和**因明学**中阐述或体现，而大乘之“行”则在般若学中阐述或体现；小乘之“见”和“行”都在俱舍论中阐述或体现；大小乘之共同戒律是在戒律学中阐述或体现；而大小乘之“修”则在“见”和“行”的阐释中涉足。所以，学习五部大论，将会明辨大小乘在见、修、行上出现的细微差异或不同观见。在戒律学方面，主要学习《律经》；在定学方面，重点学习《现观庄严论》；在慧学方面，主要学习《中论》、《因明学》、《俱舍论》。在寺院教育中之所以对佛教三学极为重视，是因为戒律学是佛教的根本，是修法的基础；定学是约束自心、避免散逸的途径；慧学就是增长智慧、不昧于解脱之道。故有无戒不定，无定不能生慧之说。

宗喀巴的嗣法弟子数不胜数，且人才辈出。其中显密兼通者以嘉曹杰·达玛仁钦（1364～1431）、克主杰·格勒贝桑（1385～1438）和朵丹·绛白嘉措（1356～1428）为代表；显宗精通者以绛央却杰·扎西班丹（1379～1449）、强钦却杰·释迦益西（1354～1435）和根敦珠巴（1391～1474）为代表；密宗成就者以杰尊·喜热桑格（1382～1445）为代表。他们在前后藏建造了大型显密宗寺院，建立了法脉一统而多途传承的祖寺群，为推动格鲁派蓬勃发展发挥了重要作用。

作为一代宗师，宗喀巴被后人冠以文殊菩萨之化身和第二佛陀之尊号，在藏传佛教界享有崇高的宗教地位。格鲁派将每年藏历十月二十五日，即他圆寂的日子，定为纪念宗喀巴大师的最隆重的佛教节日。

（尕藏加）

Zhiguang

智光 Zhiguang（？～1435） 中国僧人。曾两度去印度求法。字无隐。庆云（今山东庆云北）人。据《新续高僧传》卷二，初出家时居燕都（今北京）法云寺。刻苦好学，广涉内外经典。元至正十四年（1354）前后，印度高僧**具生吉祥**来到燕都，也住在法云寺。智光与其朝夕相处，聆听教诲，渐通梵语，遂为入室弟子。明朝建立后，师徒二人一起到金陵（今江苏南京）朝见明太祖朱元璋。明太祖得知其辛劳，特地于便殿召见咨询。问答之间，明太祖发现智光通梵语，遂命其翻译具生吉祥带来的佛经。智光将四众弟子常用的《菩萨戒》译为汉文，词简理明，深受人们敬佩。明太祖洪武十七年（1384）春，智光与弟子奉命前往西域，并到印度等地宣传明朝的功业教化，令当地人肃然起敬。智光回国后不久，又再次前往印度，并带当地人来华朝贡。得到明成祖朱棣的赞扬和慰劳。永乐三年（1405）被提升为僧录左阐教。洪熙元年（1425），明仁宗为他加封号，赏赐金印、冠服、孔雀销金盖幡、金银器物、车马等，并为之扩建能仁寺居住。宣德元年（1426），被明宣宗加封“西天佛子”称号。其所传译的显密经典《心经》、《八支了义真实明经》、《仁王护国经》、《大白伞盖经》流行于当世。

（薛克翘）

Er Shi Dalailama Gendunjiacuo

二世达赖喇嘛·根敦嘉措 dge vdun rgya mtsho（1476～1542） 中国藏传佛教格鲁派著名高僧活佛。



后藏达那（今西藏日喀则地区谢通门县）人。自幼在民间传为根敦珠巴的转世灵童，后得到**扎什伦布寺**诸位高僧的普遍认同。10岁时迎往扎什伦布寺，剃度出家，授戒传法。21岁在**哲蚌寺**受比丘戒。34岁朝礼拉姆拉措圣湖，始建曲科杰寺（位于今西藏林芝地区加查县境内）。曲科杰寺建成后，他每年夏季六七月，都要到曲科杰寺和300多名僧人一起住夏，给僧众讲经，至十月份才返回拉萨。36岁起出任扎什伦布寺第五届法台（住持）达6年之久。他主讲《释量论》、《俱舍论》、《般若十万颂》、《密续注疏》等显密经论。43岁出任哲蚌寺第十届法台。44岁主持拉萨**祈愿大法会**，恢复了**格鲁派**高僧主持祈愿大法会的特权。是年，帕主政权首领阿旺扎西扎巴坚赞（1480～1569）向根敦嘉措赠送其在哲蚌寺的官邸，确立哲蚌寺第一大活佛身份。52岁兼任**色拉寺**法台。从此，根敦嘉措的宗教地位和社会声望与日俱增，稳坐格鲁派第一大活佛宝座。

根敦嘉措作为**宗喀巴·洛桑札巴**大弟子根敦珠巴的转世活佛，不负众望，建寺传法，拓展了格鲁派的发展空间；同时，著书立说和培养嗣法弟子，成为一代卓有宗教成就的格鲁派高僧。著有《现观庄严论释》、《入中论释》、《究竟一乘宝性论释》、《辨了不了义释》、《文殊名称经释》及因明、律学方面的释论，还有本尊法王修法类、宁玛古日息扎等多种典籍。

（尕藏加）

San Shi Dalailama Suonanjiacuo

三世达赖喇嘛·索南嘉措 bson nams rgya mtsho（1543～1588） 中国藏传佛教格鲁派著名高僧活佛。

前藏堆隆地（今西藏拉萨市堆龙德



庆县）人。4岁时认定为根敦嘉措的转世灵童，迎往**哲蚌寺**，接受高规格、严要求的寺院教育。7岁受沙弥戒。10岁继任哲蚌寺法台（住持）。11岁主持拉萨**祈愿大法会**。16岁出任**色拉寺**法台。22岁受比丘戒。之后，云游前后藏佛教圣地，并在**扎什伦布寺**、纳塘寺、萨迦寺等大僧院讲经传法，声望日隆。返回哲蚌寺后，修缮自己的府第，更名噶丹颇章宫。

藏历第十绕迥铁龙年（1580），三世达赖喇嘛·索南嘉措至理塘、巴塘和芒康等地传法，兴建理塘寺（又名长青春科尔寺，位于今四川甘孜州理塘县）。翌年，至昌都强巴林寺讲经。藏历第十绕迥水羊年（1583），至西宁，倡建**塔尔寺**弥勒殿和讲经院。藏历第十绕迥木鸡年（1585），亲赴蒙古地区，弘宣佛法，利乐众生。藏历第十绕迥火猪年（1587），在蒙古各部继续讲经传法，盟长皆带头皈依**格鲁派**。翌年，在蒙古喀喇沁部牧场（喀尔敖图漠地方）圆寂，遗体在当地火化后，舍利分别在蒙藏地区建塔纪念。哲蚌寺作为其驻锡地，在寺内造银质灵塔供奉。

（尕藏加）

Si Shi Banchan Luosangquejijianzan

四世班禅·洛桑确吉坚赞 pan chen blo bzang chos kyi rgyal mtshan（1567～1662） 中国藏传佛教格鲁派高僧活佛。

藏历第十绕迥金牛年（1601），四世班禅·洛桑确吉坚赞应邀担任**扎什伦**



布寺第十六届赤巴（住持），遂将**格鲁派**密宗法脉温萨耳传系从后藏温萨静修地或温萨寺引入扎什伦布寺，始建密宗学院，设立完整的显密兼容的教育体系，取消了扎什伦布寺学僧先前赴拉萨上下密院进修深造的惯例。藏历第十绕迥水牛年（1613）始，四世班禅·洛桑确吉坚赞连续6年主持拉萨**祈愿大法会**，其间，首创授予拉然巴格西学衔的制度。

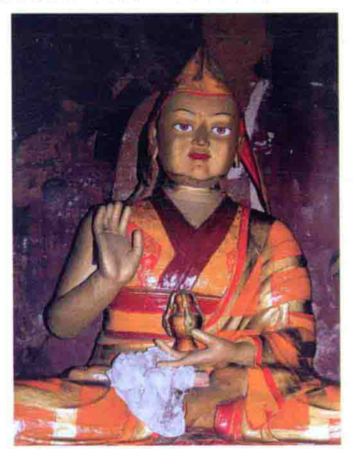
四世班禅·洛桑确吉坚赞撰有《吉祥时轮本续广释》、《金刚鬘大曼陀罗修法》、《怙主龙树五次第解说》和《供养上师仪轨》等名著。

自四世班禅·洛桑确吉坚赞始，班禅额尔德尼活佛世系成为扎什伦布寺法定寺主（住持），此寺亦为历代班禅额尔德尼活佛驻锡地。

（尕藏加）

Duoluonata

多罗那他 ta ra na tha（1575～1634） 中国佛学家，印度佛教史学家，中国藏传佛教觉囊派高僧。原名斯觉多杰，又名



贡噶宁布，尊称多罗那他。

出生在前藏一个名为章的地方。4岁时自称是觉囊·贡噶卓乔的转世，遂被迎请到觉摩囊寺，受到诸高僧和信众的关照和敬仰。6岁开始读书学经。8岁时赴觉囊却隆寺，在达隆巴·贡噶扎喜坚赞座前受戒正式出家。先后拜堪布隆日嘉措、多仁巴·绛央贡噶坚赞、强巴伦珠、觉囊济仲等高僧大德系统学习佛教显密教法。17岁受比丘戒，游历藏区，广泛学习**萨迦派**、达隆噶举派、噶玛噶举派以及**格鲁派**等诸多宗派的教法，同时，向印度阿阇黎尼尔巴那室利请教密宗疑难问题，请孟加拉班智达布热纳达即冈哇贡噶讲解《**摩诃婆罗多**》、《**罗摩衍那**》等文学名著。30岁继任**觉囊派**首席法座，开始讲经传法。他反对独尊各自宗派的门户之见，提倡无宗派观念的圆教思想。

多罗那他佛学知识渊博，讲经传法出色，其佛教事业更是蒸蒸日上。除扩建觉摩囊寺（包括建造佛像、佛塔以及编纂刻印佛经）外，他还于1615年倡议、规划和主持建造金碧辉煌的达旦丹却林寺，当时得到座主后藏桑珠孜王宫的地方长官第悉藏巴·噶玛·彭措南杰（1586～1621）的支持。寺院规模宏大、精美绝伦，除了金碧辉煌的建筑物外，寺院内还供奉着丰富多彩的佛教文化艺术精品。当时召集180名学者用金汁抄写200多函的丹珠尔部；从尼泊尔请来约20名雕塑绘画工匠，建造佛像等供养法物。该寺壁画、雕塑等具有尼泊尔和印度佛教艺术风格。此外，多罗那他迎请中印度的婆罗门班智达·支峡纳与婆罗门班智达·帕拉跋扎到达旦丹却林寺，向他们请教妙音声明论等学科知识，并与他们研讨诗学等大众文化。多罗那他精通梵语，翻译了不少梵文书籍。1608年，他根据来藏印度学者的口述，结合自己掌握的资料，撰写了《**印度佛教史**》。该书问世后，南印度邦陀梨地区毗达地方首领婆婆陀罗来信称赞他的学识，称他是西藏隐姓埋名的唯一大成就者。

多罗那他精通诸宗学说，博采众长，著述宏富，内容涉及宗派史、寺志、人物传记、经典论疏、宗见、诗歌、语言、书信、密法实践等。史志类有《印度佛教史》、《续部王阎摩德迦法源奇异信解》（《大威德教法史》）、《后藏志》、《圣地

指南》(包括《觉囊寺胜迹广说》、《修行处吉普德丹寺广说》、《甘丹彭措林胜迹广说》); 传记类有《多罗那他自传》、《释迦牟尼功业传略》、《释迦牟尼百种功业传》、《七代付法藏师传》、《八十四位成就师传》、《大成就师佛陀笈多那他传》等; 教义教法类中著名的有《甚深道金刚瑜伽广释·极显双运》、《时轮曼荼罗仪轨广疏》、《甚深道金刚瑜伽广释》、《集密五次第广疏》、《胜乐曼荼罗修法》、《俱生光明论》、《胜乐广颂本注利乐海》、《佛薄伽梵阎摩德伽曼荼罗修法》、《春明点释极秘海藏论》、《本尊大海修法·大宝之源》、《吉祥时轮修法生起次第解说·悉地长存》、《时轮源流》、《时轮释难》等; 声明类有《妙音声明经释·殊胜显明论》、《梵文读本》等。

（尕藏加）

Si Shi Dalailama Yundanjiacuo

四世达赖喇嘛·云丹嘉措 yon ldan rgya mtsho（1589～1616） 中国藏传佛教格鲁派著名高僧活佛。出身于蒙古



汗王家族，系俺答汗（阿勒坦汗）曾孙，是达赖喇嘛世系中唯一的非藏族人。藏历第十绕迥水龙年（1592），拉萨三大寺和地方官员代表前往蒙古认定他为转世灵童。藏历第十绕迥水虎年（1602），三大寺复遣高僧赴蒙古迎请四世达赖喇嘛进藏。翌年，在热振寺举行坐床典礼，后驻锡哲蚌寺，师从高僧系统修学佛法，并与四世班禅·洛桑确吉坚赞（1567～1662）建立师徒关系。藏历第十绕木龙年（1604），主持拉萨祈愿大法会。藏历第十绕木虎年（1614），受比丘戒，出任哲蚌寺和色拉寺法台，继续推演格鲁派佛学思想和教规礼仪。藏历第十绕火龙年（1616），在哲蚌寺噶丹颇章宫逝世。遗体火化后，舍利分往蒙古喀尔喀和土默特部等地多处供奉，哲蚌寺为之造银质灵塔。

（尕藏加）

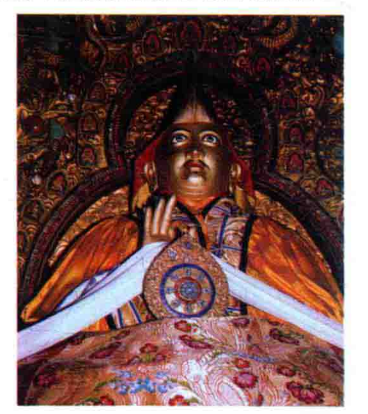
Yi Shi Zhangjiahuofo Zhaba' ese

一世章嘉活佛·札巴鄂色 grags pa vod zer（1607～1641） 中国藏传佛教格鲁派活佛和高僧。生于今青海互助县张家村。幼年入郭隆寺（又名佑宁寺）出家为僧。1630年，升任郭隆寺第六届法台（住持），后前往多麦丹斗寺（在今青海化隆境内）静修。不久，应邀担任龙合寺（在今青海民和境内）经师，收徒传法，名声大振。后重返郭隆寺任职，直至圆寂。弟子寻访其转世灵童，创立章嘉活佛世系，追认札巴鄂色为一世章嘉活佛。在汉文文献中最初以张家活佛出现，清康熙年间易名章嘉活佛。后世章嘉活佛大多精通梵文，在佛学研究领域造诣很高，著作颇丰。

（尕藏加）

Wu Shi Dalailama Awangluosangjiacuo

五世达赖喇嘛·阿旺罗桑嘉措 ngag dbang blo bzang rgya mtsho（1617～1682） 中国藏传佛教格鲁派著名高僧活佛。



前藏琼结人。在四世班禅·洛桑确吉坚赞座前受戒，6岁受沙弥戒，22岁受比丘戒。之后，出任哲蚌寺和色拉寺法台，讲经传法，并广泛研修佛法，兼通藏传佛教新旧密法。

藏历第十一绕迥水龙年（1652），五世达赖喇嘛应清顺治帝诏迎，率西藏僧俗官员及蒙古护卫军3 000余人进京朝觐。顺治十年（1653），他辞归。是年四月，顺治帝命礼部尚书觉罗朗球、理藩院侍郎席达礼赍金册、金印。嗣后凡遇重要公文即使用此印。

五世达赖喇嘛推动格鲁派在整个藏区迅速发展，在前后藏相继兴建13座寺院，其中10座为格鲁派寺院：耶日香·噶丹曲科寺（1645年建）、噶丹曲科央孜寺（1648年建）、噶丹松热林寺（1648年建）、噶丹沃蒙林寺（1649年建）、噶丹敦尼林寺（1649年建）、噶丹协珠林寺（1654年建）、噶丹特桑达杰林寺（1651年建）、噶丹曲科林寺（1669年建）、噶丹桑额央孜寺（1647年建）、噶丹培杰林寺（1651年建）。前8座属传习五部大论、注重修学经律的显宗寺院，后2座归传承密宗四续、注重修持密法的密宗寺院。

五世达赖喇嘛在格鲁派教法研究领域取得很高造诣，撰有30余卷论著，以《诗镜论》、《西藏王臣记》、《入中论明辨》、《拉萨大昭寺志》(1645) 等为代表。

（尕藏加）

Yi Shi Zhebuzundanba Luosangdanbeijianzan

一世哲布尊丹巴·洛桑丹贝坚赞 blo zang bstan pvi rgyal mtshan（1635～1723） 中国清代蒙古地区藏传佛教高僧活佛。生于漠北喀尔喀部土谢图汗家中，系蒙古王族子弟。清顺治六年（1649），赴西藏拜五世达赖喇嘛和四世班禅为师，闻法受戒，传承法脉。顺治八年，返回故里喀尔喀部，驻锡漠北库伦，始传扬藏传佛教格鲁派教法仪轨，喀尔喀四部王公札萨克台吉僧俗人等，皆诚心信服。康熙二十七年（1688），率领漠北蒙古喀尔喀部归清。康熙三十二年，清朝政府正式敕封他为喀尔喀部大喇嘛。雍正元年（1723），一世哲布尊丹巴在京城圆寂。之后，历辈哲布尊丹巴呼图克图均受清廷册封，成为统治漠北蒙古的主要宗教领袖。

（尕藏加）

Er Shi Zhangjiahuofo Awangluosangquedan

二世章嘉活佛·阿旺洛桑却丹 lcang skya ngag dbang blo bzang chos ldan（1642～1714） 中国清代藏传佛教格鲁派高僧

活佛。

出生于安多宗喀（今青海湟水流域），由龙合寺住持慈臣嘉措报请四世班禅·洛桑确吉坚赞（1567～1662）认定为一世章嘉活佛·札巴鄂色之转世灵童，先后在龙合寺和郭隆寺受戒闻法。清顺治十八年（1661），赴拉萨学经深造达20余年，博通显密教法。康熙二十五年（1686），随上师阿旺洛哲嘉措一同前往漠北蒙古地区，排解札萨克图汗与土谢图汗之间纠纷，并取得成效。翌年，又随师进京具奏，受到康熙帝嘉奖。在京期间，康熙帝对他的处事才能和佛学知识颇为欣赏。康熙二十七年，二世章嘉活佛返回故里，担任郭隆寺第二十届法台（住持），并同和硕特蒙古首领达赖洪台吉建立供施关系，亲往青海湖畔向广大牧民讲经说法，其宗教影响范围逐渐扩大。康熙三十二年，康熙帝以他“梵行精纯，圆通无碍，西藏蒙古中外诸士之所皈依，僧俗万众之所钦仰”召来京城，驻锡法渊寺，封为札萨克达喇嘛，成为京师职衔最高的喇嘛，具体承办理藩院交办的有关藏传佛教事务。康熙三十六年，奉命赴藏，代向六世达赖喇嘛送金册金印，并参加坐床典礼。康熙四十年，康熙帝命在多伦诺尔（今内蒙古多伦境内）建造的大型寺院竣工，命名汇宗寺，并令内外蒙古各旗，送一名僧人入寺，寓意江河之汇于大海，以示内外蒙古各部共尊清中央政府。同时，康熙帝派遣二世章嘉活佛担任多伦喇嘛庙总管喇嘛事务之札萨克喇嘛职位，从而确立了他总领漠南蒙古地区藏传佛教的职权。之后，他每年盛夏在多伦诺尔避暑，驻锡汇宗寺，讲经弘法，冬天返回京城任职，处理京师藏传佛教事务。康熙五十年，清朝政府在京城专门给他建造一座寺院；翌年，康熙帝亲书寺额“嵩祝寺”。康熙五十二年，他陪同康熙帝驾临多伦诺尔汇宗寺进香，康熙帝见寺院庄严雄伟，蒙古各旗僧人均安心诵经习法，极为高兴，即向他郑重宣布：“黄教之事，由藏向东，均归你一人掌管。”

二世章嘉活佛不但受到康熙帝的赞许和嘉奖，而且得到皇四子雍亲王的尊崇。康熙五十四年，他在多伦诺尔汇宗寺圆寂，其骨灰运往青海郭隆寺建塔供奉。

（尕藏加）

Ba Shi Situhuofo Quejiqiongnai

八世司徒活佛·却吉琼奈 si tu chos kyi vbyung gnas（1699～1774） 中国清代藏传佛教噶玛噶举派高僧，德格八邦寺活佛，藏传佛教学僧。他一生孜孜不倦，研习十明学，在藏族传统文化，尤其在梵文、声明学、藏文文法、藏医药学、藏式绘画等领域卓有成就，堪称一代宗教文化巨匠。撰有《入声明论》、《声明论释》、《梵藏对照名相述论》、《梵文语法入门》、《天文历法宝鬘》、《德格〈甘珠尔〉目录》、《俱舍论广释》、《了义大手印祈愿释义》、《上师瑜伽法与本尊修诵法》、《噶玛冈仓教法传承史》、《大司徒自述传记》等名著。其《司徒文法广释》一书，被后人奉为藏文文法权威性著作，流传颇广。清乾隆二十六年（1761），他在八邦寺建立医学院，成为康区藏医药教学研究基地。他在临床经验基础上撰述的医学著作《天花疗法》，颇受藏医界推崇。此外，他独创八邦寺噶日画派，其壁画及唐卡成为康区画派代表。

（尕藏加）

San Shi Zhangjiahuofo Ruobeiduojie

三世章嘉活佛·若贝多杰 lcang skya ro pavi rdo rje（1717～1786） 中国藏传佛教格鲁派高僧，清代四大活佛之一。

出身于凉州（今甘肃武威）西莲花寺附近一普通牧民家中。1720年，认定为二世章嘉活佛的转世灵童，被迎至青海郭隆寺（佑宁寺）坐床，成为三世章嘉活佛。

1734年，清雍正皇帝按旧例正式册封三世章嘉活佛·若贝多杰为灌顶普善广慈大国师，赐金册、金印等。是年，三世章嘉活佛奉命与果亲王允礼一起前往康区泰宁慧远寺，看望七世达赖喇嘛·格桑嘉措。翌年，偕同副都统福寿护送达赖喇嘛返回拉萨，稳定了西藏政局，完成清王朝一次重大政教使命。三世章嘉活佛借进藏机缘，赴后藏扎什伦布寺，师从五世班禅额尔德尼·洛桑益西受比丘戒，广泛结交前后藏上层僧俗人物。

1736年，三世章嘉活佛返京，朝见新继位的乾隆皇帝，禀报西藏政教事务。乾隆皇帝立即命他掌管京师寺院和喇嘛，赏赐札萨克达喇嘛印一枚，成为京城掌印喇嘛。1743年，赐御用金龙黄伞。1751年，又赐振兴黄教大慈大国师之印。1786年，钦定驻京喇嘛的班次时，以他为左翼头班。

三世章嘉活佛撰有《章嘉宗义学》等许多著作。他精通梵文、藏文、蒙古文、满文、汉文等语言文字，主持翻译蒙古文和满文大藏经外，并编纂了不少大型工具书，如《蒙藏双解正字法》、《五体清文鉴》等。这些工具书对当时的翻译工作起到指导和借鉴作用，对后来中印佛教文化交流也产生了积极影响。

（尕藏加）

Jumipang Jiangyangnanjiejiacuo

居弥庞·绛央南杰嘉措 vju mi pham vjam dbyangs rnamgyal rgya mtsho（1846～1912） 中国藏传佛教宁玛派高僧，佛学家。



今四川甘孜石渠人。6岁始学习文化知识，10岁时能作短文，12岁在宁玛派桑阿曲林寺出家为僧，18岁云游拉萨。返乡后拜绛央钦泽旺布（1820～1892）等高僧为师，研习印度大小五明学，成为学富五车的文化大师。谙熟印度医药学、历算学、工巧学和内明佛学，在藏传佛教学术研究领域有很高造诣，著述颇丰。代表作《居弥庞全集》，共32部（函），内容涉及印

佛学、因明、医药、历算、艺术和文学等，对研究中印文化交流有重要价值。

（尕藏加）

Dazangjing

大藏经 Tripitaka 一切佛教经典著述的总集。又称为一切经、契经、藏经或三藏。内容包括经（释迦牟尼在世时的说教以及后来增入的少数佛教徒——阿罗汉或菩萨的说教）、律（释迦牟尼为信徒制定的必须遵守的仪轨规则）、论（关于佛教教理的阐述或解释）。大藏经的编纂，始于释迦牟尼涅槃不久，弟子们为保存他的说教、统一信徒的见解和认识，通过会议方式的结集，形成一致公认的经、律、论内容。其后又增加了有关经、律、论的注释和疏解等"藏外典籍"，成为卷帙浩繁的四大部类。原始佛教分裂以后，各大派别大多按照自己的观点编有本派的藏经，但只有上座部的三藏比较完整地保存下来，其他部派的典籍除了在汉文译本中保存一部分外，基本上都已散佚。早期的梵文经典只有少数零散贝叶本或纸写本至今尚存，全部三藏已难窥全貌。现存的大藏经，按文字的不同可分为汉文、藏文、蒙古文、满文、西夏文、日文和巴利语系等7个系统。此外还有过契丹文大藏经的刻造，但尚未发现传世的刻本。

（童玮）

Hanwen Dazangjing

汉文大藏经 Buddhist Canon in Chinese 中国汉文佛教典籍总集的通称。佛教传入中国内地以后的千余年间，仅经录即近有50种，流传至今尚有20余种，收录的经籍数量不等。各个时代编纂的大藏经，形式和内容互有不同。除房山石经外，宋代以前的基本上都是卷轴装帧的书写本。北宋开宝年间（968～976），第一部木版雕印的大藏经问世后，历元、明、清至民国，共出版过木刻和排印本大藏经20种（一说21种）。佛教由中国东传至朝鲜半岛和日本后，高丽王朝和日本均依汉文大藏经进行抄写刻印或排印。《开宝藏》首刻本于宋雍熙元年（984）传入日本，端拱年间（988～989）传到高丽。乾兴元年（1022）和元丰六年（1083）又分别将天禧修订本和熙宁修订本传到契丹和高丽。辽清宁九年（1063），契丹还把新刻就的《契丹藏》印本送给高丽。6世纪中叶，部分汉译佛典通过朝鲜半岛南部的百济国流传到日本。7世纪初，佛教在日本有了很大的发展，各种汉译佛经的写本和历代官私刻本的各版大藏经大量传入日本各大寺院。自13世纪末叶到20世纪20年代的700多年间，日本佛教界曾依据汉文本的各版大藏经，编纂、雕造、复刻或排印过《弘安藏》、《天海藏》、《黄檗藏》、《弘教藏》、《卐正藏经》、《卐续藏经》和《大正新修大藏经》等7种版本的汉文大藏经。20世纪初，日本佛学界还将小乘上座部三藏译为日文本的《南传大藏经》65卷，并编辑出版《国译大藏经》、《国译一切经》和《日本大藏经》，这3种藏经的内容除中国著述外，还收录了大量的日本章疏及杂著等。

（童玮）

Zangwen Dazangjing

藏文大藏经 bod yig gyi bkav bstan vgyur 中国藏传佛教典籍总集的统称。与汉文、巴利文大藏经相同，分为经、律、论三藏。由甘珠尔和丹珠尔两部分构成，前者为经藏和律藏部分，后者为论藏部分。藏文大藏经共收入佛教初、中、晚期经论4 570多部。内容除佛教经律论三藏及密宗四续外，还有文法、诗歌、美术、逻辑、天文、历算、医药、工艺等。其中佛教密宗和因明量论经典十之七八在汉文和巴利文大藏经中阙如，弥足珍贵。

甘珠尔部是记载佛祖释迦牟尼言教的著作。由他的弟子们6次结集，记诵编纂，集成文字，又名佛部，或称正藏，收入经藏、律藏和密典3个部分，包括律部、般若、华严、宝积、经部、续部及总目录7大类，共108部（函）。不同版本的甘珠尔略有差异，但体例大致相同。其总目录分为9大类：第一编，律部；第二编，般若部；第三编，华严部；第四编，宝积经；第五编，经部；第六编，十万怛特罗部；第七编，古怛特罗；第八编，时论经疏；第九编，陀罗尼集。

丹珠尔部是印藏佛教大师、学僧、译师对甘珠尔部所作注疏及论著之集成，又名祖部，或称副藏，分为18类，共225部（函）。内容涉及哲学、文学、艺术、语言、逻辑、天文、历算、医药、工艺和建筑等，堪称藏学百科全书。

丹珠尔部的不同版本略有差异，但体例大致相同。其总目录如下：第一编，礼赞部；第二编，怛特罗部；第三编，般若部；第四编，中观经；第五编，经疏部；第六编，唯识部；第七编，阿毗达磨部；第八编，律部；第九编，本生部；第十编，书函部；第十一编，因明部；第十二编，声明部；第十三编，医方明部；第十四编，工巧明部；第十五编，修身部；第十六编，杂部；第十七编，阿底峡小部集；第十八编，目录部。

藏文大藏经早在8世纪就开始翻译编纂而具雏形，直至近现代依然不断修订和刻印，陆续推出了多种版本。吐蕃时期（8～9世纪）汇编了《丹噶玛》、《青浦玛》、《庞塘玛》3部不同的大藏经及



《中华大藏经·续编》（汉文部分）编委会工作会议合影
2008年7月5日在北京国家图书馆





藏文大藏经书影

其目录。此为藏文大藏经雏形，以手抄本或抄写本形式流传。

纳塘古版藏文大藏经。14世纪，藏文大藏经在后藏纳塘寺重新编纂，藏传佛教后弘期史上第一部较完整的善本问世。明永乐八年（1410），依据纳塘古版在南京刻印了甘珠尔部，史称永乐版藏文大藏经，印本大部用朱砂或云硃刷印，故亦称赤字版。明万历三十三年（1605），续刻丹珠尔部，史称万历版藏文大藏经。永乐版和万历版在藏文大藏经发展史上具有里程碑意义。从此，藏文大藏经版本结束手抄本形式而进入木刻版时代。

理塘版藏文大藏经。是在明末清初（1628～1644）刻印的。由云南丽江纳西族土司木增赞助，噶玛巴红帽系六世活佛·却吉旺秋主持刻印甘珠尔部。这是藏族地区问世的第一部刻印版大藏经。该版本只有甘珠尔部，没有丹珠尔部，因藏于理塘寺，故称理塘版。

北京版藏文大藏经。又称嵩祝寺版。清康熙二十二年（1683），根据西藏夏鲁寺写本，在北京嵩祝寺刊刻。康熙年间仅完成甘珠尔部，雍正二年(1724)续刻丹珠尔部。乾隆二年（1737），甘珠尔和丹珠尔重新整理出版，史称乾隆修补版，又因刻于北京，所以又称北京版藏文大藏经。

卓尼版藏文大藏经。是在安多卓尼寺（在今甘肃临潭）刻印的，故名。甘珠尔部先刊刻，自清康熙六十年至雍正九年（1721～1731），历时10年，共108部（函）。之后，丹珠尔部于乾隆十八年开始刻印，历时19年完成，共209部（函）。

德格版藏文大藏经。是在康巴地区德格印经院（在今四川甘孜德格）刻印的，故名。自雍正八年开始刻印，至乾隆二年完成。其中甘珠尔部为理塘版的复刻，丹珠尔部是依据夏鲁寺写本大藏经并增补布敦目录所收典籍而刻印的。其全套木刻版本均藏于德格印经院。

纳塘新版藏文大藏经。是由七世达赖喇嘛·格桑嘉措（1708～1757）和西藏地方官颇罗鼐郡王（1689～1747）主持，以纳塘古版和布顿·仁钦珠汇集存放于夏鲁寺的甘珠尔和丹珠尔作为底本刊刻的。新版甘珠尔部完成于雍正八年，共102部（函），经版5万余块。丹珠尔部完成于乾隆七年，共225部（函），经版7万余块。纳塘新版藏文大藏经刻工精湛，校勘准确，被誉为最佳版本。全套木刻版原藏纳塘寺，今已不存。

藏文大藏经是中国藏族高僧和印度学问僧精诚合作而翻译完成的文化巨制。自8世纪中叶至14世纪初，相继来藏参与藏文大藏经翻译的印度班智达和译经家等学问僧达192人，所收经典绝大多数是从梵文译为藏文的。

（尕藏加）

Mengguwen Dazangjing

蒙古文大藏经 Buddhist Canon in Mongolian　中国蒙古文佛教典籍总集的统称。从翻译、编纂、校勘、刊刻，到最终印刷问世，历经元、明、清数代。

元大德年间（1297～1307），奉成宗帝之命，在萨迦派喇嘛、帝师·扎巴俄色（1246～1303）的主持下，由藏、蒙古、回鹘和汉族学僧参与，将藏文大藏经翻译成蒙古文，但翻译了多少经卷，迄今未有明确的文献记载。

明万历年间（1573～1620），蒙古地区兴起笃信佛教的热潮，土默特部阿勒坦汗及其子孙们积极倡导翻译藏文大藏经。同时，察哈尔林丹汗亦十分重视藏文大藏经的翻译工程，他视甘珠尔部为三宝之一，召集贡噶敖斯尔等33名高僧学者，翻译甘珠尔中尚未译成蒙古文的部分，至崇祯二年（1629）完成。因用金粉善写而成，史称金字蒙古文大藏经。

现存蒙古文大藏经版本大多为清代整理和刻印。康熙二十二年（1683），奉康熙之命，由和硕裕亲王福全主持，北京净住寺达喇嘛乌拉特固什毕力昆达赖、阿巴噶德木楚克、乾清门侍卫喇嘛喜等喇嘛和学者，将甘珠尔部再次校审后，汇编成108部（函），于康熙五十九年木刻印刷。



蒙古文大藏经（乾隆时期）书影

蒙古文大藏经的另一部分丹珠尔部，是在乾隆年间（1741～1749）完成的。三世章嘉活佛·若贝多杰和噶勒丹锡勒图活佛·洛桑丹贝尼玛二人，奉乾隆皇帝之命，将藏文丹珠尔部译成蒙古文。参与译经的人员还有达赖固什阿格旺丹丕勒、唐古特官校总督官布扎布、西黄寺札萨克喇嘛·却音丕勒多尔济、隆福寺札萨克喇嘛·丹僧却德尔、净住



满文大藏经书影

寺达喇嘛乌拉特固什毕力昆达赖，以及由蒙古各地选派来的200余名喇嘛和学者，历时7年，终将225部（函）藏文丹珠尔全部译成蒙古文，与雍正初年译刻的蒙文甘珠尔部合成为一部完整的蒙古文大藏经，在北京净住寺印行。

蒙古文大藏经，包括甘珠尔和丹珠尔部的最后编译、校勘、审定和刻印，均按北京版藏文大藏经模式完成。它的分类、函数、种类，也完全与北京版藏文大藏经相同，甘珠尔部为108部（函），丹珠尔部为225部（函）。现存蒙古文甘珠尔部的目录分为：秘密经、大般若经、第二般若经、第三般若经、诸般若经、大宝积经、华严经、诸品经、律师戒行经等10类。

蒙古文大藏经的问世，不仅开辟了用蒙古文在蒙古族地区佛教寺院和僧俗信众中讲经传法的途径，而且使印度佛教文化在蒙古族地区得以发扬光大。

（尕藏加）

Manwen Dazangjing

满文大藏经 Buddhist Canon in Manchu Language 中国满文佛教典籍总集的统称。是以藏文大藏经的甘珠尔部为底本，参照汉文、蒙古文大藏经翻译、雕刻和印行的满文译刻本。是清代康乾盛世的文化产物，在某种程度上代表了中国雕版印刷及装帧技术的最高水平。清代又称国语大藏经。

清乾隆三十八年（1773），乾隆帝降旨，特开清字经馆，翻译刊刻满文大藏经。在具体造刻满文大藏经时，乾隆帝采纳了国师、**三世章嘉活佛·若贝多杰**的建议，参照藏文大藏经中的甘珠尔部（108函）翻译。这正好是佛教三藏中经和律部分，属于佛陀（见**释迦牟尼**）所言，即正藏。满文大藏经中没有翻译丹珠尔部，因其属于三藏中的论部，非佛陀所言，是后人撰述。大般若、大宝积、大集华严、大般涅槃、中阿含等经及大乘律则全部翻译，其他归于五大部支派的重要经典，采取删繁就简的办法翻译。此外，译经家们还将藏经中所有蒙古字、汉字悉心校核，按部译为满文。为使译经工程顺利进行，乾隆帝又下旨，先编译8卷本《四体合璧大藏全咒》。

满文大藏经的翻译，自乾隆三十八年始至乾隆五十五年全部完成，历时18年。部分经卷印刷成帙，在乾隆八旬寿辰之时作为寿礼呈给皇帝，乾隆作序《御制清文翻译大藏经序》，或称《清文翻译全藏经序》。

满文大藏经共有108部（函），收录了699种佛教经典，共计2 535卷。分为5大部类：①五大部诸经选收般若部各经22函，610卷；宝积部1经，6函，120卷；大集部1经，1函，30卷；华严部1经，8函，80卷；涅槃部2部，2经，42卷。②五大部外诸重单译经17函，206部，444卷；③法陀罗尼等16函，322部，404卷。④小乘经及集传等20函，155部，460卷。⑤小乘律16函，11部，345卷。而大乘律、大乘论及小乘论全部未收录。

满文大藏经的版式参照**藏文大藏经**，为贝叶夹装，经页双面朱印，每页长73厘米，宽24.5厘米。装帧精美考究，绘画和佛像造型庄重富丽、生动活泼。所绘佛像数不胜数，仅在经夹板上所绘神佛像就达700多幅，是清代藏传佛教造像艺术的瑰宝。

满文大藏经刻板存于清字经馆中。嘉庆四年（1799），刻板又移存于紫禁城午门楼上。当时满文大藏经仅印行12部，分别供奉在西藏**布达拉宫**、**扎什伦布寺**，北京宗镜大昭之庙、香山宝谛寺、故宫英华殿、**雍和宫**，承德殊像寺、普陀宗乘之庙、须弥福寿寺，盛京（今辽宁沈阳）法轮寺，内蒙古多伦汇宗寺，山西五台山镇海寺。

满文大藏经收录了许多精美的印度神佛像和原生态的印度古咒语（真言），这对中印文化交流和学术研究有重要价值。特别是清代《四体合璧大藏全咒》（梵文、藏文、蒙古文和汉文四体文种）8卷本的编译和问世，是中印各民族文字翻译史上取得的巨大学术成果，它不仅在当时的佛经翻译中起到重要作用，而且为后世留下了极为珍贵的资料。

（尕藏加）

Xixiawen Dazangjing

西夏文大藏经 Buddhist Canon in Tangut Language 中国西夏文佛教典籍总集的统称。最初由**汉文大藏经**译出。宋景祐元年（1034），《开宝藏》传到西夏（可能是《开宝藏》的天禧修订本），西夏的开国君主赵元昊于兴庆府建造高台寺加以收藏，并召集回鹘僧人将其译为新创造的西夏文。先后历时53年译毕，共362帙，812部，3 579卷。元世祖至元七年（1270）由化身一行国师主持，重行校勘并翻译未译的经籍，印制三藏新经。至元三十年，世祖敕令将西夏文旧经本送杭州刻印，到大德六年（1302）竣工，前后共刷印了140余藏。后大多毁损无存，现各地发现的经论残卷仅数十种。



西夏文大藏经木活字版残片

（童玮）

Daiwen Dazangjing

傣文大藏经 Buddhist Canon in Dai Language 中国傣文佛教典籍总集的统称。源于巴利语系大藏经，为南传佛教上座部奉行的三藏典籍之一种。流传于



傣文贝叶经夹

中国云南傣族地区。傣文大藏经有4种不同的方言文字译本，近代还增加了天城体梵文本、拉丁字母本和日文译本等3种版本。

（童玮）

Yulanpen Jing

《盂兰盆经》 *Ullambanasutra* 印度大乘佛教经典。全名《佛说盂兰盆经》。1卷。翻译为汉文的时间当不晚于5世纪。经中讲，目犍连获得6种神通之后，想将母亲度为佛教徒，以报哺乳之恩。他运用神通见母亲在饿鬼地狱受苦，不得饮食，十分悲痛。他喂母亲饭食，饭食到嘴边即化为炭火。目犍连悲恸号哭，向佛陀（见释迦牟尼）诉说。佛陀说，要在七月十五这天准备盆器，内盛甘美饮食，供养十方大德僧众，其功德可使现世父母、亲属得到解脱。目犍连照做，母亲即刻解脱。

该经内容因与中国传统道德中的孝道相一致，故受到统治阶级与民众的欢迎，译出不久，中国便出现了盂兰盆节（见佛教与中国民俗节日）。该经短小，便于念诵，在中国流传1 500多年而不衰，并在唐以后被改编、演绎为数十种小说和戏剧，在民间广泛流传。

（薛克翘）

Daci' en Si Sanzang Fashi Zhuan

《大慈恩寺三藏法师传》 *A Biography of the Tripitaka Master* 中国唐代西行求法者玄奘法师的生平传记。又名《慈恩三藏行传》，简称《慈恩传》。作者为惠立、彦悰。

成书经过 唐太宗贞观二十年（646）春，玄奘得到唐太宗的支持，在长安弘福寺筹备建立译经场。夏天，根据朝廷的安排，惠立作为“缀文大德”之一来到弘福寺，之后参与玄奘的译经工作多年。因常在玄奘身边，仰慕玄奘的学识和品德，故在玄奘逝世后，为传扬他的生平事迹，写出《慈恩三藏行传》5卷。写完觉得尚不够周全，便保存地穴中。惠立临终前，嘱弟子将书取出。惠立去世不久，书便流散各地。后经多年收集购买，才将原书凑齐。在有关人员的请求下，玄奘的弟子彦悰担当起修订和增补的使命，遂于垂拱四年（688）成书10卷，得以流传至今。

主要内容 现存《大慈恩寺三藏法师传》10卷。卷一，首先讲述玄奘的身世、出家为僧及游学的经历，然后记叙其西行出关到达高昌（今中国新疆吐鲁番）的过程。卷二，写玄奘从高昌出发后，经阿耆尼（今新疆焉耆）、屈支（今中国新疆库车）等地，翻越雪山进入今吉尔吉斯斯坦境内，又经中亚地区进入北印度，最后到达曲女城（今印度北方邦卡瑙季）的经历。卷三，写玄奘南渡恒河，在今印度北方邦、比哈尔邦各地的活动，如礼拜佛教圣地、向各地高僧大德学习等，特别记载了那烂陀寺的历史和当时的规模，以及玄奘在那里跟随戒贤法师学习的经历。卷四，写玄奘到五印度周游、学习的经历和沿途见闻，以及玄奘重返那烂陀寺的情况。卷五，写玄奘到东北印度迦摩缕波国（今印度阿萨姆邦）传播佛教，以及参加戒日王的大法会和无遮大会后归国的经历。卷六，写玄奘贞观二十年至二十二年的事迹，即回到长安、会见唐太宗、建立译经场、翻译佛经等。卷七，写玄奘贞观二十二年至二十八年的事迹。其中记载道，贞观二十六年夏天，印度摩诃菩提寺僧人法长来华，带来同寺沙门智光、慧天给玄奘的书信和礼物。两年后，法长回国时，玄奘请他带回两封分别致智光和慧天的信。卷七保留了这3封信的全部内容，成为中印友好交流的重要历史资料。卷八到卷十，记载了玄奘一生中最后十年的业绩，以及其圆寂之后朝野、僧俗的悲痛与纪念。



大慈恩寺三藏法師傳卷第一
唐沙門慧立本釋彥悰箋
起載誕於緱氏終西屆於高昌
法師諱玄奘俗姓陳陳留人也漢太丘長仲弓之後
曾祖欽後魏上黨太守祖康以學優登仕齊任國子
博士食邑周南子孫因家又緱氏人也父慧英潔有
雅操早通經術形長八尺美眉明目褒衣博帶好儒
者之容時人方之郭有道性恬簡無務榮進加屬隋
政衰微遂潛心墳典州郡頻貢孝廉及司隸辟命並
辭疾不就識者嘉焉有四男法師即第四子也幼而

《大慈恩寺三藏法师传》书影

学术价值 对于中印文化交流来说，该书的学术价值主要有四：第一，所记玄奘的生平资料最为翔实，对于了解玄奘生平和去印度求法的经历极有价值。第二，所记玄奘的西行路线可以与《大唐西域记》相参阅，为研究古代中印交通史提供了有用的资料。第三，关于印度历史事件、宗教活动等记载对于构建印度那个时代的历史很有帮助，也为现代考古发掘提供佐证。第四，记载玄奘与印度友人（包括国王、佛教僧人和印度教徒等）的友好交往是中印友好和中印文化交流的历史见证。

（薛克翘）

Datang Xiyu Qiufa Gaoseng Zhuan

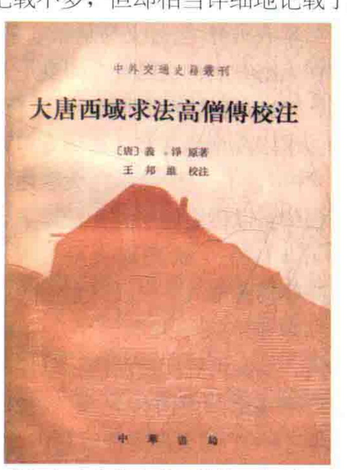
《大唐西域求法高僧传》 *Biographies of the Eminent Monks of the Great Tang Seeking Scriptures in the Western Regions* 中国佛教传记。唐代高僧义净著。

《大唐西域求法高僧传》是义净的重要著作之一，全书两卷，成书于武周天授二年（691）。当时义净从印度东归，途中在南海室利佛逝国（今印度尼西亚苏门答腊）停留。停留期间，撰写了《大唐西域求法高僧传》和《南海寄归内法传》，并翻译了一些佛经。《大唐西域求法高僧传》以传记的形式，记述了唐贞观十五年（641）到武周天授二年，包括义净等中国僧人，以及今越南、阿富汗、乌兹别克斯坦和朝鲜半岛等地57位僧人，到南海和印度游历、求法的事迹。后附《重归南海传》，记载武周永昌元年（689）随义净重往室利佛逝的4位中国僧人的事迹。

在义净之前，中国曾有东晋高僧**法显**和唐初高僧**玄奘**去印度求法，分别留下了两部重要著作《法显传》和《**大唐西域记**》。义净赴印在唐咸亨二年(671)，比玄奘晚40多年。他在印度10余年，来去俱循海路，又在南海一带先后停留10余年。义净在印度和南海停留的时间相当长，因此他的著作内容极为丰富，是研究初唐时期中印关系，印度及南海地区历史、文化、地理和宗教的重要资料。

本书特点　《大唐西域求法高僧传》是一部僧传，逐一记载了当时赴印求法的57位僧人的经历以及印度和南海各方面的情况。其中记载的信息很多是《大唐西域记》里没有的。如一些《大唐西域记》未记的地名，在《大唐西域求法高僧传》有记载。又如印度当时最著名的佛寺**那烂陀寺**，《大唐西域记》叙述得比较空泛，但《大唐西域求法高僧传》的记载却相当详细。书中不仅讲到那烂陀寺名称的来由，还讲到寺院内建筑的结构、所用材料和修建的方法，以及寺院内的管理制度等各方面的情况。很多记载是唯一的，对了解那烂陀寺的历史尤其有价值。

从中印交通历史的发展情况来看，《大唐西域求法高僧传》也有一些地方值得注意。如从唐代的长安，经过今中国甘肃和新疆及中亚等地前往印度的道路，是自汉以来中印之间陆上最主要的交通路线，即**丝绸之路**。《大唐西域记》和以记述玄奘个人经历为内容的《**大慈恩寺三藏法师传**》关于这条线路的记载比较详细，《大唐西域求法高僧传》对此记载不多，但却相当详细地记载了从南海往印度的交通情况以及唐初新开通的、经过中国西藏到尼泊尔再到印度的道路。这些都反映了唐初以及以后中印交通发展的新趋势和新情况。



《大唐西域求法高僧传校注》封面

僧人们求法的路线，实际上也是商业贸易的路线。从《大唐西域求法高僧传》中可以看到，僧人们泛海，多是附商舶与商人结伴而行。这说明，对于中印古代文化的交往，中国求法僧曾经作出极大贡献。

《大唐西域求法高僧传》成书后，最早著录它的是《开元录》，其后历代经录俱著录。《旧唐书》卷四六《经籍志》、《新唐书》卷五九《艺文志》也有著录，只是《旧唐书》题为《西域求法高僧传》，无“大唐”二字。经录中还有题为《求法高僧传》或《西域求法传》者。《通志》卷六七、《文献通考》卷二二六有著录。南宋晁公武《郡斋读书志》著录为《求法高僧传》。宋非浊集《三宝感应要略录》中称为《求法记》。有的书中还称为《大周行人传》的。此书原名在宋代以前稍有混乱，多半是全称和略称之差，但宋以后即以《大唐西域求法高僧传》一名而流行。在卷帙上，只有元代脱脱等编纂的《宋史》卷二〇五《艺文志》录为“三卷”，这显然是错误的。

世界影响　19世纪后期，作为研究中印交往和印度及南海地区宗教、历史、地理的基本资料，《大唐西域求法高僧传》受到各国学者们的重视，陆续出版了一些西文译本，一些译本中也包括学者研究的成果。主要有：1894年，法国学者E.E.沙畹将《大唐西域求法高僧传》译为法文，在巴黎出版，书名是*Mémoire composé à l' époque de la grande dynastie T' ang sur les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d' Occident*。沙畹的译本附有他的注解。1911年，英国学者S.比尔在翻译《大慈恩寺三藏法师传》时，也把《大唐西域求法高僧传》部分章节译为英文，与《大慈恩寺三藏法师传》的英译本一起出版，书名是*The Life of Hiuen Tsiang by the Shaman Hwui Li, with an introduction containing an account of the works of I-Tsing*，在伦敦出版。1942年，日本学者足立喜六在东京出版了一部日文译注本，同时附有中文原文，书名仍为《大唐西域求法高僧传》。1961年，在东京出版的一部佛教丛书《国译一切经》中，也收有《大唐西域求法高僧传》的另一个日文译本。译者是高田修，翻译原书的时间是在1940年。1986年，印度学者L.罗希瑞在德里出版了一部新的英文译本，书名是*Chinese Monks in India*。1988年，北京中华书局出版了《大唐西域求法高僧传校注》，校注者王邦维。

（王邦维）

Nanhai Jigui Neifa Zhuan

《南海寄归内法传》 *A Record of the Buddhist Religions as Practiced in India and Malay Archipelago*　中国佛教史传。唐代僧人**义净**撰。重点介绍了印度僧人在饮食起居、供佛颂佛、饮食卫生等方面实行的各种戒律。

《南海寄归内法传》是义净的重要著作之一，成书于武周天授二年(691)。当时义净从印度东归，途中在南海室利佛逝国（今印度尼西亚苏门答腊）停留。停留期间，撰写了《南海寄归内法传》和《**大唐西域求法高僧传**》。书写成后，义净派遣中国僧人大津将他写给朝廷请求在西方造寺的表文，新写成的《南海寄归内法传》和《大唐西域求法高僧传》，以及新译杂经论10卷，送往长安。

写作目的　义净赴印求法的主要目的是寻找和学习佛教的戒律。他曾经长期住在印度**那烂陀寺**，也到过印度和南海地区的一些佛寺。每到一处，他都非常注意观察佛教僧人和僧团宗教生活的规则，即佛教的戒律实际应用和执行的情况，并且随时与中国的情况作对比。义净认为，印度寺院所执行的戒律和实际实行的规则，是中国佛教徒学习的榜样。义净撰写《南海寄归内法传》，根据的是其所见所闻，“谨依圣教及现行要法”。他想通过这部书，把当时印度通行的佛教戒律介绍到中国。在他看来，只有这样，中国佛教才能正确发展。

主要内容　《南海寄归内法传》全书共4卷，分为40章。

书前有序言，介绍了佛教的宇宙观，印度宗教的一般状况，佛教和佛教


南海寄歸內法傳

南海寄歸內法傳卷第一

唐翻經三藏沙門義淨撰

《南海寄归内法传》书影

部派的来由及现状，大小乘佛教的情况。目的在于说明佛教的律的传承与部派的关系。同时说明，他在《南海寄归内法传》中介绍的印度戒律，属于根本说一切有部的传承系统，进而介绍了当时佛教部派和部派律整个的流行情况。

正文40章主要包括以下内容：①饮食卫生。食物和水有净与浊之分，要吃净食和饮用净水；饭后要洗手漱口；早上要洁齿；厕所要保持清洁；要常洗澡，等等。②生活起居。用何种坐具、睡席、枕头，怎样穿僧衣、接受施主供斋、接待外僧、安葬僧人，僧人死后财产或物品的处理，坐夏等，都有严格的规定。③健身医药。散步有利健康，探讨人生病的原因、服药的方法，不用大小便做药等。涉及很多古代印度医学的知识，为研究印度医学和中印医学交流的历史提供了重要的资料。④供佛颂佛。供养佛、造佛像、造佛塔、诵经称颂佛的功德、尊师尊佛。⑤天文。第30章讲一天当中怎样观察和测定时间，一年中怎样测定季节，并提到古代印度计时的“漏水”。其中有些资料是研究天文学史的唯一材料。⑥印度古代教育。详细介绍了印度古代教育，尤其是梵语教育的情况。其中提到与梵语文法相关的一系列经典，包括《悉谈章》(见《悉昙章》)、《苏呾罗经》(《波你尼经》)。还提到了印度古代梵语文法学家波颠阇利、伐致诃利以及他们撰写的“疏”或“释”。同时，记载了学习这些经典的程序。

学术价值　《南海寄归内法传》被送回国后，在佛教界颇为流行。现存有三种古抄本，一种发现于中国甘肃敦煌莫高窟藏经洞，另两种存于日本，据鉴定都是8世纪时抄本，距成书时间不到100年，可见当时流传的情形。它和《大唐西域求法高僧传》等书一样，在义净去世时，或至迟在他去世以后，就“并敕编入一切经目”。以后历代转抄翻刻，大多在藏经中。

《南海寄归内法传》对于研究印度佛教史、中国佛教史、唐代中外关系史，乃至古印度及南海地区的历史、地理、文化、社会生活等都有重要价值。尤其是关于7世纪时印度佛教僧伽内部宗教生活的状况，书中提供了几乎是最多、最详细的信息。如对印度佛教的大小乘问题的理解。印度佛教分为大小二乘，十八部派均属小乘，几乎毋庸置疑。义净在序言中列举了当时印度佛教四大部派即四种尼迦耶的名称、传承及典籍数量，并提到“其四部之中，大乘小乘区分不定”。义净主要是从律的区分来理解部派，四个部派，各有其传承的戒律，但各个部派的僧人，有信仰大乘的，有信仰小乘的，不可限为一定。也就是说，义净说的四种部派，未必都是小乘。

世界影响　与《法显传》、《大唐西域记》、《大唐西域求法高僧传》等书一样，《南海寄归内法传》很早就引起了西方和日本学者的注意。19世纪末，日本学者笠原研寿和藤岛了隐分别把《南海寄归内法传》中的一些重要章节译为法文。俄罗斯学者V.P.瓦西里耶夫也曾经把一些章节翻译成俄文。全书完整的英译本*A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago by I-Tsing*则出自另一位日本学者高楠顺次郎之手，该书于1896年由英国牛津大学出版社出版。

高楠顺次郎的英译本出版以后，《南海寄归内法传》便广为西方及印度学者所知。因为译文完整和研究水平较高，高楠顺次郎的英译本到目前为止仍然是最好的翻译版本之一。但其英译本依据的主要是清代刻本，不是精校本，因此影响到译文质量，有的方面有待修正和补充。2000年，由美国加州伯克利日本佛教传道协会出版了《南海寄归内法传》的另一个英译本*Buddhist Monastic Traditions of Southern Asia*，中国佛教学者李荣熙译。

1959年，日本出版的《国译一切经》“和汉撰述部”通卷第八十四中收入了一个日文译本。小野玄妙译，译出时间是1936年。2004年，日本学者宫林昭彦和加藤荣司在东京出版了一个更新的日译本，为《现代语译南海寄归内法传》。

1995年，中华书局出版了《南海寄归内法传校注》，校注者王邦维。新的校注本包括原文、校记和注释等部分。在校勘方面，校注本共使用了两种唐代写本（一种来自敦煌莫高窟藏经洞，一种是日本保存的奈良时代抄写本），六种宋代至明代的刊刻本，包括高丽藏本，以及近代日本刊印的《大正藏》本。校注本在对义净原书全文进行校勘的同时，还就书中的人名、地名、历史地理、宗教词语等作了详细的注释，必要时附以还原的梵语原文。书中还附有数种附录以及索引。2009年，中华书局重印此书，此前作者进行了修订，并增加了更多的附录。

（王邦维）

Puti Daoju Lun

《菩提道炬论》　*Bodhimargadipasastra*

印度佛教论书。印度高僧阿底峡著，为噶当派教法义理的奠基之作。一名《菩提道灯论》。

《菩提道炬论》是阿底峡应拉喇嘛·


阿底峡雕像

绛曲沃的请求，于1043年在中国西藏阿里地区撰写的一部经典论著。全书共有六十九颂半。该经论将人类按世间众生的根器判分为上、中、下三等，提出“三士道”理论：凡在轮回中设尽方便只求自利而不顾别人者，为下士；凡厌弃轮回，希求脱离业染，仍局于自利而未及济度轮回中他人之苦者，为中士；凡为断尽自苦并誓愿遍断一切众生之苦者，为上士。

该经论强调下士的修持应当发大菩提心，入大乘道。而大乘道中，假若与方便智慧不相结合，只修空性，就不能成佛。大乘道又分为显密因果两乘：显乘是因乘，即般若乘；密乘是果乘，即无上瑜伽乘。贯彻因果两乘时，必须以发菩提心为基础。学程的阶次是显密共行，始于“三归”，次学“三学”。三归是入解脱之门，三度皈依佛、法、僧三宝。三学就是要修习戒、定、慧。

阿底峡的增上戒学和释大乘发心采取了无著“菩萨地”的原意，增上定学则取自觉贤的《禅定资粮品》，增上慧学则宗承金洲。觉贤传自文殊、寂天；寂天又传自龙树、提婆、清辨、月称；金洲之学传自慈氏、无著。所以，阿底峡的学说兼有中观和唯识两派的长处，而慧学的宗旨偏于龙树，仅将中观学系中不详备的地方，简取唯识学系中的学说，以资弥补。

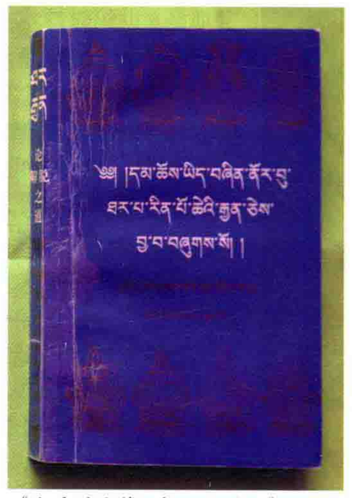
该书为后来宗喀巴·洛桑札巴大师写作《菩提道次第广论》和《密宗道次第广论》提供了理论基础，在藏传佛教教法义理中具有广泛影响。

（尕藏加）

Dacheng Daocidi Jietuo zhuangyan Lun

《大乘道次第·解脱庄严论》 *Moksalankarasastra* 中国藏传佛教论书。是藏传佛教高僧达布拉杰的代表作和成名作，也是藏传佛教达布噶举派的教理基础和修学体系的奠基之作。约成书于12世纪。它在藏传佛教修学道次第发展史上具有承前启后的重要地位。

该书由两部分构成：第一部分为导论，篇幅仅一页；第二部分为详述，占全书4/5的篇幅，是本经论的重点，共21章。



《大乘道次第·解脱庄严论》封面

该书的创新之处在于：它不仅将《道次第》和《大手印》简单地融通，而且将显宗教理与密宗修行相结合，以修行实践来检验和体验教理思想，最终对佛法产生甚深的证悟，尤其对人生的感悟和觉醒，从而寻找到一条解脱之道。达布拉杰将这一亲历的解脱之道撰写成书，以公开的方式对有情众生指出了一条解脱之道。经中认为：远离痛苦之海，抵达安乐之地，需要寻求解脱之道。其前提应具备修行之因、修行之所依和修行之助缘3项，加之修行之方法、获取之成果和实施之事业，共6项。该经在教证并重时，以菩提心修法提纲挈领，摄取了三士道修法的精华。

该书提出的论题很多且系统严谨，但从“藏传佛教的解脱之道”的角度看，其中最具学术挑战性的则是解脱之因——如来藏、解脱之所依——人身宝和解脱之助缘——善知识三个论题。

解脱之因——如来藏。如来藏人人原始本有，这为有情众生步入解脱之道奠定了最优越的先天性基础。所以，只要勤于修行，人人必将获得无上菩提（觉悟），而获得无上菩提就是脱离了佛教所提出的轮回之苦。

解脱之所依——人身宝。人身宝在解脱之道中具有重要性。经中认为，要获得人身宝十分艰难，也极其罕见。佛教主要以六道轮回的视域，充分阐述了人身难得、人身宝贵的道理，从而证明只有人类才具备修学佛法、解脱烦恼和痛苦的主客观条件。

解脱之助缘——善知识。解脱之助缘是善知识，而寻求圆满的善知识并非易事。经中认为，在解脱之道上，获得所依之人身宝虽然最为关键，亦是最根本的立足之基，但是未得到善知识的教诲和开导，不会产生任何成果。这里强调解脱之助缘——善知识，是解脱之道中不可或缺的重要条件。

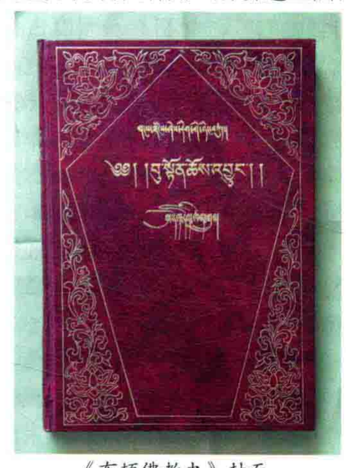
该书以生动的案例、鲜明的立场和说教的方式，论述了藏传佛教的解脱之道，尤其阐明了如何获得“菩提”果位或境界的修学条件和次第过程。而菩提（觉悟）作为佛教的重要术语和概念，它蕴含着深广的内涵和远大的理念，不仅标志着大乘佛教的精神，而且反映了高僧大德的追求，如慈悲与智慧、菩提心与菩萨行。所以，性空见与菩提心，在藏文文献中以智慧与方便的概念出现，用现代语言讲：所谓的智慧乃是指理论，方便则为方法、途径或实践；性空见乃正见，是出世的，而菩提心是入世的，专为他人谋利益，即普度众生。

历史上曾流传则日版、德格版、不丹版、隆德版、八蚌版、羊八井版等木刻本。1990年四川民族出版社据羊八井版发行铅印本，还有汉语、日语等译本。

（尕藏加）

Budun Fojiao Shi

《布顿佛教史》 *bu ston chos vbyung* 中国藏传佛教名著。全称《善逝教法源流宝藏》。藏传佛教高僧布顿·仁钦珠（1290～1364）著，成书于1322年。全书分四编。第一编分三部分：第一部分阐述听闻，讲说正法的功德；第二部分阐述如何确认所闻、所讲之正法；第



《布顿佛教史》封面

三部分阐述如何闻、讲及修学体验正法。第二编叙述所修正法如何产生的历史。第三编叙述藏地佛教传播的历史，内容涉及前弘期、后弘期和包括印度等地班智达在内的传法者，以及译经家名录。第四编详细编造藏译佛经和论典的目录，包括显宗和密宗典籍。

该书是一部集史、论、目录为一体的论著，对佛教及藏传佛教的源流、教法及典籍进行了精湛扼要的叙述、阐释和论证，其叙事之细密，议论之透辟，考订之明审，语言之通畅，在藏传佛教史籍中实属凤毛麟角。重要的是它还提供了印度佛教和藏传佛教史上的重要人物、主流宗派、主要学说和重点典籍等方面的珍贵资料。直至今日，它对于藏学界依然有着深刻的学术影响。1988年中国藏学出版社出版藏文版。亦有汉译本传世。

（尕藏加）

Yindu Fojiao Shi

《印度佛教史》 *rgya gar chos vbyung* 佛教历史名著。藏传佛教觉囊派高僧多罗那他著于1608年。全书以印度历代王统为序，以其间护教的国王，特别是弘教的佛教大师的活动为重点，简明而又系统地介绍了释迦牟尼佛入灭之后，印度佛教的传承、流布、嬗变和盛衰。



《印度佛教史》封面

全书由前言、正文和后记构成，分为44章，约10余万字。大致可分为四部分：第一部分，第一章至第十二章。记叙阿阇世王至迦腻色迦王（2世纪初在位的大月氏贵霜王朝的第三代国王）期间，小乘佛教的传承、流布和分派。第二部分，第十三章至第二十七章。记叙迦腻色迦王去世之后，至瞿毗旃陀罗王（7世纪左右在位的印度阿波兰多迦国的国王）时期，以中观、瑜伽行派为主的大乘佛教，和其间尚存的小乘佛教的流布情况。第三部分，第二十八章至第三十七章。记叙瞿波罗王（8世纪初在位的波罗王朝的第一代国王）至罗提迦斯那王（12世纪末在位的斯那王朝的末代国王）期间，以密教为主的晚期大乘佛教的流传和印度佛教毁灭的情况。第四部分，第三十八章至第四十四章。记其他佛教史实。其中，有关晚期大乘教（主要是密教）的人物资料可弥补佛教史籍的空缺。

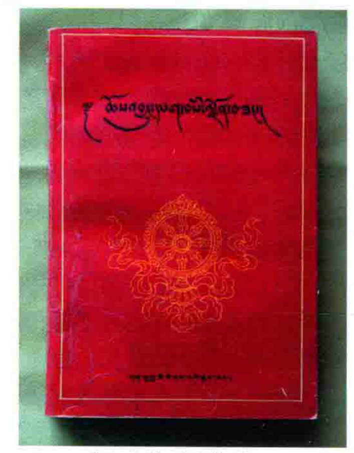
从时间上看，该书内容上始公元前5世纪初，下至12世纪末。

该书向世人提供了许多鲜为人知的有关印度佛教史的珍贵资料，尤其是印度佛教晚期的人物、学说、教团、寺院、施主、教敌等情况，在其他资料中最为缺乏。因此，藏文《印度佛教史》早在19世纪就译为多种文字流传，先后有俄、德、日、英、汉等译本问世。

（尕藏加）

Ruyi Baoshu Shi

《如意宝树史》 *chos vbyung dpag bsam ljon bsang* 中国藏传佛教名著。藏传佛教格鲁派三世松巴活佛·益西班觉（1704～1788）著。清乾隆十三年（1748）问世。该书系统叙述了佛教源远流长的



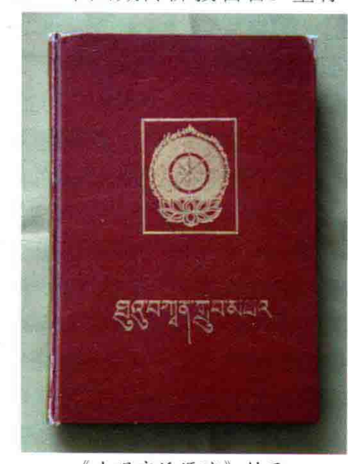
《如意宝树史》封面

发展演进历史，包括佛教在印度和中国藏族、蒙族、汉族地区流传的情形，重点介绍了佛教在藏、蒙古地区传播及兴盛之因缘条件。其特点在于内容丰富，不仅汇集了大量史料，还矫正了前人著述中出现的年代等谬误，为研究印度佛教史、藏传佛教史、汉传佛教史和蒙古政教史等提供了重要的文献资料。被译为多种文字，颇受国内外学术界重视。1992年，中国兰州甘肃民族出版社出版发行新版。1994年，该社又出版汉译本。

（尕藏加）

Tuguan Zongpai Yuanliu

《土观宗派源流》 *thuvu bkwan grub mthav* 中国藏传佛教名著。全称《一切宗派渊源及教理善说晶鉴》。藏传佛教格鲁派三世土观活佛·罗桑却吉尼玛（1737～1802）撰。清嘉庆六年（1801）问世。全书分五品：第一品，简要陈述印度各种宗教哲学派别及佛教各派的演进历史及思想学说；第二品，主要考述藏传佛教前弘期和后弘期，以及宁玛派、噶当派、噶举派、息解派、萨迦派、觉囊派、格鲁派和苯教等各派历史，尤其对各派教理、仪轨和学说等作了深度阐述；第三品，简略描述汉地儒释道等各种宗教、哲学派别之源流及思想；第四品，叙述佛教弘传于西域、蒙古等地的情形；第五品，讲述了编著此书的主客观条件及宗旨等前因后果。1984年，中国兰州甘肃民族出版社出版发行新版。2000年，北京民族出版社出版汉译本。



《土观宗派源流》封面

（尕藏加）

Guozha Fojiao Shi

《郭札佛教史》 *gu bkvi chos vbyung* 中国藏传佛教宗派史籍。藏传佛教宁玛派高僧郭若扎西著。1990年北京中国藏


《郭札佛教史》封面

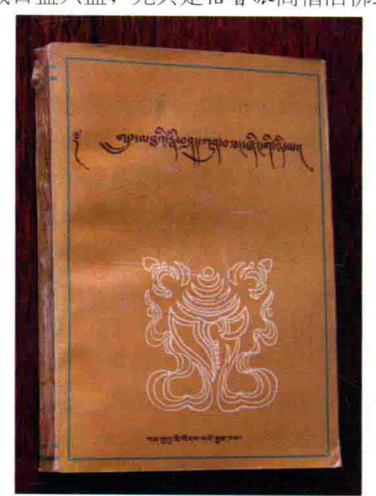
学出版社出版发行。全书分八章，比较全面地介绍了佛陀（见**释迦牟尼**）的诞生及传法，佛教在印度及中国西藏地区的弘传，新旧密宗的产生，伏藏的发掘及伏藏师的生平等情况。该书对藏传佛教宁玛派的教法源流、法嗣传承、主要寺院和宗教仪轨等作了重点叙述，同时对大小五明学的内涵及发展作了概述，是一部研究佛教史，尤其是宁玛派教法史的重要藏文典籍。

（尕藏加）

Zongyixue

宗义学 grub mthav smra ba 中国藏传佛教学术科目之一，也是印度佛教思想学说。它是伴随着藏传佛教的繁荣而产生并逐渐发展起来的，是藏传佛教历代高僧大德从整体上对印度佛教四大宗派（有部、经部、唯识宗和中观派）的佛学思想所作的系统梳理和阐述。

至清代，宗义学在藏传佛教学术领域日益兴盛，尤其是**格鲁派**高僧活佛纷


藏文《宗义学》封面

纷著书立说，推演宗义学研究，使之成为藏传佛教中的一门显学。1689年，一世嘉木样活佛·阿旺尊智（1648～1721）所撰《宗义广论》问世，将藏传佛教宗义学进一步拓新和深化。该书分13品，内容广博，在批判古印度**数论派**等外道各派学说观见的前提下，主要梳理和阐述了佛教有部、经部、唯识宗、中观派和金刚乘等大小乘宗派思想。1747年，**三世章嘉活佛·若贝多杰**撰写了《章嘉宗义学》。该书一问世，即在藏传佛教学术界引起很大反响，尤其是对推进宗义学的发展产生了积极影响，被后世学者誉为藏传佛教宗义学研究领域的最高学术成就。该书批判了古印度数论派、梵天派、遍入天派、自在天派、**胜论派**、**正理派**等外道学说之谬误；然后站在佛教的立场上，分述说一切有部、经部、唯识宗和中观派思想；大量引用**龙树**、**无著**、**世亲**、圣天、**陈那**、**法称**及**宗喀巴·洛桑札巴**的理论，重点阐述中观自续派和中观应成派的佛学思想。

1773年，二世嘉木样活佛·贡却晋美旺布（1728～1791）在一世嘉木样活佛·阿旺尊智《宗义广论》的基础上，编撰了《宗义宝鬘论》。该书简明扼要，故被称为宗义略论，或佛教四宗概论，具有宗义学提纲性特质。

（尕藏加）

Wu Bu Dalun

五部大论 gzhung bkav pod lnga 中国藏传佛教五种学问统称。指因明学、般若学、中观论、俱舍论和戒律学。

因明学 藏传佛教五部大论之一，佛教逻辑学。佛教因明学冠以多种功能属性，是一门具有工具性、功能性的学问，也是一门既能正确推理又可智力锻炼的学科，是探求真理的方法论和知识论，被**藏传佛教**誉为打开知识宝库大门的金钥匙。历史上，藏传佛教学僧运用和发挥**陈那**的《集量论》（本论）和**法称**的《因明七论》（释论）等因明学，破除印度外道四派思想，确立内道四派思想，最终达到建立佛教中观应成派思想的宗旨。因明学不仅在佛教"破"与"立"的立论过程中发挥"为破邪论，安立正道"的理论思维作用，而且在藏传佛教


藏传佛教五部大论研究丛书书影

学僧考取宗教学衔中成为必备的答辩技巧基础。

般若学 藏传佛教五部大论之一，大乘佛教早期的重要佛学思想理论。其根本经典为《般若经》，又名佛母，因为诸佛之所以成就佛，主要借助于佛经，而佛经之要义和觉悟过程（缘起性空理论和如何修法成佛）源于《般若经》，故称《般若经》乃佛经之母或诸佛之母。此外，认为《般若经》是超凡脱俗的开悟大智能，即般若为智慧，依凭般若智慧去探讨真理问题——真如、真谛，以及假有、性空等道理，故说**般若**是"空观"的抽象理论。而弥勒的《现观庄严论》则是一部纲要性的《般若经》释，以"诸法无自性"的中观思想为主，兼采瑜伽观行及其次第。所以，藏传佛教将《现观庄严论》作为般若学纲要编入五部大论之一，成为认识佛教般若空智、成就佛陀果位在智慧上最主要的内容。

中观论 藏传佛教五部大论之一，佛教四大宗派学说之一。在佛教思想史上占有重要地位，上穷阿含经（四圣谛）与般若思想（缘起性空），下开藏传佛教中观学说，受到极大重视并大力弘扬。因而中观学在藏传佛教中得以兴盛和发展，甚至中观思想成为藏传佛教建立自己佛学观见的主要理论依据，如五部大论中将中观和因明作为建立佛学理论观见的两部大论。因明是修学般若的眼目，故先学因明；后学中观，因为中观是修学般若的果实。说明修学中观的目的是要见道，是要得到清净的中观正见。藏传佛教将中观学置于整个佛学体系重要地位，特别是藏传佛教后弘期内翻译了**月称**的有

关中观学的主要论著，从而使中观学经论完整保存在藏文大藏经中，而且在藏传佛教中树立了月称的中观应成派学说的权威地位。

《俱舍论》 藏传佛教五部大论之一，全称《阿毗达磨俱舍论》，其中“阿毗达磨”是指可以现观的教法义理；“俱舍”一词，具有箧藏和宝库之义。无论是汉传佛教、藏传佛教，还是南传佛教，都拥有经、律、论三藏，由经、律、论三藏构成了佛教各派完整的理论体系和实践方法。而《俱舍论》属于三藏中的论藏，归入藏文大藏经中的丹珠尔部，是印度高僧大德对佛陀（见释迦牟尼）所讲的经、律二藏所作的注疏，是对第一转法轮中所讲的四圣谛的进一步阐释。如小乘之见与行在《俱舍论》中讲说，是一部以小乘佛教为主要内容的大乘佛教经论，是佛教三藏不可或缺的重要组成部分。《俱舍论》作为五部大论之一，在藏传佛教中成为重要修学内容。

戒律学 藏传佛教五部大论之一，乃佛教的根本、修法的基础，故在藏传佛教修学体系中占据主要地位。佛教之所以能够弘传，主要依靠僧团组织及其戒律制度保障。为了僧团的管理或使他们从事有规律的集体宗教生活，制定了规章制度，特别对不同信徒规定出必须遵守的各种戒律。戒律学由此建立起来。如《五部遗教》所说，僧人是戒律的忠实实践者或维护者，故说僧人是佛法的基础，从而建立了许多僧伽组织。

（尕藏加）

Takongjian Sixiang

“他空见”思想 gzhan stong gi lta ba 中国藏传佛教觉囊派基本教理。“他空见”学说在藏传佛教诸多宗派中颇为孤立，除了觉囊派坚持中观他空见外，其余宗派都奉行中观自空见。

“自空”和“他空”的区别主要是在认识上，即世俗谛和胜义谛之间的异同点。世俗诸法均由因缘而生，而缘生不会有自体，故称世俗假有，也就是所谓的万物自空。觉囊派认为，这是通过人的错误的认识或分析把本来存在的实体说成“空”，从而否定其绝对存在的实体；但是胜义法性是永恒不变的真实，为智能观照之境，即胜义有。也就是说，胜义谛无体，无喻，远离一切戏论。



觉囊派高僧画像

觉囊派认为，涅槃是常住法，非前无而现在始有；涅槃无烦恼，无明烦恼者无涅槃。凡是修菩萨心，禅定智能，执守戒律者都可以断除无明烦恼，能看见涅槃。关于“他空见”的佛学思想在《了义海论》中有全面的阐释，如他空胜义谛是恒常不变，周遍一切情器世界，与如来藏同一意义，而如来藏为万法之根，绝对不能空。觉囊派也承认有空性，但是这一空性是有条件的，只能是因缘生法，是虚妄不实的。正如无自体是自空，属于世俗谛；而胜义谛自体不空，因而是他空。

觉囊派认为，空就是心的存在本身，光是语言，这二者的统一就是“觉”（心）。这种划分法与三身的划分相同。心的真实存在就是具有无限精神潜力的身（法身），光明是受用身，其表现形式是化身。一旦升华的智能（智神）出现，幻觉现象就会停止；如果相反而表现出了幻觉现象，那么神智就会中断。事物的世界是无实的，事物仅仅是一些现象，而现象又仅仅是由心造成的。任何从事冥想的人事实上是不存在的，可以冥想的某种东西也是不存在的，因为冥想者和被冥想物都仅仅是思想的一种发光的特征。

（尕藏加）

Mixuxue

密续学 rgyud 中国藏传佛教密宗学说。

密宗作为佛教重要宗派之一，在其发展演进史上曾产生唐密、东密、藏密等传承，在不同区域内流传至今。从佛教三大语系来看，密宗主要在藏语系和汉语系佛教，即北传大乘佛教派系中流传。

密宗概念 在藏语系和汉语系中，“密宗”有许多别称，如汉文佛教文献中常出现密续、密乘、秘密乘、密咒乘、真言乘等称谓，学者徐梵澄对其阐释：“此宗特色，在念诵咒语，即所谓‘真言’。”尤其是密宗在藏传佛教中得到重视，赋予其深奥义理，成为佛教之精华，冠以金刚乘、果乘等尊称，使其居于至尊地位。

对于密宗有如此多的别称或尊称，藏传佛教高僧作过解答。四世班禅·洛桑确吉坚赞曾对“金刚乘”一词进行阐释：密宗之所以称为金刚乘有其深奥道理。一是大乘义理无所不全地归纳于六波罗蜜多；二是六波罗蜜多又浓缩在方便与智能之中；三是方便与智能合而为一者，乃是菩提心。而菩提心为金刚萨埵之甚深禅定，即金刚也。故密宗称金刚乘。

噶举派高僧布顿·仁钦珠（1290～1364）对果乘作过阐释：佛教虽有三乘，但以经藏分类为二，即小乘大藏经和大乘大藏经。因而大乘大藏经又包含了因乘（法相宗）与果乘（密宗）经论。也就是说，大乘显宗教理被列入因乘范畴，作为密宗修学的理论基础，只有进入果乘实修阶段方为“即身成佛”之最高大法。因乘与果乘的建立，既理顺了显宗与密宗的关系，又构筑了藏传佛教的修学体系。即先学因乘（显宗）教理，后修果乘（密宗）实践，最终获得觉悟或成就佛果。

新旧密法 藏传佛教中有旧密和新密两大传承。在显教方面，无新旧之分，无新旧二派之说，纯粹以密教弘传情形来划分。对于新旧划分不一，最普遍的说法是班智达·弥底进藏前（10世纪末）所译密续经典均属旧密，大译师仁钦桑布始所译密续经典属新密。

从宗派角度区分，藏传佛教中唯宁玛派承载旧密传统，其他宗派均属于新


密续学文献书影

密传承，即宁玛派所推崇或实践的密法可认定为肇始于8世纪的旧密传承，而格鲁派、噶举派、萨迦派和觉囊派等宗派推崇、传承和实践的密法均始于10世纪末的新密体系。

旧密和新密两派在追溯密宗的历史渊源上，既有诸多共同的观点，又有微妙的分歧。密宗是由教祖三身合一而传播的。其情形是：以法身加持本义而宣示，以报身明净自性而传授，以化身修辞言语并现实相而讲说。续部产生地有三：第一地，为法身佛地。在法界大宫殿，教祖普贤法身佛向智能海眷属或徒众，以无时间概念、无言语文字而宣示大圆满自性法。第二地，为报身佛地。在密严刹土（色界十七天的最上层报身佛土名），教祖报身大日如来佛向五佛、虚空自在母等五佛母、地藏等菩萨、婀娜多姿等女菩萨，以及充满虚空之自显坛城等眷属或教徒，以六字之音或不言而喻之巧妙示现大乘佛法之无上类品，当时正处于智能自显的时代。第三地，为化身佛地。在兜率天（六欲天之一），教祖金刚总持显现金刚萨埵智能幻身，向出世之善缘者、诸菩萨、成就者、智能空行者，以及入世之神、龙、人、阿修罗、食香者等无数眷属或徒众，讲授不可思议之显密教法，其时代始于无限寿命直至百岁寿命之间。旧派在讲述密宗传承乃至整个佛法源流时，极力强调普贤法身的元始教祖地位。通过普贤法身佛宣示大圆满法来降低其他佛祖的身份地位，并结合三身说将报身和化身二佛始终处于第二或附属地位，从而凸显法身佛神圣不可动摇的地位。

四续与六续　在藏传佛教经论中，密宗文献称续或续部，而藏文rgyud（续）字，有相续、连续之意，与汉文“续”字含义相符。吐蕃时期编纂的大藏经目录《庞塘目录》中已出现“密咒续”这一概念。此外，同时期产生的《丹噶目录》中也列有“密咒续”部。但藏传佛教前弘期即吐蕃时期尚未建立严格意义上的密宗四续或六续等密宗修学体系。

14世纪，布顿·仁钦珠在《丹噶目录》、《青浦目录》、《庞塘目录》、《纳塘丹珠尔目录》，以及各大译师编撰的文献目录等基础上，重新编纂了藏文大藏经目录。此次纂修对以前《大藏经目录》既有删减又有增补。主要将佛教三藏经论严格分为两大类，即显宗类和密宗类，其文献以经与续分别命名，显宗经典称经，密宗经典名续。

大约10世纪，藏传佛教高僧就提出了“密宗四续”这一概念。在严格界定经部和续部的前提下，将续部粗略分类为事续、行续、瑜伽续和大瑜伽续，建立四续体系；之后，又在大瑜伽续中分出三续，即方便续（又称父续）、智能续（又称母续）和无二续，开创了藏传佛教密宗四续或六续学说。

以格鲁派为代表的新派将密续典籍大致分为四类（续）：事续、行续、瑜伽续和无上瑜伽续。宗喀巴·洛桑札巴《密宗道次第广论》中全面阐述了密宗四续的修习次第、仪轨方法、法器使用、本尊种类，以及密法传承和各派密典。后世包括清代学僧基本上遵循宗喀巴的四续分类法。在事续、行续中主讲灌顶、律仪、承事、四支念诵等外在仪轨；瑜伽续中分述佛、金刚、宝生、莲花四部悉地修法；无上瑜伽续中解说四种灌顶等各类甚深仪轨及生起、圆满次第成就法。其圆满次第中又分说父续、母续和无二续，以密集、大威德等为父续，胜乐、喜金刚等为母续，时轮金刚等为无二续。在无上瑜伽续中形成父续、母续和无二续三支密法传承。

萨迦派将密宗修持法分为共法与不共法二类。共法有《金刚鬘》、《百种成就法》、《成就法海》、《纳唐百法》等，可向教内外公开灌顶、开许并修持。不共法分说事续、行续、瑜伽续和无上瑜伽续。事续部有如来、莲花和金刚等三部共同的灌顶，以及每部各自的主尊、部主、佛母、顶髻、愤怒尊、愤怒女神、使者、财神等50多种法类的灌顶、教授及开许；行续部有如来部的部主“文殊五尊”的灌顶及开许；瑜伽续部有《净化恶趣十二坛城》、《普明》、《金刚手摧毁死主》等多种法类的灌顶、教授及开许；无上瑜伽续部，则包括父续、母续和无二续三类，父续以《密集》、《文殊金刚》、《观自在》等灌顶及传承为主，母续以《胜乐》、《金刚亥母》、《作明佛母五本尊》、《无量寿佛》、《大悲观自在》、《二十一度母》等灌顶及传承为主，无二续以《喜金刚》、《时轮金刚》、《无我佛母十五尊》、《宝帐护法》、《降魔金刚手》、《白智能母》等身语意之圆满灌顶及传承为主。

宁玛派作为旧派代表，提出与新派


哲蚌寺制作的密宗坛城

略有不同之观见，将密续经典分为六类(续)：外三续（事续、行续和瑜伽续）和内三续（生起摩诃瑜伽、教敕阿努瑜伽和大圆满阿底瑜伽）。外三续注重外在身体力行，内三续注重内在心与气的修炼。故在无上瑜伽续上形成自己独特的见修，其教理核心则是极受推崇的**大圆满法**。

从修行道次第的角度看，大圆满法分前行与正行。正行中又分生起次第和圆满次第。在圆满次第中又分为乐空、明空和智能圆满次第，在智能圆满次第中再分为心部、界部和教授部。完成大圆满法建构的整个修行次第过程，就能获得普贤法身境界。

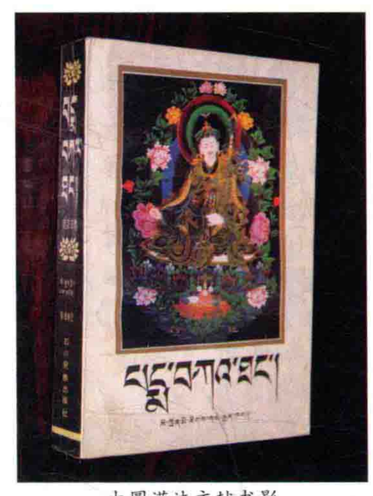
（尕藏加）

Dayuanman Fa

大圆满法 Way of Great Perfection 中国藏传佛教宁玛派核心教义。源于印度佛教密宗，形成于藏传佛教前弘期，成熟于后弘期。从整体内容上看，它不仅承继了印度高僧**莲花生**、**无垢友**的密宗思想，而且汇聚了**毗茹札那**等吐蕃高僧的佛学思想和密法传承，后来又得到**宁玛派**高僧大德的发扬光大，逐渐形成既有深奥义理又有实践验证的自成体系的大圆满法。

土观·洛桑却吉尼玛在解释大圆满法时说："若释其字义，说现有世界，生死涅槃，所包含的一切诸法，悉在此灵明空寂之内，圆满无缺，故名圆满；再无较此更胜的解脱生死方便，故名为大。"这里意在说明"大圆满"是人类现前离垢的明空赤露的心智，是众生身中无始本生的清净心性。也就是说，世界上的万事万物以及生生灭灭等物质运动的变化过程，无不在人类心体（思想）的灵明空寂的状态中产生或消亡，以此证实人类的心体就其本质来说是纯净无染的，人们可通过依法修行，使心体不受任何污染，并置于一个空寂明净的理想境界中。如果人们能够正确对待并通过特殊的手段认识这一明空的心智或清净的心性，即可顺利获得涅槃寂静，实现即身成佛。

大圆满法作为一门自成体系的密法，其内涵思想主要由心部、界部和教授部构成。



大圆满法文献书影

心部所说的心是从体、相、用三个方面来认识。如心体纯净、心性（相）光明、心量（用）周遍。这就是一个完整的心，是一个真心。真心就是佛心，从而说明人人具有佛心。因此，土观·洛桑却吉尼玛指出："此中心部，说随见何境，唯是自心、心性现自然智慧，除此自然智慧外，再无余法。其导入此道的方便，多与大手印派相同，唯大手印派是以心去印境，心部则是求直观能缘心性的明空本净之实相。"说明无论见到任何外境都是自心所为，而心性现为自然智慧，倘若离开这个自然智慧，再没有其他更好的法可求。虽然心部在其修炼的过程中与新派的**大手印法**有相似之处，但在具体的方法或手段上有所不同，如大手印是以心印境，心部则直观心性本空。心部所追求的目的是使其真心变为既明又空的体性，从而达到一种非空非有的状态，即空有二者统一于一心。

界部就其"界"字而言，有广大无际、无所不容之意，实际上是指一种法性境界。

教授部提出以永离取舍、双融无分别的智能，将轮回涅槃等一切法都归于无有空或执的法性之中，并用轮回涅槃无二分别的灵明智性来现证法性境界，从而成就自证金刚锁身的绝妙观点。同时，又提出了所谓体相本净、自性顿成、大悲周遍三种概念。认为实相的本体，无生空寂，是为体性本净；此空性妙相，无碍明现，是为自性顿成；空性妙德，能现染净诸相，是为大悲周遍。

从藏传佛教宗派的角度看，唯有宁玛派承载着旧派密法传统，其余宗派皆归于新密体系。即宁玛派所推崇或实践的密法传承，是源于8世纪的旧密传统，而**格鲁派**、**噶举派**、**萨迦派**和**觉囊派**等宗派推崇、传承和实践的密法，则始于10世纪末的新密体系。

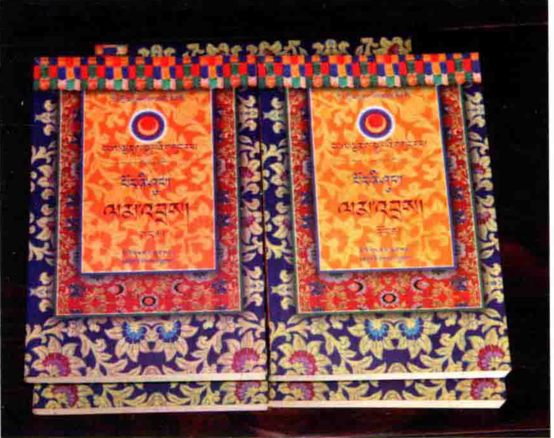
宁玛派作为继承旧密传承的宗派，在藏传佛教诸多宗派中率先对释迦牟尼教法作出教相判释。将整个佛法判为声闻、独觉、菩萨、事续、行续、瑜伽续、生起摩诃瑜伽、教敕阿努瑜伽和大圆满阿底瑜伽共九乘，且从第一乘声闻起始直至第九乘大圆满阿底瑜伽，逐层升级，最后以获取大圆满法为至高无上的境界。无垢友作为旧密传承的主要祖师之一，对构建宁玛派这一金字塔式的佛学或修学体系有着深远影响，尤其对大圆满思想的形成起到了重要作用。

（尕藏加）

Daoguo Fa

道果法 lam vbras 中国藏传佛教萨迦派核心教义。

萨迦派是一支百家争鸣的派别。**萨迦班智达·贡噶坚赞**和荣敦等大师及其追随者宣扬中观自续派观点，而**仁达瓦·勋努洛哲**等大师则持中观应成派观点，甚至后辈学僧中既有持唯识观点的，也有崇尚觉囊派"**他空见**"思想的，亦有不少修持宁玛派**大圆满法**的高僧大德。该派核心教义，或不共观见，则是



密续学文献书影

道果法。其内容又有显密之分。

显宗方面，既包含龙树中观思想，又涉及弥勒佛学观点。以“首破非福，中破我执，后破一切见”来凸显中观思想。

密宗方面，通过系统修行，悟证人心的明空双运、生死涅槃无别等特征；认识本元俱生智能之心的实相，达到佛我同一的境界。其修行过程是：初找人心之一般性质，次寻“明心”成“空心”之途径，后认清“明空双运”之奥妙，最终证悟心之无位置、无颜色、无形状、无实体等本性特征。

萨迦派认为，心有两大特性：第一，心被一团迷乱所缠绕；第二，心之本性为本元俱生智能。故未知自心者为生死，而了知者为涅槃。

由于心无始以来同迷乱为伴，人们一般不能了悟心的俱生智能之特性，一旦了悟心之本元俱生智能之特性，就会自然领悟生死涅槃无别，获得佛果，因而提出“成境为心、成心为幻、成幻为无自性”的修行观见。这一观修说明以心否定境的存在，又以幻否定心的存在，再以缘起否定幻的实有，最后统一在“生死涅槃无别”之见，并验证相互不相违背之理，而悟证这一境界，则无法用语言表达，只有在其修炼实践中方能真正觉验到它。

（尕藏加）

Dashouyin Fa

大手印法 phyag rgya chen po 中国藏传佛教噶举派核心教义。噶举派同其他宗派相一致，推崇中观思想，尤其守持月称中观应成派观见。由于噶举派注重上师传承及其密法的实修，大手印法成为其独有的核心教法仪轨。所谓大手印，并非指密法修持中之手结印契，乃为修持密法取得成就、证悟和智能的一种象征，如自性、实相、菩提、法身、真如等。大手印法涉及显密修行法。显宗大手印，是就心体之上，专一而住，修无分别，令成住分；而密宗大手印，是指风息入住，融于中脉后所生的大乐光明，为无上瑜伽续中精要之法。其中密宗大手印法，教理体系繁杂，并有多种支分。在修行方面主要有4种瑜伽法：专一瑜伽、离戏瑜伽、一味瑜伽、无修瑜伽。除大手印法外，噶举派尚提倡对那若六法的专门修习，二者相辅相成。

（尕藏加）

Liu Zhi Yujia Fa

六支瑜伽法 sbor drug 中国藏传佛教觉囊派的主要修行仪轨。每位觉囊派僧人都闭关3年专门修炼。六支瑜伽法分别为收摄、禅定、受命、持气、集中和三摩地。收摄是把修炼者的心灵从外在尘世中收摄回来，完全地进入三空境界；禅定帮助修炼者将心灵提升到永恒喜悦宁静的境界；受命使修炼者将全身风息引入中脉，并运用宝瓶气将风息固定在中脉中，不让其流向左右二脉，在静坐中得到自然的喜悦；持气也称持风，修炼此法，修炼者能够调和神经系统，控制生命能量；集中又称随念，它使修炼者的心灵专注于一处并与宇宙连接，得到源源不断的能量；三摩地将修炼者的空色（身）与大乐（心）融成一味，并进入乐空双运的定境。

（尕藏加）



觉囊派古寺壁画

Naruo Liu Fa

那若六法 naro chosdrug 中国藏传佛教噶举派重要实践法之一。源于印度那若巴大师传承密法，故名。由6种循序渐进、由浅入深的修持密法构成：①拙火成就法，以引发修炼者的乐空俱生智能，获得金刚总持果位；②幻身成就法，以引发修炼者的现空无别俱生智能，成就圆满报身佛；③梦境成就法，以引发修炼者的觉空俱生智能，证悟空无自性之真如；④光明成就法，以引发修炼者的明空俱生智能，获得究竟了悟实相之报化二身果位；⑤中阴成就法，以引发修炼者的三世俱生智能，获得究竟解脱；⑥迁识成就法，以引发修炼者的无分别俱生智能，取得佛身成就。



那若六法经书木刻本

（尕藏加）

Qiyuan Dafahui

祈愿大法会 smon lam chen mo 中国藏传佛教格鲁派规模最大、最隆重的宗教节日。藏语称smon lam chen mo（默朗钦莫）。

藏历第七绕迥土牛年（1409）正月，宗喀巴·洛桑札巴大师在拉萨大昭寺创立祈愿大法会，以纪念释迦牟尼佛示现大神变、降服外道六师并广施佛法。后世格鲁派寺院相沿承袭，并在发展进程中增加内容，延长会期，规模不断扩大，遂成为格鲁派乃至藏传佛教各宗派共同推崇和举行的综合性大法会。

拉萨祈愿大法会。每年藏历正月初三至二十五日在西藏拉萨大昭寺举行，故又称传昭大法会。参加拉萨祈愿大法会的僧众，以拉萨三大寺为主，人数达

二三万，加之信教群众，逾数万人。前后藏及安多、康巴地区贵族商贾，在法会上大量布施，以表虔信佛教、酬劳僧众及祈愿佛法长盛不衰之夙愿。大法会的主要日程安排：正月初四大法会开幕，进入僧众诵经祈愿和举办各类宗教仪式等法会主题内容；正月十二、十三、十四日，举行授予拉然巴格西学衔的答辩会；正月十五日晚，举办酥油花灯展，通宵达旦，热闹非凡；正月二十四日，举行抛食仪式，俗称送鬼，意为除祟，由**布达拉宫**南杰扎仓和**哲蚌寺**阿巴扎仓的僧众专门组织操办，500名僧人化装成蒙古古代骑士列队游行，燃烧草堆，火枪齐鸣，以示驱逐本年内一切灾祸；正月二十五日，举行迎请弥勒佛（见**佛教与中国民间信仰**）仪式，然后法会闭幕，三大寺僧众陆续返回各寺。

塔尔寺祈愿大法会。始于藏历第十绕迥的水羊年（1583），由**三世达赖喇嘛·索南嘉措**倡办。每年藏历正月初六至十七日举行。法会以诵经传法和举行名目繁多的宗教仪式为主要内容。十四、十五日分别举办法舞表演和酥油花展。尤其酥油花展，是**塔尔寺**三绝之一，工艺精巧，创意新颖。



布达拉宫壁画　祈愿大法会（局部）

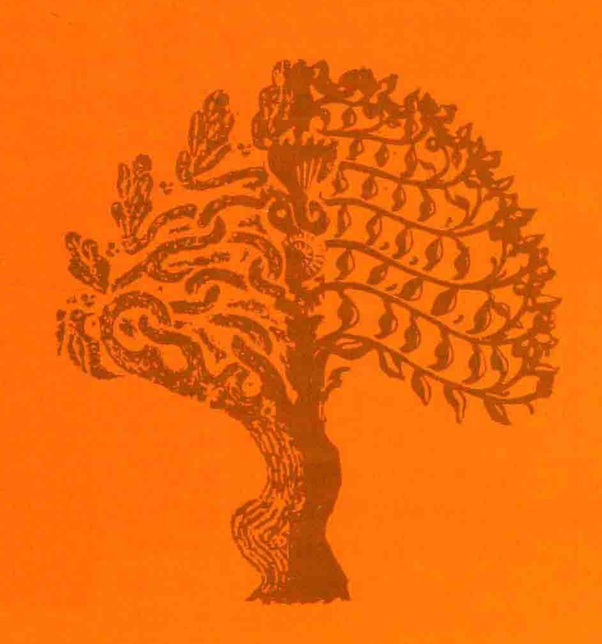
拉卜楞寺祈愿大法会。始于二世嘉木样活佛·贡却晋美旺布（1728～1791）时期。每年藏历正月初三至十七日举行。僧众诵经、高僧传法贯穿法会始终，其间举办授予多仁巴和然绛巴等格西学衔的答辩会。同时，举办各类法事仪轨：初八举行放生仪式，将众多家畜列为不得猎杀之长命对象；十三日举行展佛仪式，信众争先膜拜大佛唐卡，场面格外肃穆壮观；十四日举行法舞表演，情节栩栩如生，信众争相观看；十五日晚举行酥油花展仪式，观众络绎不绝，直至深夜；十六日举行弥勒转经仪式，僧人仪仗队抬弥勒佛像，在宗教音乐的伴奏下绕寺转经，祈愿未来世界和平安乐。

（尕藏加）



中印哲学交流

China-India Philosophical Contacts



Zhong–Yin zhexue jiaoliu

中印哲学交流 An Overview of China-India Philosophical Contacts 中印哲学交流始于中国汉代（1世纪）。当时佛教从印度传入中国，随着佛教在中国的传播，两国开始了宗教、哲学和文化方面的交流。其中哲学方面的交流尤为突出，魏晋南北朝时期逐渐频繁，隋唐时期达到了高潮，宋元时期更加深入。明清时期受西方殖民主义者的阻碍和干扰，双方的交流日渐减少，但仍然有所接触。到了现代，随着中印两国友好关系的发展，哲学交流呈现繁荣景象。



姚卫群《古印度六派哲学经典》封面

中国古代有无数的佛教僧人和学者为了寻找印度的智慧不惧艰辛赴印度求学，印度也有大批的佛教僧人和学者来中国讲经、译经，进行学术交流。隋唐时期（6～9世纪），中印学者在哲学方面交流的规模和频繁程度在世界文化交流史上也是罕见的。除佛教哲学外，印度教的六派正统哲学数论、胜论、瑜伽论、正理论、弥曼差论和吠檀多论（见**六派哲学**），以及**耆那教**和**顺世论**的哲学等都传入中国，并对中国古代的思想文化产生了深刻的影响。中国的哲学，如**老子**的《道德经》(见《**老子**》)，以及道教和儒家思想也传入印度，对印度宗教和文化发展也产生一定的影响。

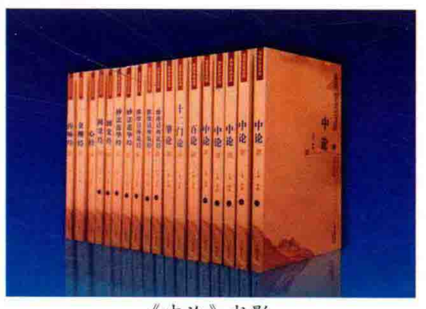
佛教哲学传入中国 佛教在1世纪，即两汉之交传入中国。随着佛教在中国的传播，大批佛教经典陆续从梵文译成汉文，被中国佛教徒所接受，因此佛经中所包含的哲学思想也开始在中国流传开来。在佛经翻译初期，印度或西域地区的来华僧人起了主要作用。东汉末，安息国（今伊朗）僧人**安世高**来华传授小乘佛教的教义与哲学，翻译了许多小乘经典，如《安般守意经》、《人本欲生经》、《大十二门经》等；大月氏僧人**支娄迦谶**来华讲授大乘般若学，与弟子翻译了大批大乘佛经，如《般若道行品经》、《首楞严经》、《般若三昧经》、《维摩诘经》、《大阿弥陀经》等。东晋时代，西域僧人**鸠摩罗什**精通大乘中观派哲学，翻译了大量大乘经典，其中影响比较大的有《摩诃般若经》、《法华经》、《阿弥陀经》、《金刚经》、《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》和《成实论》，这些经典系统地介绍了龙树的中观派哲学。

随着佛教在中国的发展，不少中国佛教学者也加入到翻译佛经的队伍中。最典型的代表是唐代高僧**玄奘**。玄奘赴印度留学17年，从印度带回大小乘经典600多部，归国后从事佛经翻译20年，先后翻译了大小乘经典共74部，1 300多卷，其中重要的有《大般若经》、《大菩萨藏经》、《解深密经》、《瑜伽师地论》、《大毗婆沙论》、《摄大乘论》、《显扬圣教论》等。随着佛经的不断传入和翻译，佛教的哲学思想和思维方式也在中国广泛传播，如小乘佛教的“五蕴”、“四谛”和“十二因缘”学说，以及大乘佛教的般若学、中观派哲学和唯识派哲学等。

到了隋唐时代，中国佛教发展到鼎盛时期。此时，中国佛教陆续产生出8个不同宗派，即**天台宗**、三论宗、净土宗、华严宗、唯识宗、禅宗、律宗、密宗。在这些宗派中，有不少宗派深受印度佛教哲学的影响。例如，“三论宗”产生于隋代，其基本思想来源于印度大


者復作此念是文殊師利法王之子已曾親
近供養過去無量諸佛必應見此希有之相
我今當問爾時比丘比丘尼優婆塞優婆夷
及諸天龍鬼神等咸作此念是佛光明神通
之相今當問誰爾時彌勒菩薩欲自決疑又
觀四衆比丘比丘尼優婆塞優婆夷及諸天
龍鬼神等衆會之心而問文殊師利言以何
因緣而有此瑞神通之相放大光明照于東
方萬八千土悉見彼佛國界莊嚴於是彌勒
菩薩欲重宣此義以偈問曰
文殊師利 導師何故 眉間白毫 大光普照
雨曼陀羅 曼殊沙華 栴檀香風 悅可衆心
以是因緣 地皆嚴淨 而此世界 六種震動
時四部衆 咸皆歡喜 身意快然 得未曾有
眉間光明 照于東方 萬八千土 皆如金色
從阿鼻獄 上至有頂 諸世界中 六道衆生
生死所趣 善惡業緣 受報好醜 於此悉見
又覩諸佛 聖主師子 演說經典 微妙第一
其聲清淨 出柔軟音 教諸菩薩 無數億萬
梵音深妙 令人樂聞 各於世界 講說正法

《法华经》（宋刻本）书影

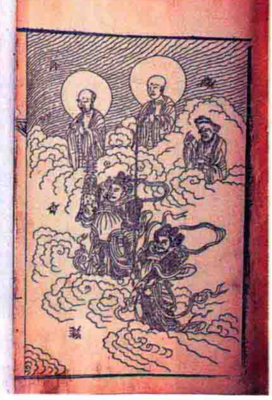


《中论》书影

乘佛教中观派。他们以中观派哲学代表人物**龙树**、**提婆**所著的《中论》、《十二门论》和《百论》为根本经典，故称三论宗。该宗承袭了龙树、提婆的中观派思想，以宣扬“诸法性空”、“真俗二谛”和“八不中道”等哲学为主要宗旨。玄奘及其弟子窥基所创立的唯识宗（见**法相宗**），也是深受印度佛教哲学影响的一个派别。该派依据的主要经典是《解深密经》、《瑜伽师地论》和玄奘及窥基所糅译的《成唯识论》。他们完全继承了大乘佛教唯识派代表人物**无著**、**世亲**的哲学学说，以阐发“外境非有”、“内识非无”、“万法唯识”、“心外无法”的哲学为宗旨。隋代产生的天台宗也继承了中观派代表人物龙树的哲学思想，并把龙树作为自己派系宗谱的初祖（创始人）。他们在继承龙树“诸法性空”哲学的基础上，结合自己的修行实践，提出“三谛一心”或“一心三观”理论。他们将龙树“三是偈”所说的“空”、“假”、“中”称为“三谛”(三种真理)。在他们看来，事物由因缘（条件）所生，故为假有（假谛）；虚幻的存在不真实，故为真空（空谛）；“空”与“假”两者不可分割开来，即是中道（中谛）。他们认为这“三谛”可以在“一心”中得到，故称作“三谛一心”。将这种理论运用到天台宗的止观实践中，便称之为“一心三观”。禅宗产生于唐代，宋代以后发展迅速，流传很广，逐渐成为中国最有影响的一个佛教宗派。禅宗深受《楞伽经》、《金刚经》和《大乘起信论》的影响。该宗在继承佛教哲学的基础上进一步发展，提出了一套适应中国本土语境的理论。在本体论上，


金剛般若波羅蜜經

金剛者金中精堅者也剛生金中百煉不銷取此堅利能斷壞萬物五金皆謂之金凡止言金者謂鐵也此言金剛乃若刀劍之有鋼鐵耳譬如智慧能斷絕貪嗔癡一切顛倒之見


《金刚般若波罗蜜经》（清康熙刊本）书影

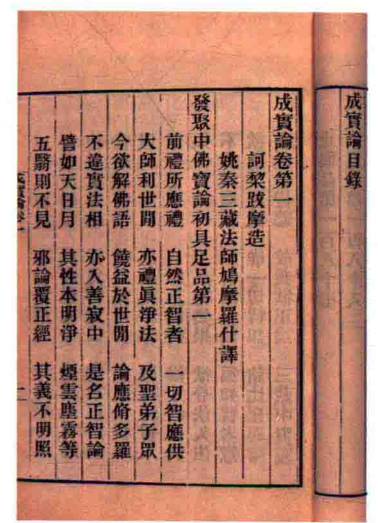
他们把“真如”、“佛性”看作不生不灭、永恒的精神世界，而现实世界的万物则是“真如”本性的显现。他们认为，“真如佛性”是恒常清净，无污染的，这种净性也属于每个人的本心，是人内在的真正本质。他们主张心性本净、佛性本有，觉悟不假外求，净土即在自心。在此基础上，他们提出“识心见性”、“顿悟成佛”的理论，颇受中国信众的欢迎。

7世纪，佛教开始从中国内地以及印度、尼泊尔相继传入中国的西藏地区。在中国藏族地区兴起的佛教被称为**藏传佛教**。藏传佛教的哲学深受印度佛教的影响，基本上奉行大乘中观派的“缘起性空”学说。佛教在西藏的发展因教义、修行方式和立教地区的不同，形成不同的派别，主要有**宁玛派**、噶当派、**噶举派**、**萨迦派**、**格鲁派**等。格鲁派是藏传佛教中流传最广、影响最大的一派。该派继承了龙树中观派“缘起性空”的哲学，认为宇宙万物皆由因缘和合而生，因缘条件不具备，就不能生，也不能存在。这些因缘而生的事物皆无“自性”(永恒性)，故为“性空”，从而否定了客观事物的真实性。其目的就是要信众明白，只有悟得“缘起性空”的道理，才能断除人法二执，不起惑业，最终获得不生不灭的圆满境界。

佛教哲学传入中国后，不仅对中国佛教影响较大，而且对中国哲学和民间思想也有一定的影响。

在南北朝和隋唐时期，中国哲学思想发展的主流就是佛教哲学，其时间之长、声势之大，远远超过两汉的经学和魏晋玄学。唐代以后出现的宋明理学，在很大程度上也受到佛教哲学的影响。例如，宋代理学代表人物朱熹提出的“存天理，灭人欲”思想，就吸收了隋唐时代流行的佛教心性论的内容。此外，佛教的人生哲学和道德哲学传入中国后，在中国民间也广为流传，影响很大，如“业报轮回”、“因果报应”、“善有善报、恶有恶报”、“戒杀”和“放生”等思想。

印度教、耆那教哲学传入中国 数论是古代印度教六派哲学中传入中国较早、对中国影响较大的一个派别。数论（见**数论派**）是印度最古老的哲学体系之一，数论大约在公元前5世纪就已经出现，后逐渐发展，一直到5世纪才形成完整的哲学体系。数论主要哲学经典是5世纪自在黑（约5～6世纪）所著的《数论颂》。数论传到中国后，其名称在汉译佛经中有多种，如“僧佉论”、“数论”、“迦毗罗论”等。但多数学者认为，“僧佉”原意为“计算”或“数数”，后引申为“思索研究”，应当将这种哲学译为“数论”。唐代僧人窥基所著的《唯识述记》说：“梵云僧佉，此翻为数，即智慧数。数度诸法，根本立名。从数起论，名为数论。”隋代高僧吉藏所著《百论疏》解释说：“僧佉此云制数论。名一切法不出二十五谛，故一切法摄入二十五谛，名为制数论。”数论最早传入中国大约是在4世纪末5世纪初，即东晋时代。当时，西域僧人鸠摩罗什将大量佛教经典从梵文译成汉文，鸠摩罗什翻译的《大智度论》(龙树著）和《大庄严论经》(马鸣著）都介绍了数论哲学。到6世纪，即南北朝时期，高僧**真谛**把数论派主要文献《数论颂》的注释从梵文译成汉文，命名为《**金七十论**》。《金七十论》还对神我、自性、三德，神我与自性的关系，自性（原初物质）的演变过程加以注释和解说，故对中国人理解数论哲学大有助益。《金七十论》受到中国佛教界的高度重视，至今保存完好。印度学者认为，真谛所翻译和注释的《金七十论》是古代数论哲学最好的一部注释书籍。为保存数论派经典，印度学者又将《金七十论》倒译成梵文，在印度出版。这说明中国佛教高僧为印度文化遗产的保护和中印哲学的交流作出了一定的贡献。


成實論目錄

成實論卷第一
訶梨跋摩造
姚秦三藏法師鳩摩羅什譯
發聚中佛寶論初具足品第一
前禮所應禮　自然正智者　一切智應供
大師利世間　亦禮眞淨法　及聖弟子衆
今欲解佛語　饒益於世間　論應脩多羅
不違實法相　亦入善寂中　是名正智論
譬如天日月　其性本明淨　煙雲塵霧等
五翳則不見　邪論覆正經　其義不明照

《成实论》书影

印度教的胜论哲学（见**胜论派**）传入中国也比较早。胜论的产生晚于数论，大约在公元前2世纪，其主要经典为迦那陀所著的《胜论经》和慧月所著的《**胜宗十句义论**》。在中国的汉译佛经中，胜论音译为“吠世师迦”、“毗世师”，意译为“胜论”或“胜宗”。中国学者认为，胜论是研究世界各种现象之间的差异的一种哲学，也有学者认为它是以研究特殊范畴（异句义）为主的，故胜于其他派别。胜论最早传入中国大约在5世纪，当时西域高僧鸠摩罗什在他所译的佛经《成实论》中就多处提到胜论。6世纪，隋代高僧吉藏在他所著的《百论疏》中也较为详细地阐述了胜论的“六句义”学


《百论疏》书影
左图为清康熙十九年（1680）木刻本
右图为日本延宝八年（1680）木刻本

说。7世纪，玄奘赴印度留学，归国时将慧月所著的《胜宗十句义论》的梵文本带回中国，并于唐贞观二十二年（648）在**长安**翻译成汉文。此后胜论思想在中国广泛传播。《胜宗十句义论》的梵文本在印度早已失传，但玄奘翻译的汉文译本在中国一直保存完好。该书不仅对研究胜论哲学，而且对研究印度古代思想都具有重要的学术价值。胜论传入中国以后，它的句义说和极微说对中国哲学家产生了很大影响。唐代唯物论哲学家吕才（600～665）在阐述他的无神论和唯物论思想时，就多次引用胜论的极微说，将胜论的原子与易传的气都看作物质范畴，并以此作为世界的基础。他还把胜论的"多生一"（多重原子构成一物）与易传的"一生多"（元资一气，终生万物）相比较，认为"多生一"和"一生多"两者虽说法不同，但本质是同一的。

印度教的正理论，又称"**因明学**"，是专门研究逻辑学的一个古代印度教哲学流派。佛教产生以后，在继承印度教正理论思想的基础上，又进一步发展了印度的因明学。早在5世纪，即中国的南北朝时期，印度因明学著作（包括佛教和印度教的因明学著作）就传入中国，并被译成汉文。到唐代，玄奘把印度新因明学大师**陈那**的《因明正理门论》以及陈那弟子商羯罗的《因明入正理论》译成汉文。这些印度因明学的代表作传到中国后，对中国逻辑学的发展有较大影响。印度因明学在中国西藏地区的流传，甚至比汉地还要广泛。8～9世纪，大量的印度因明学著述被译成藏文。11世纪以后，西藏佛教学者在吸收和消化印度因明学的基础上，也创作出自己的因明学著作。例如，噶当派学者菩提称所著的《量决定论广注》和《略注》，菩提称的弟子法狮子（1109～1169）所著的《量论摄义》，萨迦派学者**萨迦班智达·贡噶坚赞**所著的《正理藏论》，其弟子乌由巴正理师子所著的《量释论正理藏》和《正理宝藏论大疏》，以及**宗喀巴·洛桑札巴**的弟子贾曹杰（1364～1432）所著的《集量论释》等都对西藏因明学产生了很大影响。（见**藏传佛教因明学**）

印度的瑜伽思想对中国的影响是明显的。



瑜伽行者石雕

瑜伽原本是印度教徒为实现**解脱**而进行的修行方式，早在**奥义书**时代就已初步成型。大约在公元前2世纪，原来的瑜伽经过归纳总结，并加以理论化，成为一种具有理论体系的哲学派别。佛教产生后，在吸收印度教瑜伽思想和方法的基础上，建立起自己的一套修行体系。因此，伴随佛教传入中国，印度瑜伽思想与瑜伽实践方法也传入中国，对中国佛教、道教、儒教、医学、**武术和气功**都产生了一定的影响。中国佛教各宗派的修行方法，如禅宗所修的"上乘禅"、天台宗提倡的"六妙法门"、净土宗主张的"念佛三昧"等，皆明显地表现出印度瑜伽思想的影响。

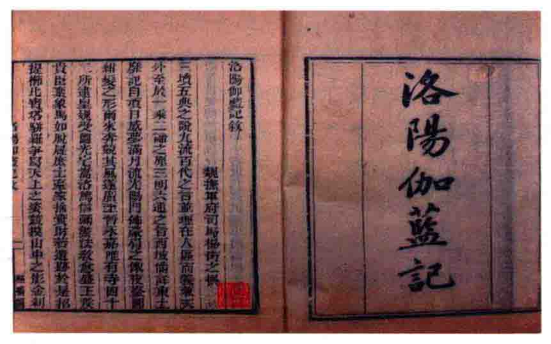
中国古代的一些健身术受与印度的瑜伽方法的影响。例如，南北朝时流行的《**易筋经**》、唐朝流行的"**天竺按摩法**"、宋代流行的"婆罗门导引法"都是从印度传进来的。**少林寺**的开山老祖**菩提达摩**是印度来华僧人，他在少林寺传授《易筋经》。《易筋经》所教授的功法，如内壮、外壮、动功、静功、炼形、炼气、炼意等，与印度教瑜伽派提出的"八支行法"，即内修、外修、坐法（炼形）、调息（炼气）、禅定（炼意）等基本相似。中国宋代流行的"婆罗门导引法"，最早出现在宋代张君房所著的《云笈七签》中。"婆罗门导引法"包括十二种功法，如"蛇功"、"龟功"、"孔雀功"、"鹤功"、"莲花功"、"仙人功"等。这些功法的传入对中国武术和气功的发展都有一定的影响。

除印度教哲学，印度的耆那教和顺世论哲学也在很早就传入中国。在西晋僧人**竺法护**所翻译的《生经》中，就介绍了耆那教创始人尼乾子·若提子及其思想。后来，在许多汉译佛经中都有关于耆那教教义和哲学的论述，如《增一阿含经》、《杂阿含经》、《大智度论》和《成实论》等。中国人了解顺世论哲学，最早是通过东晋西域高僧鸠摩罗什所译的《十住毗婆沙论》和《成实论》。顺世论是古代印度流行于民间的一种无神论和唯物论哲学，但是这种哲学被佛教徒视为一种外道邪论。

儒家与道教哲学传入印度 在中印哲学交流过程中，中国的儒家和道教哲学也传入印度，对印度宗教和哲学产生了很大影响。随着中国赴印度的商人、官员和求法僧人的增多，中国的儒家和道家思想也不断地传入印度。据北魏杨衒之《洛阳伽蓝记》记载：6世纪，中国赴印度取经的僧人宋云和惠生进入乌场国（见**乌苌**），受到国王的接见，他向国王介绍和讲解了中国的孔孟之道和老庄哲学。7世纪，唐朝官员**李义表**、



《增一阿含经》书影



《洛阳伽蓝记》书影

王玄策出使西域归来后，向唐太宗李世民汇报说东天竺一国王想了解老子思想。唐太宗遂令从印度求学归来的高僧玄奘把老子的《道德经》从汉文翻译成梵文。此后，老子和道教的哲学思想在印度得到流传，在许多方面对印度产生了影响。如道教的修行术曾对印度教性力派产生过影响。道教主张“阴阳和合”而生世界，重视“内丹”和“外丹”的修炼；而印度教的性力派也主张万物是“男女和合” 而生，注重精神和身体的修炼。道教有“阴阳抱合”之术，性力派有“双身交合”之术。印度教性力派在修行方法上曾吸收道教的一些功法。例如，在印度西孟加拉邦发现了一些印度教性力派经典，如《多罗母密义》、《楼陀罗合璧但多罗》和《摩诃支那功修法》等，在这些经典中都提到左道性力派的一些功法来自一种“支那功”，即中国道教的功法。

近现代哲学交流 近代，中国和印度皆国势衰落，遭受西方列强入侵，因此双方之间的哲学和文化交往也日趋减少。到了现代，由于中印两国逐渐强盛和友好关系的不断发展，哲学交往也重新进入一个繁荣发展的新阶段。在这个发展过程中，有两个事件起了重要的推动作用：一是1924年印度现代著名诗人和哲学家R.泰戈尔访华。泰戈尔充满印度哲学思维的神圣诗篇重新点燃了中国人对印度哲学的兴趣，并在中国掀起了一股印度文化热。二是20世纪初中国佛教复兴运动兴起。中国各地陆续建立起佛学院，如上海和杭州的华严大学、南京的支那内学院、武昌的佛学院、镇江的玉山佛学院、普陀山的南海佛学院、闽南佛学院等。这些佛学院一方面传授佛学知识、培养佛教人才，另一方面研究印度各宗教的哲学思想。各个佛学院开设的课程不仅有印度佛教哲学，而且还有吠陀、奥义书和印度教六派哲学。



1918年6月，北京大学文科哲学门毕业合影

前排左起第5人是北大校长蔡元培，第6人是文科学长陈独秀，第7人是梁漱溟

从20世纪初起，中国掀起了学习和研究印度哲学的热潮。许多大学开设了印度哲学课程。1916年，北京大学哲学系首先开设印度哲学专业，由许季上讲授。1917～1924年，梁漱溟在北大讲授印度哲学。1922年，汤用彤从美国留学归来，先后在南京东南大学、天津南开大学和北京大学讲授印度哲学史和中国佛教史。1946年，武汉大学开设印度哲学史课程，先由金克木，后由石俊先讲授。1948年，金克木到北京大学继续讲授印度哲学史。汤用彤任北大副校长期间，仍给研究生开设印度哲学课程。以上各大学所开设的印度哲学课程不仅有印度佛教哲学，而且还包括印度教的六派哲学、耆那教哲学和无神论的顺世论哲学等。

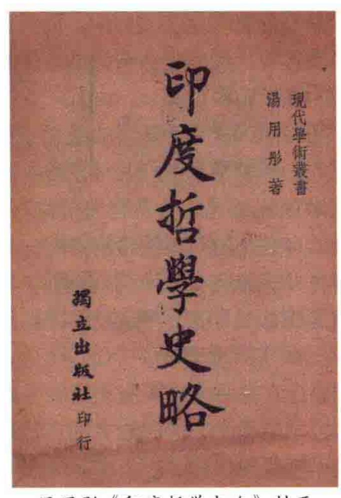
随着中国学者对印度宗教哲学研究的深入，不少学术著作陆续出版。1919年梁漱溟出版《印度哲学概论》，1925年梁启超出版《印度佛教史略》，1936年黄忏华出版《印度哲学史纲》，1943年印顺出版《印度之佛教》，1945年汤用彤出版《印度哲学史略》。此外，中国学者还在各种杂志上发表了许多有关印度哲学的论文，向民众介绍古代与现代的印度哲学思想。

1949年中华人民共和国建立以后，随着中印友好关系的发展，两国的哲学交流呈现崭新局面。20世纪五六十年代，北京大学东方语言系招收了大批学生学习印地文、梵文、巴利文，北京广播学院（中国传媒大学前身）也开设了印地语、泰米尔语、孟加拉语等专业。这些院校培养的学生为开展中印哲学交流奠定了人才基础。1978年以后，伴随中国的改革开放，中国学者对印度哲学的研究也日益广泛和深入。在这个时期，学术机构的建立、专业人才的培养、科研成果的产生都出现了一个新的高潮。

1978年，中国社会科学院与北京大学合作创办了南亚研究所，季羡林任所长，黄心川任副所长。该所专门成立了印度哲学研究室，主要研究印度教、佛教、耆那教、锡克教诸宗教的哲学。此后，北京大学哲学系设立了东方哲学研究室，中国人民大学哲学系设立了宗



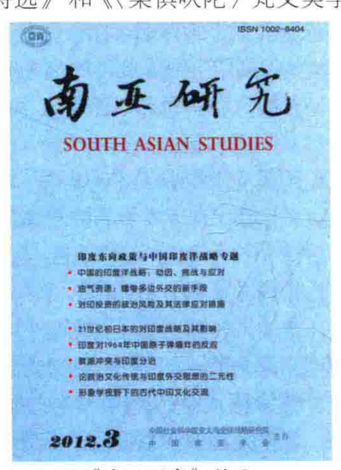
中国法门寺佛学院首届《瑜伽师地论》研究班毕业典礼合影



汤用彤《印度哲学史略》封面

教研究室，中国社会科学院哲学所成立了东方哲学研究室。1979年，中国社会科学院和北京大学合办的南亚所创办了中国第一个专门研究南亚问题的学术刊物《南亚研究》。此后，四川大学创办了《南亚研究季刊》，云南省社会科学院创办了《东南亚南亚研究》。这些学术机构的建立和学术刊物的创办，不仅加强了中国对印度哲学和文化的研究，而且还培养出一大批硕士和博士，解决了这个领域后继乏人的问题。

随着中国学者对印度哲学研究的深入，中国学者取得了丰硕的学术成果。这些成果首先表现在对印度哲学经典的翻译上，中国学者几乎把古代印度教最著名的哲学经典，都从梵文翻译成汉文。20世纪80年代以后，陆续出版的印度哲学经典有：《罗摩衍那》(季羡林译，1980)、《摩诃婆罗多·初编》(金克木等译，1993)、《摩诃婆罗多》(黄宝生等译，2005)、《〈梨俱吠陀〉梵文哲学诗选》和《〈梨俱吠陀〉梵文美学诗选》(巫白慧译，收入《月亮国的智慧》一书，1997)、《五十奥义书》(徐梵澄译，1984)、《奥义书》(黄宝生译，2010)、《摩奴法论》(蒋忠新译，1986)、《薄伽梵歌》(张保胜译，1989)、《薄伽梵歌》(黄宝生译，2010)、《圣教论（蛙氏奥义颂）》(巫白慧译，1999)、《古印度六派哲学经典》(姚卫群编译，2003)。



《南亚研究》封面

此外，中国学者还翻译了大量有关印度哲学的英文著作以及一些现代著名哲学家的专著，其中有：D.恰托巴底亚耶著《印度哲学》(黄宝生和郭良鋆译，1980)、恰托巴底亚耶著《顺世论——古印度唯物主义研究》(王世安译，1992)、巴萨特·库马尔·拉尔著《印度现代哲学》(朱明忠译，1991)、奥罗宾多著《神圣人生论》(徐梵澄译，1984)、泰戈尔著《人生的亲证》(宫静译，1992)、奥罗宾多著《瑜伽论》(徐梵澄译，1988)、《综合瑜伽》(徐梵澄译，2005)。



《综合瑜伽》封面

除翻译作品之外，中国学者还出版了许多研究印度哲学的学术专著，这些著作的问世，表明中国学者对印度哲学研究的深度和广度都在不断提高。主要著作有：黄心川著《印度近代哲学家辨喜研究》(1979)、《印度哲学史》(1989)和《印度近现代哲学》(1989)，巫白慧著《印度哲学——吠陀经探义和奥义书解析》(2000)，李建欣著《印度古典瑜伽哲学思想研究》(2000)，孙晶著《印度吠檀多不二论哲学》(2002)，宫静著《泰戈尔》(1992) 和《拉达克里希南》(1996)，江亦丽著《商羯罗》(1997)，孙晶等著《印度吠檀多哲学史》上、下卷(2013)。在这些专著中，黄心川的《印度哲学史》利用了大量中国古籍资料，全面系统地阐述了奥义书哲学、印度教六派哲学、佛教哲学、耆那教哲学和顺世论等，代表了当代中国学者研究印度哲学的最高水平。

Wu Ming Lun

五明论 Pancavidya 印度古代五种学科所构成的知识体系。在推动一系列新理念从印度传入中国方面起了显著作用。所谓五明，一般指**声明**（语言学）、工巧明（美术与工艺学）、**医方明**（医学）、因明（逻辑学，见**因明学**）和**内明**（形而上学）。汉语语境中的五明论，有时也指声论（文字、文法、语文学）、医方论（医学）、工巧论（营造）、咒术论（具有神秘力量的咒语）和符印论（印法）。

印度佛教僧人是博学之人，许多人是生来就信奉印度教的婆罗门。他们一般在童年时期都会学习当时的显学。一些从2世纪起到中国的印度僧人的传记中提到，他们曾修习五明，将它们作为自己的基础训练课程。那烂陀大学在进行宗教培训的同时也讲授这些学科。

汉语中最早提及五明的一个例证见于《五明论》。该书属中国佛教经典，被归到**龙树**名下，所以书名又常被写成《龙树五明论》。书中若干处提及医学，包括妇科学和产科学。据唐代**玄奘**和**义净**的记述，龙树亦曾在**那烂陀寺**就学和任教。一位名为智贤（音译攘那跋陀罗）的印度佛僧，于6世纪访问中国，与其他3位僧人合作译出该书。

作为学问总汇的五明的所有领域，是佛教僧人都应掌握的，因此五明每传到一个新地方，都会在那里产生影响。这一点，在佛教经典、历史文献和民间文学中，在石窟雕刻和绘画中，在石窟所藏写本中，以及在民间有关药王或药师的传说中，都非常明显。像眼科学著述的作者龙树和天文学著述的作者**瞿昙悉达**这样的名字，乃至药方和合金的名称，都显示了此类交流。许多源于梵文的外来词也进入汉语，例如“禅”即Dhyana，“九执”即Navagraha，**孙思邈**医学文献中的“迦摩罗”（黄病）即Kamala，“三果”即Triphala。

印度古代医学对中医产生了深刻影

响，表现在眼科学、妇科学、儿科学、制药学、养生学和禅一类心理疗法上。佛陀（见**释迦牟尼**）和菩萨的许多逸事，与他们向穷困之人提供医疗意见、发放药物乃至医书等有关。

8世纪来自北印度（一说来自师子国，即今斯里兰卡）的佛教僧人**不空金刚**，以咒语和炼金术为载体将佛教密宗传入中国。他将大量佛教著作译成汉文。佛教徒也致力于炼金术，以实现长生不老、冶炼出金银一样的合金，因为礼佛就得制作偶像和法器，需要铜一类金属，以及黄铜和青铜一类合金。新的工艺和材料广为人知，新的字词成为汉语科学术语。它们首先出现在工艺类书籍中，随后被收入古代字典及编著中。7世纪的《新修本草》和16世纪的《本草纲目》就包含此类术语。例如，硇砂即Sal ammoniac，为氯化铵，醍醐即Ghria，为已净化的黄油；牛黄即Gopitta，为家牛胆结石。还有一些音译术语，如“土多牟”(totamu) 即梵文词Tutthanaga，指锌，在汉语文献中常见。

佛教徒还撰写了关于系统学习梵文的文章。他们编写专用词典，以供将梵文和巴利文著作译成汉文和藏文之用。他们遴选了梵文词汇的汉文对音。从**法显**的著述即可看到这一方面的最初尝试。在译经活动方兴未艾之时，词典次第问世。9世纪，**吐蕃**译师编纂出梵藏双语词典《**翻译名义大集**》。12世纪，南宋法云编纂出梵汉双语词典《翻译名义集》，此外还有唐礼言所集《梵语杂名》等，这些辞书有些已被收入**汉文大藏经**。

（维杰耶·德什潘德、卡马尔·希尔撰 刘建译）

Yinmingxue

因明学 Hetuvidya 印度古代宗教哲学中以逻辑思想为主要内容的认识理论。最初在佛教外的一些印度宗教哲学派别中形成，后被佛教吸收和改造，成为其思想体系中的一个重要组成部分。佛教的因明学达到了因明学发展的高峰，成为印度逻辑思想的主要代表，在古代东方哲学的整个发展史上占有重要地位。



中国学者的因明学论文集《因明新探》封面

因明学说的产生 “因明”一词的原文是“hetu-vidya”。“因”指理由、根据，“明”指明了、知识、智慧。二者（因明）合起来则指通过使用推理的理由或根据来获得知识或智慧。故所谓“因明”就是借助一些论据来论证论点，通过对论证过程中的主要环节的研究获得知识，这也就是逻辑推理。就整个因明学来看，包含了不少关于辩论、其他一般的认识论观念等方面的内容，但在总体上它主要还是一种逻辑学说。由于佛教关于因明的论述是因明学发展史上较完善的形态，因而不少人也把因明学称为佛教的逻辑学。

佛教是古代印度因明学的集大成者，但它并不是这一学说的最早创立者。因明学的最初思想来源要追溯到佛教之外的一些印度宗教哲学思潮或流派。

印度早期的因明思想萌芽与古代印度婆罗门教关于祭祀规定的辩论有关。婆罗门教在印度的起源极为古老，早期婆罗门教尤其信奉“祭祀万能”。祭祀不仅种类多，而且步骤极为复杂。上古印度传授宗教信条和祭祀程序主要依靠教徒口耳相传，难免产生记忆差别，如各持己说，便出现辩论，在客观上推动人们努力去寻求一种较为固定的推论模式及其相应的逻辑规则。这些推论模式和逻辑规则最初的表现形式就是印度早期的因明学思想。

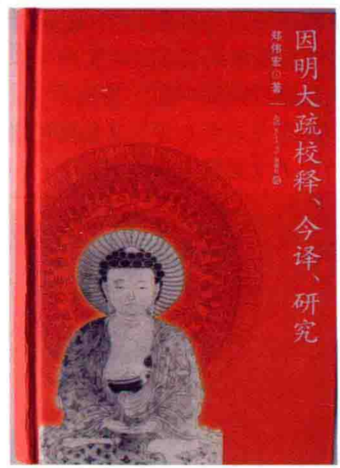
印度早期的因明思想萌芽也与古代印度早于佛教或与佛教同时兴起的许多思潮或流派的思想交锋有关。这些思潮的种类极多，观点极为复杂，不同思想间的撞击表现为范围广阔的争辩，为印度因明学的形成创造了适宜的文化思想环境。

最初为适应历史发展的需要，对创立印度的逻辑或因明学说作出重要贡献的是**正理派**。正理派是印度教系统的**六派哲学**之一。该派的最早经典是《**正理经**》，约产生于1世纪，作者是乔答摩。现存《正理经》有后人添加的内容，成书时间约在3～4世纪。

在《正理经》形成之前或同时，印度已经流传着一些零散的逻辑理论或观念，如**耆那教**的思想家贤臂（约前433～前375）曾提出一些有关推理过程中的概念或范畴，涉及推理的命题、理由、例证、结论等。但这类概念或范畴的影响均不如《正理经》，而且不少内容仅限于被某些古代文献提及，详细内容不是很清楚。《正理经》则是印度古代第一部提出系统逻辑理论的典籍，对印度因明学的形成起了重要作用。

根据《正理经》及其注释，古代正理派的逻辑理论主要包括在其“量论”之中。“量”指获得正确认识的方式或方法。正理派认为有现量、比量、譬喻量、圣言量四种量。正理派的逻辑理论主要属于“量论”中的比量。其理论主要分为关于获得正确认识的推论式的学说和对推论中产生谬误或与推论有关的辩论失败原因的分析两个部分。

正理派认为，正确的推论或论证的形式由宗（命题）、因（理由）、喻（实例或例证）、合（应用）、结（结论）五



郑伟宏《因明大疏校释、今译、研究》封面

部分组成。一般称为“五支作法”或“五支论式”。正理派还对推理中的错误和辩论失败的原因作了细致的分析，论述了五种似因、三种曲解、二十四种倒难和二十二种堕负。

正理派的理论为印度因明学的建立奠定了基础。它提出了这一学说的基本形态、理论框架或讨论的主要问题。后来以佛教逻辑思想为主要内容的较为成熟的印度因明学讨论的问题多数是《正理经》中已提出的问题。所不同的是，佛教把印度的逻辑思想大大向前推进，佛教因明学在推论式的研究和推论错误种类等的研究方面，比正理派的逻辑学说更有深度、更具科学性。

佛教的古因明学说 正理派提出的较为系统的逻辑理论在印度思想史上产生了重要影响，吸引了不少古代印度思想家关注逻辑问题，较为突出的是佛教思想家。从佛教因明学的主要发展过程来看，小乘佛教和初期大乘佛教对逻辑问题探讨得相对少一些，而大乘佛教中的瑜伽行派则极为关注逻辑的问题。佛教因明学的主要著述是瑜伽行派的思想家撰写的。在瑜伽行派的众多思想家中，**陈那**（约五六世纪）是一位在佛教因明学方面作出突出成就的论师。学术界在划分因明发展史时，通常把陈那作为一个分界线，将他出现之前的佛教因明学称为“古因明”，他出现之后的称为“新因明”。陈那是佛教新因明学的主要代表人物。

佛教古因明学说的基本特点是吸收了正理派等派别的逻辑思想，它自身的创新不多。佛教的著名论师**龙树**、弥勒、**无著**和**世亲**等人的著作中，记述因明方面的内容基本属“古因明”。

记述古因明内容的佛教著作不少，主要的有《方便心论》、《瑜伽师地论》（卷十五）、《显扬圣教论》（卷十一）、《大乘阿毗达磨杂集论》（即《对法论》，卷十六）、《如实论》等。



玄奘译《大乘阿毗达磨杂集论》书影

《方便心论》论及因明学的许多问题，如关于“四种知见”（现见、比知、喻知、随经书）的论述，关于在推论中使用“因”和“喻”不当而导致自相矛盾或推论失败的事例等。有许多内容与正理派的理论接近。

《瑜伽师地论》有不少论及因明之处，其中卷十五中有较为集中的论述。“能成立法有八种者：一立宗，二辩因，三引喻，四同类，五异类，六现量，七比量，八正教量。”前五种涉及因明的推论式中的内容，后三种则是“量”的几个主要种类。“立宗”相当于正理派“五支作法”中的“宗”，主要用来确立本派的命题或基本观点。“辩因”相当于正理派“五支作法”中的“因”。“引喻”相当于正理派“五支作法”中的“喻”。“同类”指事物间有类似之处。与正理派“五支作法”中的“同喻”有某些关涉。“异类”指事物间无类似之处。与正理派“五支作法”中的“异喻”有某些关涉。“现量”指通过感官等获得对事物的感知。《正理经》也有对现量的论述，但具体内容与《瑜伽师地论》不尽相同。“比量”主要指推理，实际是因明学的主要内容。《瑜伽师地论》对“比量”有分类：“比量者，谓与思择俱已思应思所有境思。此复五种：一相比量，二体比量，三业比量，四法比量，五因果比量。”《正理经》也有对比量的论述，但具体分类的内容与《瑜伽师地论》相差较大。“正教量”指根据智者或圣人的言教或理论获得知识。《瑜伽师地论》对“正教量”有分类：“正教量者，谓一切智所说言教，或从彼闻，或随彼法。此复三种：一不违圣言，二能治杂染，三不违法相。”《正理经》也有对正教量（圣教量或声量）的论述，但具体分类的内容与《瑜伽师地论》不完全相同。

《显扬圣教论》卷十一中对因明的论述与《瑜伽师地论》卷十五中的论述基本相同。

《大乘阿毗达磨杂集论》卷十六中对因明也有较详细的论述。“能成立有八种：一立宗，二立因，三立喻，四合，五结，六现量，七比量，八圣教量所成立。”该论虽然与《瑜伽师地论》同样提到八种“能成立”，但内容有差别。主要表现在《瑜伽师地论》中的“同类”和“异类”在《大乘阿毗达磨杂集论》中变成了“合”与“结”。关于“合”，该论解释：“合者，为引所余此种类义，令就此法正说理趣，谓由三分成立如前所成义已，复为成立余此种类所成义故，遂引彼义令就此法，正说道理，是名合。”关于“结”，该论解释称“结者，谓到究竟趣所有正说，由此道理极善成就，是故此事决定无异，结会究竟，是名结”。

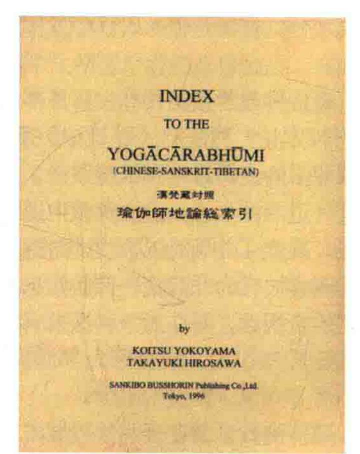


房山石经《大乘阿毗达磨杂集论》（局部）

该论中的其余六种“能成立”，与《瑜伽师地论》中的“能成立”的基本内容没有差别，只是有的名称不同，如“立因”相当于“辩因”，“立喻”相当于“引喻”，“圣教量”相当于“正教量”。该论中的前五种“能成立”实际上是推论式。

《如实论》是与《正理经》内容更为接近的佛教古因明著作。该论中的“三品”（无道理难品、道理难品、堕负处品）均论及了因明问题。其中“堕负处品”其关于因明中推论式和论辩错误的论述与《正理经》中的相关论述基本相同。

关于推论式，《如实论》的“堕负处品”中提出了“五分”。“五分者，一



汉梵藏对照《瑜伽师地论总索引》封面

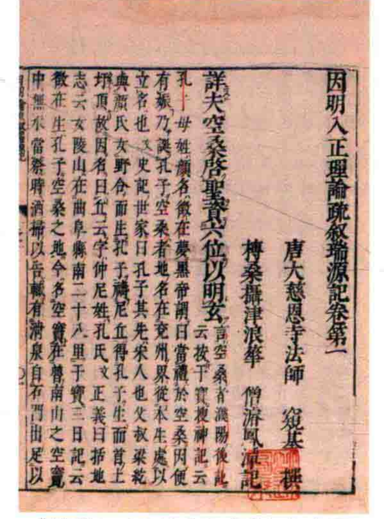
立义言，二因言，三譬如言，四合譬言，五决定言。”“五分”的名称虽与《正理经》及其注释的“五支”有差别，但二者的内容是完全相同的，且二者所举的实例也基本相同。

关于论辩错误，《如实论》的“堕负处品”中描述：“论曰：堕负处有二十二种：一坏自立义，二取异义，三因与立义相违，四舍自立义，五立异因义，六异义，七无义，八有义不可解，九无道理义，十不至时，十一不具足分，十二长分，十三重说，十四不能诵，十五不解义，十六不能难，十七立便避难，十八信许他难，十九于堕负处不显堕负，二十非处说堕负，二十一为悉檀多所违，二十二似因。是名二十二种堕负处。”这与《正理经》中的二十二种“堕负”也是一致的。

佛教古因明学说在主要方面吸取了印度正理派的逻辑理论，二者理论差别不多，不足以将二者的学说严格区分开。从逻辑推理的严密性或科学性来看，二者存在缺陷：一是佛教古因明学说与正理派学说都存在不完善或不严密之处。如“五支作法”的推论式明显有重复之处，在“五支”中，无论是去掉前两支还是去掉后两支，剩下的三支仍可完成推理的目的。二是古因明的推理主要是类比或归纳推理，得出的结论不一定必然正确。三是古因明对“因”作了大量分析，但在关于如何确定“因”的正确与否方面的探索仍有不足，这使得其逻辑理论存在不严密之处。四是古因明中的“堕负”等理论，既有推论中矛盾或谬误的内容，也有违反特定辩论规则的内容，因而有些内容不在严格的逻辑推理的范围之内。

佛教的新因明学说 陈那对因明学进行的重要改革标志着佛教新因明学的形成。新因明的主要代表人物除陈那外，还有商羯罗、护法、戒贤、胜军、法称等人。其中影响最大的是陈那、商羯罗和法称。

新因明对古因明的改革主要表现在对推论式的完善和对推论中“因”等要素的正确与否的更精确的判定方面。古因明中提出的“三支”作为推论式并不很固定，也不完善。新因明则针对古因明中“五支作法”推论式的弱点，明确把“合”与“结”去掉，将“三支作法”作为一种较固定的推论式，并将这种推论式中的一些内容进一步完善，使之更具合理性或科学性。


因明入正理論疏叙瑞源記卷第一
唐大慈恩寺法師　窺基　撰
榑桑攝津浪華　僧游鳳　源記
詳夫空桑啓聖，貫六位以明玄

《因明入正理论疏叙瑞源记》书影

新因明与古因明的最重要差别还是表现在二者对“因”的分析方面，“因”的正确与否直接关系到推论能否成功的问题。新因明对古因明理论进行了完善或改造。对“因三相”作全面清晰论述的是新因明的思想家。所谓“因三相”，指在推论中的“因”如果正确就必须具有的三项条件：遍是宗法性、同品定有性、异品遍无性。“遍是宗法性”，指推论式中“因”的特性必须为“宗”的主词（有法）所具有。“同品定有性”，指推论式中的“同喻”（同品）要有“因”的特性。“异品遍无性”，指推论式中的“异喻”（异品）不能有“因”的特性。

新因明思想家的理论创新最为突出之处是他们提出的“九句因”学说。“九句因”是在“因三相”理论基础上提出的，是对“因三相”理论的进一步完善。



《〈因明正理门论〉研究》封面

“九句因”是新因明思想家用来具体判定“因”的正确与否的一种理论。符合“因三相”中“遍是宗法性”条件的“因”，与“同品”和“异品”存在着可能有的九种关系，因而有同品有异品有、同品有异品非有、同品有异品有非有、同品非有异品有、同品非有异品非有、同品非有异品有非有、同品有非有异品有、同品有非有异品非有、同品有非有异品有非有九种因（九句因）。陈那等人认为，上述九句因中的第二句因在同品中遍有，在异品中遍无，第八句因在部分同品中有，在所有异品中无，都符合“因三相”中后两项的要求，因而是正因。其余七句因由于不符合“因三相”中后两项的要求，因而是似因。

新因明还对古因明中关于在推论式中产生错误（过失或倒难等）的理论进行了整理和充实，其显著特点是把这些错误（过失或倒难等）与推论式中的“三支”紧密联系，明确区分出“宗过”、“因过”、“喻过”。其中最系统的理论是商羯罗提出的“三十三过”的理论。“三十三过”包括九种“宗过”、十四种“因过”和十种“喻过”。

在陈那和商羯罗之后，法称又进一步发展了新因明学说。他在推论的形式、正因的判定、推论中的过失等具体问题上，提出了一些新的看法。

关于推论的形式，法称认为不必去除喻支或废除“三支作法”，但可以调整三支的顺序，把喻体提前，与宗对调位置，成为喻、因、宗。这样的推论式

实际与三段论类似，具有演绎推理的性质，更具合理性或科学性。

在正因的判定方面，法称对“因三相”的学说有所发展。他认为具备三相的正因可以有三种：不可得的、自性的和果性的。“不可得的因”（不可得比量因），指在推论某物不存在时，以在相关条件下未感知到该物为因，如在某处未发现某人存在的表现（声音、形体等），以此未发现为因，推论该人不在；“自性的因”（自性比量因），指从事物的属性推论其所属的类别，如从某物自己会动并能发出声音等（有动物的属性或属于某种动物）而推知该物为动物；“果性的因”（果比量因），指在有因果关系的事物中从果推因，如从江中涨水推知江上游下了雨。

关于推论中的过失，法称对“不共不定”和“相违决定”两种“因过”有不同看法。“不共不定”，是指在推论式中同品和异品中都无因的性质（不共），使因不能确定地（不定）证明宗正确，如立“声无常”为宗，“能听闻”为因，“瓶”为同品，“虚空”为异品。“瓶”和“虚空”都无“能听闻”的性质，因而，因不能证明宗正确。此句实际就是“九句因”中第五句的情况，违反因三相中的“同品定有性”。“相违决定”，是指在论辩过程中，敌对双方各自立论式，而且所用的因都符合因三相的条件，但各自的结论（或宗）却完全对立（相违），因而无法确定何方所立正确。如一方立论式：声无常，所作性故，如瓶。另一方立论式：声常，能听闻故，如声性。这两个论式在双方各自看来都正确，但无法确定对方错误。法称认为，上述两种“因过”的情况是不会出现的，因此，应当在推论过失的种类中去除。

法称的新见解使新因明理论更为完善、更趋合理。在他之后，印度历史上仍不断有因明学者出现，他们继承了陈那、法称等人的新因明学说，使佛教的因明学达到了印度古代逻辑理论的高峰，极大地丰富了古代印度的哲学思想宝库。

在中国的传播和影响 印度因明学随佛教的其他思想传入中国，在中国古代的理论思维发展中产生了重要的影响。特别是在唐代唯识宗形成后，因明



因明入正理論義纂要

淄洲　大雲寺沙門　惠沼集

依此論標五釋之中第一解者明但是敎即五明之總名因即生了是一明之別稱復含言生之與智義今此正理即二因之少分取義非餘因明生了達解正理名之爲入由明此二因入解諸法之眞性即入屬正理彼因與明能生此入入於正理故因及明屬正理之入故云示入正理之因明又入正理不約立敵以分沉明因此論因之故入解正理雖復此論亦名因敎亦詮二因故然是通名唯正理入是此別目第二第三解細思分

《因明入正理论义纂要》书影

学说由于在瑜伽行派的文献中有大量论述，因而唯识宗的一些思想家在传播唯识理论的过程中也大力传播因明学说。

在中国藏族地区有大量翻译因明学说的文献，使许多印度已失传的珍贵文献得以保存。中国汉藏民族对因明学说的研究和发展起了重要作用。（见藏传佛教因明学）

20世纪二三十年代，因明学研究形成高潮，涌现出太虚、熊十力、陈大齐等大师，出版了不少著作。主要有：熊十力的《因明入正理论疏节录集录》(1926)，吕澂的《因明纲要》(1926)、《因明大疏删注》(1929)，陈望道的《因明学概略》(1931)，太虚的《因明概论》(1936)，虞愚的《因明学》(1936)等。50年代至今，因明研究队伍进一步扩大，研究成果颇丰。主要著作有沈剑英的《佛家逻辑》(1993)、《因明学研究》(1985)，杨化群译的《藏传因明学》(1990)，周叔迦的《因明入正理论释》(1989)，巫寿康的《因明正理门论》(1994)，剧宗林的《藏传佛教因明史略》(1994)，祁顺来的《藏传佛教通论》(2006)等。

（姚卫群）

Zangchuan Fojiao Yinmingxue

藏传佛教因明学 Hetuvidya of Tibetan Buddhism 藏传佛教诠释其义学的重要科目和论辩方式。又名量论。其内涵涉及佛教逻辑学、认识论和知识论。因明学源于印度佛学，在藏地得以创造性地发展推演，不但列入佛学五部大论之一，而且成为藏族十明学文化的主要组成部分，在藏传佛教研修中发挥重要作用。

藏传佛教学僧运用和发挥陈那《集量论》（本论）和法称《释量论》（释论）等因明学的逻辑思维和推理路径，破除印度外道四派学说，确立佛教内道四派观见，建立了中观应成派思想的宗旨。故因明学被誉为开启藏传佛教知识宝库大门的金钥匙，并作为一种探求真理的方法论和知识论，颇受广大学僧重视，他们著书立说，发展因明学。

藏传佛教学僧在因明学领域所取得的前期（11～13世纪）成果，主要有注疏类、原创性和综合性论著3种。注疏类论著对陈那与法称因明学经典进行注疏，以俄·罗丹喜饶的《量抉择论释难》为代表；原创性论著为藏族学僧独创的摄类学，以恰巴·却吉僧格的《量论摄义祛蔽论》为代表；综合性论著在前人成果的基础上进一步深化对因明学的研究，以萨迦班智达·贡噶坚赞的《量理宝藏论》为代表。

清代藏传佛教因明学在原有基础上持续发展，以格鲁派为代表的藏传佛教寺院成为其发扬光大的基地。通过寺院教育和系统修学五部大论，拓展和深化了因明学研究，尤其在摄类学领域形成了诸多学说派系，主要学派有赞普堆札、赛堆札、堪钦堆札等。

清代除格鲁派外，其他宗派高僧对因明学也做过深入研究，如噶举派高僧贡珠·云丹嘉措（1813～1890）及其著作《量学》、觉囊派高僧土登·格勒嘉措（1844～1904）及其著作《摄类学论·悟道宝灯》、宁玛派高僧居弥庞·绛央南杰嘉措及其著作《释量论释难·善说宝藏》等具有代表性。

藏传佛教因明学的最终目的是推理论证“行善破邪、因果报应、解脱苦恼、涅槃寂静”等佛学理论概念。同时，以法称因明学为主，主张外境实有，承认客观存在，并在认识事物过程中注重佛教量学的作用，形成了一种独具特色的因明学理论体系。

（尕藏加）

Zangchuan Fojiao Sheleixue

藏传佛教摄类学 Collected Topics of Tibetan Buddhism 对藏传佛教因明学要义

进行分门别类、归纳概括的专门学科，为初学法相理论者的必修教程。在**藏传佛教**与其他一切外道之判教界定中发挥“为破邪论，安立正道”的推理作用，并在考取宗教学衔中成为必备的答辩技巧和思维公式。

摄类学的理论体系由小理路、中理路和大理路三大部分构成，由浅入深，循序渐进。小理路从辨别红白颜色等开始，逐步认识因明术语概念，其推论短小精悍；中理路是如何认识事物的过程，对相违及相属等矛盾进行分析，扩展其量理知识；大理路是进入应成论式的辩论阶段，通过辩论，揭示思想认识中的诸种错误，其理路艰深，推论繁杂。

摄类学的理路中贯穿驳他宗、立自宗、断除诤论3个程序，即提出问题、表述观点和得出结论。驳他宗以量学理论为基础，以应成辩论形式，反驳他人错误观点，使他人祛除疑惑，获得正理的论证。立自宗是论述立论者自己的观点，主要遵循和引用**陈那**的《集量论》和**法称**的《释量论》等量学经典著作的观点。断除诤论专为破除他人疑惑、消除诤论而设。是以立论者的立场，表述自己的理论观点，驳斥对方提出的种种谬论。

摄类学的内涵结构包含心理与因理两方面。心理是从认识论的角度阐述因明学的内涵及心理认识（心理学）；因理则从逻辑学的角度阐述**因明学**的现量与比量两个概念（逻辑学）。

（尕藏加）

Neiming

内明 Adhyatma Vidya 印度古代关于宗教哲学的知识，属于五明大论之一。印度佛教徒称佛陀（见**释迦牟尼**）及其弟子们宣说的三藏十二部教法等佛教自身的学说为“内教”或“内学”，而将非佛教的学说一律称为“外道”，常有“外道十八大经”或“九十六种外道”之说。内明，又称内论或内术。北凉时中印度三藏**昙无谶**译《菩萨地持经》卷三认为，“佛所说者，名为内论。略说两种：一者显示正因果，二者显示所作不坏、不作、不受”。南朝宋**罽宾**三藏**求那跋摩**译《菩萨善戒经》卷三《菩提力性品》指出：“内术者，谓十二部经。菩萨摩诃萨为二事，故求十二部经。一者知因果，二者作业不失、不作、不受。”《**大唐西域记**》卷二解释内明的含义为“究畅五乘，因果妙理”。弥勒菩萨说、**玄奘**译《瑜伽师地论》卷十三指出“内明处”有四种相，即由事施设建立相、由想差别施设建立相、由摄圣教义相、由佛教所应知处相。其中的事施设建立相，是指用佛教的经、律和论三种事总摄一切诸佛言教。至于五明的不同作用，无著菩萨造、大唐天竺三藏波罗颇蜜多罗译《大乘庄严经论》卷五《述求品》指出：“内明为求自解学。因明为伏外执学。声明为令他信学。医明为所治方学。巧明为摄一切众生。”


大乘莊嚴經論序
太子右庶子安平男臣李百藥撰
臣聞天帝受無上之法景福會昌輪王致正真之道
神祇合德是則聖人執契玄化潛通至誠所感冥功
斯應皇情西顧法海東流如開洪範之圖似得圓光
之夢持綫妙典發金口而祕綸言書葉舊章自龍宮
而升麟閣昔迦維馭世大啓法門懸明鏡於無象運
虛舟於彼岸空有兼謝生滅俱忘絕智希夷之表遺
形動寂之外然隨緣利見應跡生知震大地而萃人
天放神光而掩日月百億須彌俱霑聲教三千世界

《大乘庄严经论》
（明刻嘉兴藏本）书影

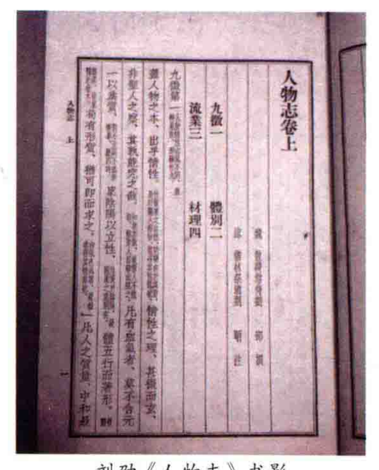
内明涉及古代印度各个教派的不同教义，内容十分庞杂，相互之间颇有分歧，各自认为自身教派学说为正宗的内明。印度各派的宗教哲学知识除数量庞大的汉译佛经外，被佛教徒视为“六师外道”所传的数论派典籍《**金七十论**》、**胜论派**典籍《**胜宗十句义论**》（胜者慧月造）一卷，分别由陈天竺三藏**真谛**、唐代玄奘译为汉文，使中土的学者对古代印度的内明之学有了更多的了解，从而认识到印度宗教哲学的多元性与复杂性。

（陈明）

Wei-Jin Xuanxue

魏晋玄学 Metaphysics of Wei and Jin Dynasties 东汉末期及三国两晋时代，有“清谈”之风。尚清谈者生活放诞，以道家“自然无为”相标榜，其言论及思想，后世称为“魏晋玄学”。魏晋玄学包含名理论和才性论。名理论包括本末有无之辩、言意之辩、名教自然之辩等内容，以王弼、何晏、向秀、郭象为代表；才性论以才性鉴赏为主要内容，以刘劭《人物志》肇其端绪，后继以钟会《四本论》等。玄学思想以道家精神为主体，兼及儒家学理，相互融合而成。

产生流变 儒、道思想在汉代已经开始相互混合。孔融答李膺说，“昔先君仲尼与君先人伯阳有师资之尊，是仆与君奕世为通好也”，一时传为美谈，可见汉末学者已承认儒道合流。魏晋之际更以孔子与老子为同源。三国魏正始年间（240～249），王弼、何晏等祖述老庄，却偏好对儒家经典发挥议论，如何晏之集解《论语》，王弼之著《论语释疑》、注《周易》。王、何等人出身世家大族，承袭汉末清议遗风，相互问难析理，反复致辩，谓之“清谈”，时人慕之，引为风尚。他们讨论了本末有无、名教自然关系，以及圣人有情无情等问题。同时代的刘劭、傅嘏等人则以论“才性”引领风气。东汉即视品评人物为大事，其实与当时人才选拔制度有关。至“竹林七贤”时期（约255～262），嵇康、阮籍等人以“自然”为宗，从而提出“越名教而任自然”的观点，认为人应追求自然而摆脱名教束缚。这种观点产生的根源，是执政者司马氏欲以名教来掩饰其政权的非法性，而嵇、阮则耻与合流。钟会（225～264）作《四本论》，延续才性论，但已少有发明，不如名理论者推陈出新，代有人出。以向秀、郭象等人为代表的时期，称为“元康玄学”。

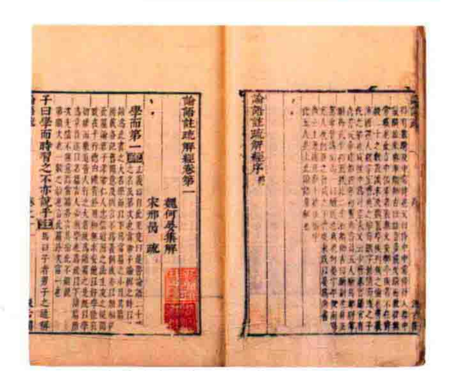

人物志卷上
九徵一　體別二
流業三　材理四

刘劭《人物志》书影

二人认为自然与名教实不相悖，人之所为无不在自然天道之中。如郭象注《庄子·秋水篇》："人之生也，可不服牛乘马乎？服牛乘马，可不穿落之乎？牛马不辞穿落者，天命之故当也。苟当乎天命，则虽寄之人事，而本在天也。"他们在论"本末有无"时提出了"自化"、"冥然独化"等观点，认为"有"并非生于"无"，而是自"有"，即"物各自造而无所待焉"。西晋裴頠（267～300）作《崇有论》，也以"至无者无以能生，始生者自生也"为论，认为世间万事万物"自生而必体有"，而非"无"所生成。自此名理论从原来的贵无已转向崇有。

印度佛教约在汉明帝（公元57～75年在位）时传入中国，到东晋（317～420）时期，随着大量重要经典的译介和本土著述的出现，佛教理论对本土思想文化的影响日渐深入，致使玄学的发展也呈现出了不同于前期的趋势。张湛注《列子》，还认为"群有以至虚为宗，万品以终灭为验"，但不久之后"非有非无"的说法取代了"本末有无"之辩，成为玄学讨论的新风尚。自此大量玄学内容成了注释解读佛经的理论依据，而独具特征的玄学思潮遂逐渐湮没。"玄学"之名，首见于《晋书·陆云传》中的"云本无玄学"，其实当时对"玄学"理解并不同于后世，只是以注重清谈、仪容甚至是门第的学术论析为"玄学"。到南北朝时，《周易》、《老子》、《庄子》并称"三玄"，一种具备自身经典的学派俨然已经形成。

哲学思想 名理论以对"本末有无"观点不同而分两派：贵无派与崇有派。贵无派主张"以无为本"，认为"道"或"无"，统御万有；世间万物之所以



（魏）何晏注、（宋）邢昺疏《论语注疏解经》书影

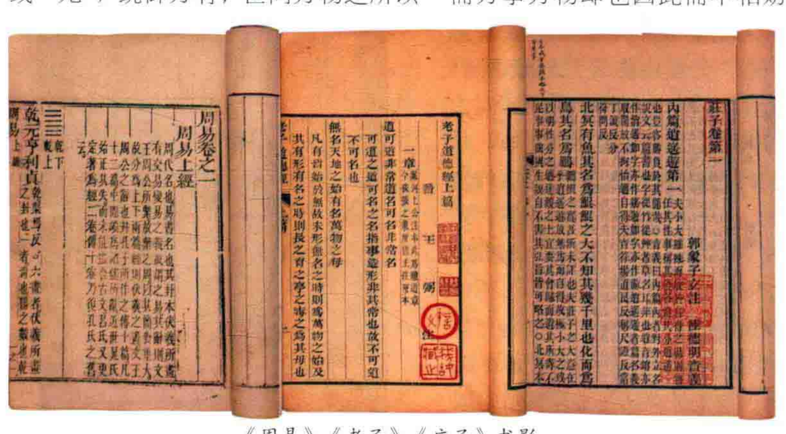
存在、变化，皆导因于本体"无"，所谓"天地万物，皆以无为为本"。其中何晏明确提出"有之为有，恃无以生；事而为事，由无以成"，认为"有"生于"无"，而"无"成就万物。王弼则以"无"和"有"互为体用，认为"天地以本为心者也。寂然至无，是其本也"。并且认为"有"是有形、有待，有所局限的，而"无"则是无所限制的绝对存在，具有终极意义。他还从"以无为本"的理念出发，提出"崇本息末"与"崇本举末"的政治理论，认为以"道"施政，无为而治，只要从根本上着力，就可避免纠缠于细枝末节，而获得纲举目张、以简驭繁的效果。崇有派则主张"有自生说"。《崇有论》认为"至无者无以能生，始生者自生也"，指出"无"不能生有，而能存在的事物，恰恰是因为"有"，而并非来自绝对存在。郭象也认为"无"不能生"有"，因为"无"是什么都没有，自然不能生有；有之所以为有，且"万物虽聚而共成乎天"，则是"冥然独化"的结果。"独化于玄冥"即指万物生成运化于玄远冥然之境，非人可以知晓；而万事万物却也因此而不相妨碍，共成天地自然。

自然名教之辨，意在辨明儒家礼教与天性自然的关系。自然是人及宇宙的本然面目，未加人为造作；而礼乐名教则是人所造作，以典章制度、礼乐教化节制人过分的行为情感。何晏、王弼均认为"名教出于自然"，以名教为用，而自然为体；名教为末，自然为本；名教有形，而自然体无，两者是体用本末关系。但是王弼学宗道家，援道解儒，认为礼法无非一种具化的约束，乃是一种"伪"，有其局限性；应该从"无"之本体上着手，去掉礼法的约束，达到礼乐教化所指向的真正道德，也即以无



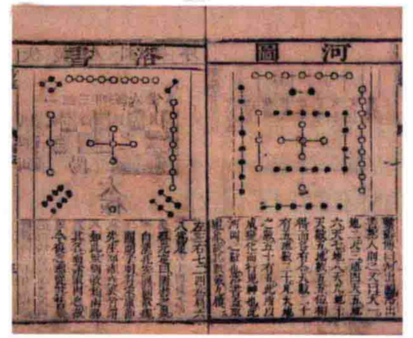
《周易》（明刻孤本）书影

为为君，以不言为教，从而使万事万物各归其定分。这是因为在王弼的观点中，儒道同源，圣人体无，故常说有，老子体有，故常说其不足。阮籍、嵇康则提倡"越名教而任自然"，缘于对司马氏的不满。司马氏篡夺曹魏政权之后，宣扬以孝治天下，却对与孝密切相关的忠避而不谈，其意在通过抽换"名教"内涵，以淡化其政权的非法性。嵇康所指的"名教"，不同于王弼、何晏所说之名教，实已沦落为当权者随意把玩之物，与人的天性自然已是南辕北辙。他目礼法、名教为枷锁，认定其束缚人性，与自然相悖；只有越名教，除礼法，方可复归天性自然，合于天道。郭象的观点与嵇康不同，主张"名教即自然"。针对时俗放逸，不尊道术，而嵇康等竹林七贤虽有高名，却随波逐流，不遵礼法，唯以"自然"涂饰自己的行为，郭象提出"我既不能生物，物亦不能生我，



《周易》、《老子》、《庄子》书影

则我自然矣。自己而然，谓之天然”。名教既是自然而然的存在，故与自然无异，不应毁弃。其例如穿牛鼻，落马首，虽在庄子看来乃非天性而属人为，但郭象则认为牛鼻可穿、马首可落，穿落虽系人为，而其理却是天性自然。因此，名教虽为人所造作，而其理却不离自然。



（宋）朱熹注《周易》（清赠言堂刊本）书影

言与意的问题由来已久，《周易·系辞》有“书不尽言，言不尽意”的说法。魏晋时期，儒道合流，共尊《周易》，因此注释发挥易理成为一时要务。在解释易理时，学者们经常面临“言”、“象”、“意”之间的关系问题。正是有此问题及其解决思路，才奠定了玄学的哲学基础。三者之中，“言”指语言形式，包括声音等符号；“意”即语言所表达的意思，以及其中蕴含的道理；“象”指语言所描述的形象、意象等。名理论关于言意之辩，存在三种理论，即言不尽意论、言尽意论与得意忘言论。荀粲提出言不尽意论，认为“象外之意，系表之言，固蕴而不出矣”，尤其是圣人之意，“非物之象所举也”，当然语言也无法穷其深层意蕴；另外，一般事物的根本道理也不是语言所能确切说明的。言不尽意论揭示了语言的局限性，但认为圣人可以突破这一局限。欧阳建提出言尽意论，认为“原其所以，本其所由，非物有自然之名，理有必定之称也。欲辩其实，则殊其名；欲宣其志，则立其称。名逐物而迁，言因理而变”。探寻事物的规律，必须依靠相应的名称概念。不同的事物有不同的定义，不同情感也有不同的名称。名称语言是随事物情理而变化的，相互之间“犹声发响应，形存影附”，因此应该说言无不尽意。王弼则持得意忘言论，认为在具体存在的世界中，语言名称并不能完全准确地表达出说话者内心的意思，而其所描述的意象却可以传达出语言所不能传达的意思。他提出意、象、言三个概念，认为其关系是“夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可循言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著”。认为语言所描述的意象可以完全传达出说话者的意思，而语言又是可以对意象进行客观描述的。这是因为语言名称来源于静态的图像情景，而静态的图像情景又来源于不断变化的事物与人心变化的定格。王弼基于言、象、意的关系，更进一步提出了“得象在忘言，得意在忘象”的认识方法，对玄学的发展具有很大的促进作用。

何晏与王弼关于之间圣人有情无情的辩论，属于名理论。何晏从喜怒哀乐所发的主体角度出发，把人分成凡人、贤人与圣人三类，认为“凡人欲喜则喜，欲怒则怒，或应喜反怒，应怒反喜；喜怒不得其理”。也就是说一般人喜怒哀乐不得其正，任情妄为。贤人虽不能无喜怒哀乐等情绪，却可以使发作的情绪不过分，“凡人任情，喜怒违理，颜回任道，怒不过分”。而圣人则已至“无喜怒哀乐”的境界，任性而不任情。圣人“体无”，故以自然为性。因此说圣人无情，并不是说圣人绝对无喜怒哀乐等情绪，而是相对于凡人而言，他们已无凡人之情。王弼从喜怒哀乐所产生的对象入手，认为圣人“物物而不物于物”，不会让外物影响自己的情绪状态。但是圣人也有情感，他说：“圣人茂于人者，神明也。同于人者，五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。然则圣人之情，应物而无累于物者也。”王弼以孔子哭颜子之丧，哀伯牛之病证明圣人也有情，只是圣人



《周易》（旧钞本）书影



（西晋）陈寿编《三国志·魏书》（清刊本）书影

已经达到了“从心所欲不逾矩”的境界，故能“应物而无累于物”。

才性论是由汉末魏初的选举制度变化所产生的特殊理论。汉末战乱频仍，士人流徙，传统乡举无法实行，于是魏明帝（226～239年在位）时，刘劭制定了都官考课之法。为确保考课之法有效，就需要对人物进行品鉴，根据人的才性，循名按实，依名举才。刘劭《人物志》一书，杂取儒、道、名、法诸家，虽专论观人之法，顺应当时人物品评的需要，但是却推阴阳形神以立论，有以圣人配天的思想。《三国志·魏书·傅嘏传》称，“嘏常论才性同异，钟会集而论之”。钟会作《四本论》，集当时论才性的流行观点，并附自己的评述。在《世说新语·文学》注引《魏书》中有一条关于《四本论》的记载：“四本者，言才性同，才性异，才性合，才性离也。尚书傅嘏论同，中书令李丰论异，侍郎钟会论合，屯骑校尉王广论离。”其实傅嘏、钟会的才性论，纯以刑名家的眼光出发，对人物进行品鉴，意在实用，其哲学价值远不如刘劭的《人物志》。

东晋南迁之后，玄学风尚也随之渡江。随着佛教在中国的传播，学者讨论的问题受其影响，逐渐由论“本末有无”，变成论“非有非无”。佛教学者也将玄学引入佛经注释解读之中，出现了“以经中事数，拟配外书，为生解之列，谓之格义”的学问，例如慧远讲“实相”

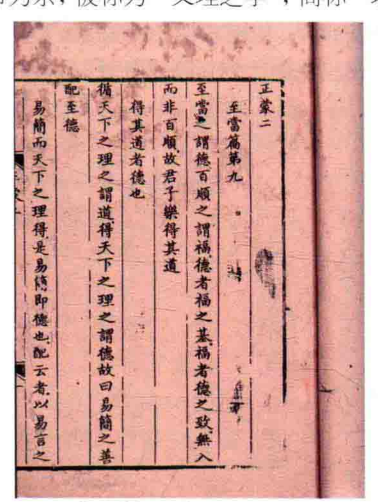
引庄子作类比，支遁论有无与寄言以王弼、郭象的思想为理路等。玄学也深刻地影响了当时的佛教理论本身.如道安在理解空义时，不时流露出王弼言意论的影响，将“去乱意之我”与“缘起之事相”并立,从而得出我之超越境界“离于缘起，观照于缘起，无碍于缘起”的结论。而支遁则受郭象思想方法的影响，说：“夫色之性也，不自有色，色不自有，虽色而空。”所谓色性，是指所以成色的原因，“色”与“色性”的关系类似于郭象所说的“迹”与“冥”的关系。印度佛教思想与中国本土固有思想互相比附\融合，彼此影响臻于化境。随着六朝佛教的兴起，玄学逐渐淡出了学者的坐谈。

（江巨浪）

Song–Ming Lixue

宋明理学 Neo-Confucianism of Song and Ming Dynasties 宋明儒家的哲学思想。又称为“理学”、“性理学”或者“道学”。

“理学”一词，首见于宋代楼观复为周敦颐请赐谥号的奏议。按照他的说法，理学早在尧舜时代就已体现在人们的生活实践之中，后明确开端于孔子，推广于子思、孟子。在从汉至唐的近千年间，不同儒家各有所论。只是到了宋明时代，才又逐渐求得恢复其本来面目。“理学”广义包含“心学”，而不与其相峙。宋代儒家在理解和诠释儒学经典时，一反汉代至唐代重章句守训诂的学风，以讲求经义、探究名理，以至性命为宗，被称为“义理之学”，简称“理



正蒙二

至當篇第九

至當之謂德百順之謂福德者福之基福者德之致無入而非百順故君子樂得其道

得其道者德也

循天下之理之謂道得天下之理之謂德故曰易簡之善配至德

易簡而天下之理得是易簡即德也配云者以易言之

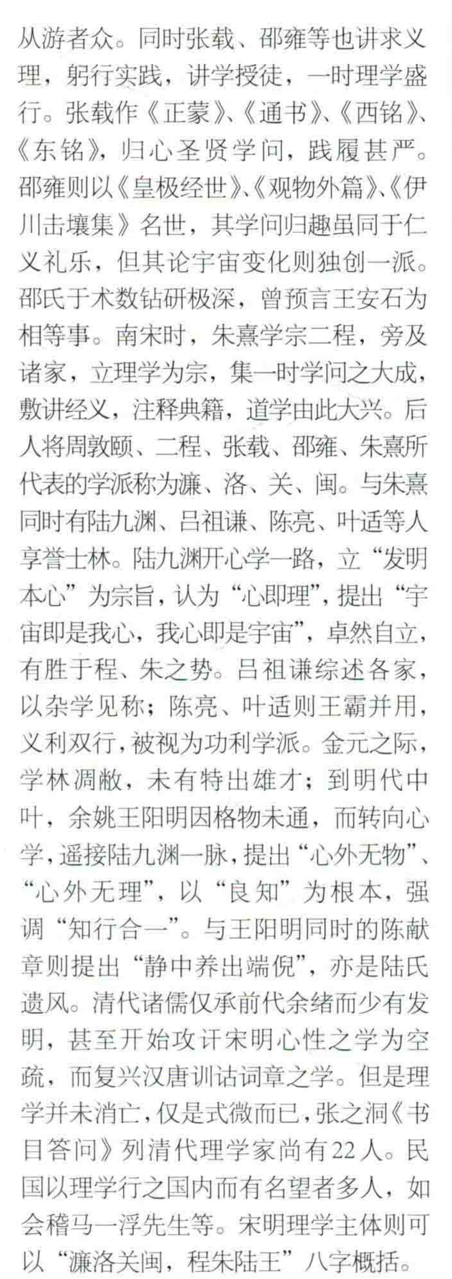
《正蒙》（清刻本）书影



（清）丁云鹏《三教图》

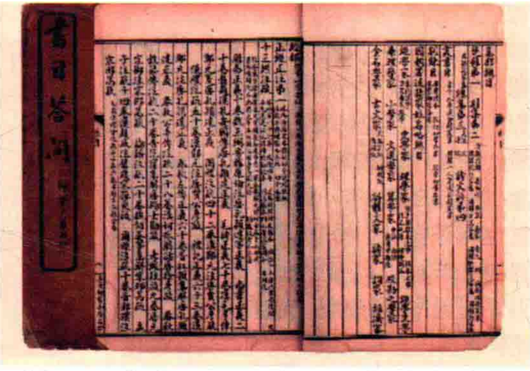
学”。张载说的“义理之学，亦须深沈方有造，非浅易轻浮之可得也”，已将理学思维的深沉与复杂揭示出来。理学以儒家思想为核心，吸收来自印度的佛教与中国道家的思维方式及部分理论作为补充和发展，因此理学家后来也被外来传教士称为“新儒家”。和以往的中国本土哲学相比，由于融合了儒、释、道，理学的内容更深刻，理论更完备，思维也更复杂。

唐代中后期，韩愈、李翱等人已欲变汉唐以来的学风，韩愈作《原道》，李翱作《复性书》，渐启儒学变革之端。宋代初年，名儒孙复、胡瑗、石介提倡“以仁义礼乐为学”，以儒家道统自任，开有宋理学一代风气，后世誉为“宋初三杰”。三先生于“义理之学”虽未尽纯，但是以躬行实践为主，因此得理学之大本；而且他们所倡导的学风，一扫词章训诂之习，因此被视为理学之先导。但是理学的实际开创者是周敦颐。他作《太极图说》，将宇宙生化，天理流行，人之性命等基本命题明确提出，确立了儒学发展的新方向。河南程颢、程颐兄弟师事周敦颐，明确以“理”为学问根基；后来二人讲学京师，



从游者众。同时张载、邵雍等也讲求义理，躬行实践，讲学授徒，一时理学盛行。张载作《正蒙》、《通书》、《西铭》、《东铭》，归心圣贤学问，践履甚严。邵雍则以《皇极经世》、《观物外篇》、《伊川击壤集》名世，其学问归趣虽同于仁义礼乐，但其论宇宙变化则独创一派。邵氏于术数钻研极深，曾预言王安石为相等事。南宋时，朱熹学宗二程，旁及诸家，立理学为宗，集一时学问之大成，敷讲经义，注释典籍，道学由此大兴。后人将周敦颐、二程、张载、邵雍、朱熹所代表的学派称为濂、洛、关、闽。与朱熹同时有陆九渊、吕祖谦、陈亮、叶适等人享誉士林。陆九渊开心学一路，立“发明本心”为宗旨，认为“心即理”，提出“宇宙即是我心，我心即是宇宙”，卓然自立，有胜于程、朱之势。吕祖谦综述各家，以杂学见称；陈亮、叶适则王霸并用，义利双行，被视为功利学派。金元之际，学林凋敝，未有特出雄才；到明代中叶，余姚王阳明因格物未通，而转向心学，遥接陆九渊一脉，提出“心外无物”、“心外无理”，以“良知”为根本，强调“知行合一”。与王阳明同时的陈献章则提出“静中养出端倪”，亦是陆氏遗风。清代诸儒仅承前代余绪而少有发明，甚至开始攻讦宋明心性之学为空疏，而复兴汉唐训诂词章之学。但是理学并未消亡，仅是式微而已，张之洞《书目答问》列清代理学家尚有22人。民国以理学行之国内而有名望者多人，如会稽马一浮先生等。宋明理学主体则可以“濂洛关闽，程朱陆王”八字概括。

周敦颐在《太极图说》中提出太极、阴阳、五行运化原理，首次用“太极”这一概念，确立了理学的根本命题。邵雍所说“太极不动，性也；发则神，神



《书目答问》（民国二十四年扫叶山房石印本）书影


周敦颐


程颢


张载


邵雍


程颐

则数”，则亦是以道为太极，以“心为太极”。但二程不言太极，提出“天理”，认为“万物皆只有一个天理”，“有理而后有象，有象而后有数”；张载虽提出“太虚即气”，认为万物均是“气”，但也说“明理一而分殊”，意为理在气中。朱熹则说，“未有天地之先，毕竟也只是理”，“理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也”。他们都将理视为宇宙之根本，万物之所以生者。

关于什么是理，程、朱与陆、王有异。程颐提出“性即理”。他说：“性即理，所谓理，性是也。”又说：“自理言之谓之天，自禀受言之谓之性，自存诸人言之谓之心。”杨时解释说：“天命之谓性，率性之谓道，性命道三者一体而异名，初无二致也。故在天曰命，在人曰性，率性而行曰道。”他认为理与性本来是一个事物，无非是依存的客体不同而已。朱熹对程颐“性即理”的说法评价极高：“直是自孔子以后，唯伊川说得尽这一句。”他说，“人物之生，同得天地之理以为性；独人于其间得形气之正，而能有以全其性”，把理与气在人这一实体上统一了起来。他同时也明确“性”因存在于不同对象而有区别，提出天命之性与气质之性的差别。这一区分同样肇始于程颐。他说，“性出于天，才出于气，气清则才清，气浊则才浊”，认为人因气质不同，虽禀受同一天理，却有诸多差异，或者说在不同人身上表现出来的性，与天理本身已有所不同。程颢曾说“心是理，理是心”，谢上蔡也说过“心者，天之理”。陆、王则进一步明确主张“心即理”。陆九渊以提倡心学最得力而为人尊仰，他说，“盖心，一心也；理，一理也。至当归一，精义无二；此心此理，实不容有二”，“人皆有是心，心皆具是理，心即理也”。陆九渊认为人心本来就是天理，只是习染阻碍，以致天理不能流行，本心遭致汩没。王阳明更进一步说：“心即理也，天下又有心外之事，心外之理乎？”认为理不外吾心，因此他提倡“致良知”的学问。程、朱说性即理，逻辑上即认为人性未必善，而天理为善；陆、王提倡心即理，即认为人性本善，只要复归本心，致其良知，则可以祛习复性。在人心与道心的问题上，朱、陆意见又是相左，其分歧理路与“性即理”、“心即理”之差异一致。《尚书》中的“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”，宋明儒家视为十六字心法，极为重视。朱熹说：“此心之灵，其觉于理者，道心也；其觉于欲者，人心也。”认为“道心是从义理上发出来底，人心是人身上出来底，虽圣人不能无人心”。而陆九渊针锋相对，说：“心一也，人安有二心？”王阳明也认为，“心一也，未杂于人谓之道心，杂以人伪谓之人心。人心之得其正者即道心，道心之失其正者，即人心，初非有二心也”。

印度佛教思想的传播带来了儒学思想的新发展。一方面针对佛教，部分宋明学者试图立己以克彼，从而发展了自身的理论；另一方面，一些儒家学者受佛教启发，深化了儒家学理。张载提出“太虚即气”是为排斥佛教而立论，因佛教有“天地万物为幻化”之说。朱熹用“虚灵知觉”、“虚灵不昧”等佛教用词诠释心与明德的特点，这种做法在明代即为僧人诟病其学佛而又谤佛。朱熹论“理一分殊”则完全套用佛教“月印千江”的譬喻法。他说：“本只是一太极，而万物各有禀受，又自各具一太极尔。如月在天，只一而已，及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。”宋明儒家提倡“主敬”功夫。程颐说“涵养需用敬”，“主一之谓敬”，并且提倡静坐，以静坐实践儒家义理，修养身心。主敬与佛教宁静散乱之心注于一处的禅修功夫极为相似。静坐在先秦及汉唐罕见儒家修习，宋儒目之为修养功夫。作为理学奠基人的程颢，其学问来路则是“出入于老释几十年，反求诸六经而后得之”，可见古代印度思想通过佛教对


朱熹

吕祖谦


陆九渊


王阳明


陈献章

于理学的建立产生了深刻影响。

（江巨浪）

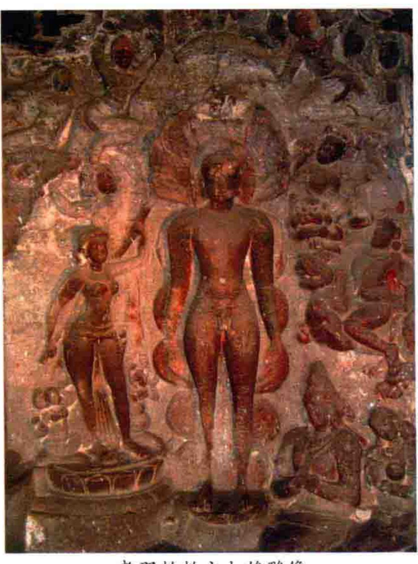
Qinajiao

耆那教 Jainism 印度宗教派别，古代三大非正统思想流派之一。思想萌芽时间较为古老，主要形成时间约在公元前6世纪。这一宗教在印度长期流行。直至今天，它仍是印度社会中一个有影响的宗教派别。古代随佛教传入中国，受到中国思想界重视。

历史发展与主要文献 耆那教的一些观念可追溯至奥义书时期，甚至更早。耆那教信徒一般认为耆那教有许多前代祖师，这些祖师创立了基本教义。相传耆那教有所谓“二十四祖”，如开祖勒舍波、二祖阿耆达那陀、二十三祖巴湿伐那陀、二十四祖筏驮摩那等。但实际上，这二十四祖多为传说中的人物，仅二十三祖和二十四祖为历史上的真实人物。

耆那教的实际创宗者是二十四祖筏驮摩那（约前540～前468），即“六师”之一的尼乾陀·若提子。一些学者认为，他所属的教派就称为“尼乾陀”。筏驮摩那在此教中进行了积极的改革，使其成为印度历史上较有影响的一个宗教派别。由于筏驮摩那在耆那教的建立和发展中作出了重要贡献，被耆那教徒尊称为“大雄”（大勇士之意）。关于筏驮摩那的具体生卒年代，有各种说法。一般认为他与释迦牟尼同时代，出生在一个贵族家庭，属刹帝利种姓，30岁出家，苦修12年，成道后四处传教，于72岁时迁化。

公元前6世纪前后，古印度掀起了非婆罗门教或反婆罗门教的新思潮，涌现了大量思想家，他们提出了种种新的观念。据文献记载，当时有数百或数十个有新思想的重要人物，其中影响较大的是反婆罗门教正统思想的六派代表人物“六师”，尼乾陀·若提子即为六师之一。通过他和耆那教最初教徒的努力，耆那教不断发展，逐渐成为新思潮中引人瞩目的宗教派别，拥有了大批耆那教徒。耆那教与佛教及顺世论成为印度历史上三大非正统的思想派别，在印度文化的发展中占据了十分重要的地位。



耆那教教主大雄雕像

公元1世纪时，耆那教发生分裂。教徒由于对戒律和教祖遗训解释不同，分为空衣派和白衣派。空衣派常裸体生活，称以天为衣，故亦称天衣派。佛教文献中也称其为“露（裸）形外道”或“无惭外道”。此派强调苦行，并要求教徒严格遵守不有私财的规定，认为即便是衣服也不应具有。最初的代表人物为巴德拉巴乎。白衣派主张要修苦行，但同时认为信徒可以穿着白衣。最初的代表人物是圣普德伟迦亚。空衣派和白衣派的分歧主要是对戒律的看法不同，二者在其他教理方面并没有根本性的冲突。两派在后世印度又继续分裂，曾出现许多小的派别。



印度耆那教神庙　位于印度中央邦瓜廖尔城堡

在13世纪前，耆那教在印度许多地区传播，不少君王都是它的教徒和支持者。尽管耆那教在印度不是占主导地位的宗教，但在民间有很多追随者。

耆那教在历史上曾广泛流传，无论在下层民众中，还是在上层统治者中都长期保持重要影响。该教的发展在伊斯兰教进入南亚次大陆的过程中受到阻碍，势力有所缩小，但派别在印度仍保持下来。在印度近现代，耆那教的教义在思想界仍发挥着作用，一些重要政治家或思想家，如M.K.甘地等，受到耆那教教义的影响。耆那教教徒在印度近现代社会中亦具有较强的经济与政治实力。

无论是在印度本国还是在中国，都保存了不少有关耆那教的资料。耆那教最早的典籍是“十四前”和“十二支”。“前”之梵文为“purva”，意为“先”，即指先前出现的该教根本文献。“支”的梵文为“anga”，意为“部分”，即构成根本文献的主要部分。但“十四前”和“十二支”中的一支都已失传。现存最早的耆那教经典是“十一支”。白衣派认为“十一支”是教祖思想的真传，而空衣派则对此不予认可。



潜心修行的印度苦行僧

耆那教除早期的“十一支”外，还有大量文献。其中较重要的有康达康达（约1世纪）的《五原理精要》和《教义精要》、乌玛斯伐蒂（约5～6世纪）的《真理证得经》（该经白衣派和空衣派都承认，被认为是代表耆那教正统学说的经典）、悉檀舍娜·迪伐伽罗（约8世纪）的《正理渡津论》等。此外，师子贤（约8世纪）、金月（约11～12世纪）等人也有不少关于耆那教的著述。汉译佛典中亦有不少记载耆那教活动和理论的材料，如《长阿含经》、《中阿含经》、《杂阿含经》、《增一阿含经》、《大毗婆沙论》、《大智度论》、《瑜伽师地论》、《显扬圣教论》等都有相关记述。

主要理论 耆那教中影响较大的主要思想在《谛义证得经》等文献中有较为集中的论述。按照该经等文献的记


耆那教寺庙浮雕　位于印度中央邦奥尔恰

述，耆那教理论体系中涉及的主要问题有七谛、命我与非命我、五种智、七支论式、轮回解脱观念和社会伦理思想等。

七谛　耆那教在理论上致力于探讨人生和世间事物的真理。此派所论述的涉及其宗教真理的基本概念是“谛”。而达到解脱状态在耆那教看来就是对这些“谛”内涵的认识或证悟。《谛义证得经》中由此提出了“七谛”之说。“七谛”指命我、非命我、漏、缚、遮、灭、解脱。“命我”主要指生命现象中的轮回及解脱的主体。耆那教的“命我”有种类的划分。一些“命我”存在于一般物体中，属于“不可解脱的命我”；一些“命我”则存在于人等生命体中，通过修行和认识真理可以摆脱束缚，属于“可解脱的命我”。“非命我”是对“命我”之外的其他事物的概括，包含了耆那教对世间现象的基本看法。“漏”指业的物质流入（漏入）命我。耆那教认为，业的物质产生于人的行为。“缚”指业的物质对命我的束缚。“遮”指对“漏”的抑制。“灭”指通过苦行等手段有效地灭除业的物质漏入命我。“解脱”指“命我”摆脱一切业物质的束缚，即通过完美的正信、正智等达到耆那教追求的最高境界。


耆那教持拂女图　印度细密画

耆那教中的各种宗教哲学思想主要通过对“七谛”的具体解释展开，或是在“七谛”的基础上演绎变化而来。

命我与非命我　耆那教对世间事物或现象的存在形态的看法，主要包括在“七谛”中的“命我”与“非命我”中，这二者包含的内容构成耆那教在自然哲学等方面的基本思想。

所谓“命我”，在耆那教中大致相当于生命体中的常恒永在的东西，但它和其他宗教派别中的“我”(小我或灵魂)有所不同。根据《谛义证得经》等耆那教文献中的说法，命我不仅在通常人们说的生命体中存在，还在非生命体中存在。耆那教把“命我”分为两种：一种是处于轮回中的命我，又被分为动的与不动的。不动的命我存在于地、水和植物等中，动的命我存在于具有两个感官以上的动物等中。处于轮回中的命我基本上存在于各种事物中，既存在于生物中，也存在于地、水等一般的非生物中。耆那教实际提出的是一种万物都有生命的观念。另一种是解脱的命我，在该教中指摆脱了各种物质束缚的主体。使命我摆脱束缚是耆那教作为宗教派别追求的一个基本目标。

所谓“非命我”，主要由四部分组成，即法、非法、虚空和补特伽罗。它们是涉及耆那教关于事物的存在形式或存在形态的重要概念。

关于法与非法，《谛义证得经》5,17中描述：“法与非法的作用是分别支持运动和静止。”即有了法与非法，事物才有运动和静止。法与非法的概念，在印度其他派别中也有提及，如胜论派中的“法与非法”相当于“业”，与人的行为有关。耆那教没有这种解释，只是笼统地将其描述为是事物运动和静止的条件或原因。

关于虚空，《谛义证得经》5,18中描述：“虚空的作用是为其他事物提供场所。”耆那教用非命我中的虚空概念解释了事物存在的空间问题。

关于补特伽罗，《谛义证得经》5,19-25中描述：“补特伽罗的作用是构成身、语、意和呼吸的基础。”“补特伽罗的作用还在于使世间的乐、苦、生、死成为可能。”“补特伽罗有两种：极微和极微的复合体。”耆那教在这里实际上提出了事物基础的观念。它说的“补特伽罗”即物质。这种物质被作为人身体存在的基础，它的基本形态是极微及其复合物。“极微”实际就是不少古代印度人认为的事物的最小基本单位。这种观念在印度古代被许多派别所接受。


天城体耆那教天文学著作书影

耆那教还探讨了时间问题。《谛义证得经》5,22中描述：“时间的作用是解释现时的存在、变化、运动和长短持续。”这也是该教关于事物存在形式的重要观念。

耆那教关于“命我”和“非命我”的理论，基本体现了它对世间事物的分类思想。它的这种理论在古代印度属于一种“积聚说”，即认为事物是由许多种要素（包括物质的和非物质的要素）聚合构成的。

耆那教的“命我”概念多少有轮回或解脱主体的含义，但它的“命我”与婆罗门教主流哲学中的“我”或“梵”



耆那教《劫波经》书影

是不同的。耆那教的命我或存在于各种事物中，或摆脱事物的束缚达到解脱。而婆罗门教的我或梵则是事物的本体，事物与我或梵在本质上是同一的。耆那教在谈命我时则没有说只有它是实在的，事物都不实或虚假。

从耆那教关于命我与非命我的论述中，可以看到该教的宇宙或世间现象的基本理论模式。在该教看来，命我是一种不灭的精神实体，它既能存在于人中，也能够存在于一般的动植物中，甚至能存在于地、水、火、风等不动的物



耆那教宇宙基本区划图（15世纪）

体中。非命我中包含了构成世上各种物体的基本物质元素（极微），也包含可使事物运动的法和可使事物静止的非法，还包括为事物提供存在条件的空间和时间。耆那教的这种理论在当时已经相当全面地分析了自然事物的基本构成和存在形式。

五种智　耆那教在认识论方面表现出一种带有宗教色彩的思想。它强调直觉，将其视为把握真理的可靠途径。在《谛义证得经》中，这方面的思想主要体现在“五种智”理论中。所谓“五种智”，指五种认识方式，即感官智、圣典智、直观智、他心智、完全智。

感官智是指通过感官等获得的认识。该教中描述的“感官”主要指眼、耳、鼻、舌、身这些外部感官，而“意”则指一种内部感官。内部感官通常起到控制外部感官向认识主体传送所获外部信息顺序的作用。

圣典智是指借助符号和言语获得的认识，这种认识方式虽未由眼、耳等外部感官直接接触相关事物，但可通过圣典或圣人的言语或文字而获得认识。圣典智要以感官智为基础。

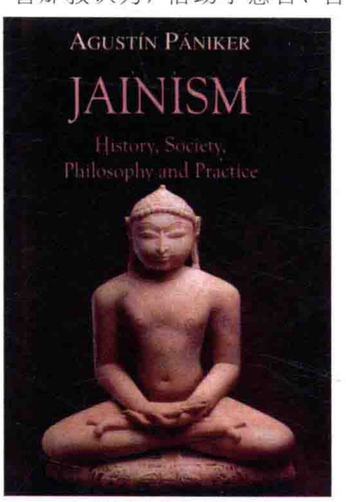
直观智是指直接对事物自身、时间、空间等的认识。是不同于一般生命体所具有的认识，是一种天生的认识，也属于一种对事物的直接把握。认识的对象可以是一般的物质事物。

他心智是指对别人精神活动的一种直接认识。它可对人过去想的事情或未来要想的事情直接认知。在耆那教看来，他心智的认识对象是细微的。

完全智是指对一切事物及其变化的最完满的认识。完全智的对象是所有的实体和它们的所有样态。它是一种最高境界的认识，可以穷尽所有认识对象的境界。这种境界也可以理解为是解脱的境界。完全智的认识境界要通过消除各种业才能达到。

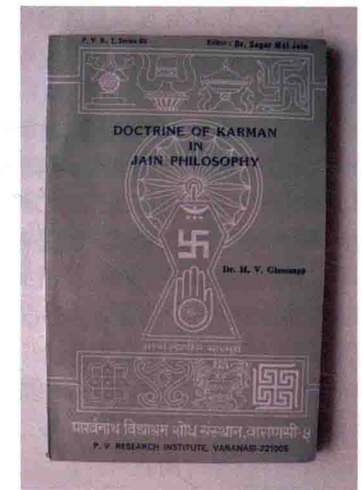
耆那教认为，前两种智是间接的，后三种智则是直接的。感官智、圣典智和直观智有可能产生错误。而他心智、完全智则不会。

耆那教认为，借助于感官、言语等的认识要通过中间环节，因而可能会走样，产生错误。而不借助感官、言语等中介的认识，由于是直接把握事物，因而不会产生错误。之所以说直观智也可能是错误的认识，是由于其直接把握的程度还不是很高。



《耆那教》(英文版）封面

耆那教在其关于“五种智”理论中实际要强调：人的感官对事物的认识是有局限性的，很可能产生错觉或不正确的感知，而对事物的完满认识则要脱离人的感官要素的介入，要靠人来直接体悟或直觉。



《耆那教哲学中的业报学说》（英文版）封面

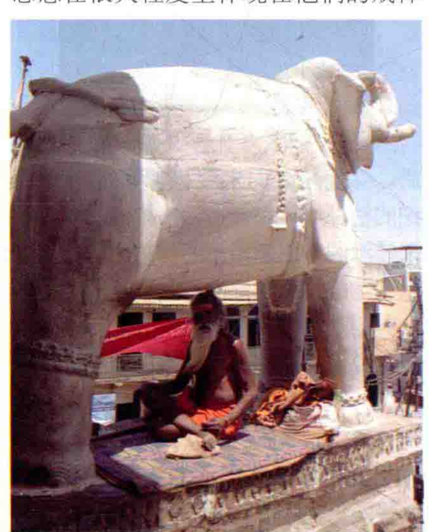
七支论式　耆那教在认识论方面提出了一种对事物的判断形式理论，即认为事物可有存在、不存在、存在又不存在、不可描述、存在并不可描述、不存在并不可描述、存在又不存在并不可描述七种形式。并认为，由于事物在地点、时间、特性等存在形式上具有多样性，因而在上述每一判断形式前都应加上“或许”一词。记述耆那教这方面理论较典型的一部文献是摩利舍那（13世纪）的《或然论束》。耆那教的七种判断形式属于世间的一般认识。作为一般认识自然不可能有最终的真理性。在耆那教看来，一般认识中的任何一种判断都有着不可避免的局限性，所以要加上“或许”一词。耆那教这种理论的提出是有针对性的。该教与佛教都属于非正统派，代表了印度古代非婆罗门种姓的印度中上等社会阶层的思想倾向，他们对于婆罗门种姓的至上地位是不满的，对于婆罗门教所宣称的圣典的绝对神圣性和毋庸置疑性并不接受。因此，对于当时社

会中被一般认为是真理的种种说法或判断持怀疑态度，这样就导致了该教提出了具有这种特性的判断形式理论。

轮回解脱观念　耆那教的学说中包含了轮回解脱的观念。关于轮回及其产生的原因，《谛义证得经》中描述：人的行为就是身、语、意的活动。行为产生的业物质漏入命我就对其造成束缚，形成轮回。业分善恶。善业可以使人承受快乐，产生长寿，产生好身，确定高等家庭。与之相反的则是恶业，恶业产生不好的生存状态。解脱就是摆脱一切业物质的束缚。当命我解脱时，人达到一种圆满成就的状态。

耆那教的这类理论与奥义书以来的印度传统宗教的思想是一致的，即都强调人的行为会产生"业"。这"业"是一种看不见的力量，或是一种细微的物质，对人以后的存在状态有影响，将导致痛苦的轮回。而要跳出轮回就须抑制人的各种行为。《谛义证得经》1,1中描述："正信、正智、正行是达到解脱的途径。"所谓正信，是指信奉（认识）耆那教所提出的"七谛"等基本理论；所谓正智，主要指借助耆那教所提出的"五种智"中的后两种所获得的智慧；所谓正行，是指实行耆那教所规定的五戒等行为规范或要求，包括实施苦行等。综合表明按照耆那教的基本教义行事就能解脱。该教的这种理论实际与一般的印度宗教派别的解脱思想类似，属于一种"智慧解脱"理论。

社会伦理思想　耆那教社会伦理思想在很大程度上体现在他们的戒律



印度拉贾斯坦邦耆那教苦行僧



大雄之母受胎图　耆那教《劫波经》插图

中。它要求教徒遵守本教的基本规定，如不杀生、不妄语、不偷盗、不淫、不追求私财。

耆那教特别强调不杀生。耆那教执行不杀生的规定十分严格，而且其范围也比一般的宗教派别要宽，不仅要求不杀人等，而且把一些植物也包括在不杀的范围内。这可能与该教认为植物等事物中也有"命我"的观念有关。不少文献中都记述耆那教徒外出时极为小心，生怕自己的行动伤及微小生物。

耆那教还以注重苦行而著称。印度宗教中不少派别重视苦行，但耆那教则尤为突出。在佛教文献中就有大量相关记载。

耆那教的不杀生和苦行的观念不仅在古代很有影响，而且在印度近现代也依然为不少人所重视。印度近现代流行的"非暴力"思想和民间仍存在的许多苦行修持方法，与耆那教等印度古代宗教派别的这方面传统有关。

在中国的流传和影响　耆那教的思想在古代随佛教传入中国。古代中国人对该教的了解在很大程度上是通过佛教实现的。

耆那教是与佛教并行发展的一个重要古印度宗教派别，与佛教的交往很多，因而在佛教的不少文献中经常提及。无论是在记述早期佛教的一些文献中，还是在后来的大乘佛教文献中，都有耆那教的相关内容。这类文献传入中国，被大量译成汉文。一些中国佛教僧人在批驳或转述外道思想时也经常谈到耆那教。

汉译佛典中的阿含类经典在谈及佛陀时代的"六师"时，就提到耆那教的主要创立者尼乾陀·若提子。如《杂阿含经》卷第三十二中谈到尼乾陀·若提子的"不杀生"观念时记述："如尼揵所说：有人杀生者，一切堕泥犁中。多习行者将往生彼。乃至妄语，亦复如是。"《别译杂阿含经》卷七中也描述："彼尼乾陀常作是说：若作杀业，随杀时多，必堕恶趣，入于地狱。偷盗邪淫，及妄语等，亦复如是，随作时多，必堕地狱。"《增一阿含经》卷第五十一中记载了佛陀（见**释迦牟尼**）对尼乾子的评论。

玄奘法师编译的《成唯识论》也批驳了耆那教的思想。其中提到的"无惭"外道，就是耆那教的一些早期思想家。该论卷第一在破斥"无惭"时描述："执有法与有等性，亦一亦异，如无惭等。彼执非理。"指责"无惭"外道认为存在的事物与存在（有）的特性等，既是相同的，也是不同的，认为这种主张没有道理。除此之外，该论在批判"我执"时也涉及了耆那教的一些其他观念。

这类汉文佛典中的材料数量不少，它们在古代为中国人了解耆那教的思想提供了便利条件。

在中国近现代，耆那教的思想也引起中国人的关注。有些中国赴印度学者访问过耆那教的寺庙，接触过现代耆那教教徒。一些来华的印度人也向中国人介绍过耆那教的情况，并传入一些耆那教的有关文献。

中国近代学者有对耆那教的专门研究。中国出版的关于印度宗教哲学的著作中通常都有关于耆那教的章节，如**黄心川**的《印度哲学史》(1989)、**巫白慧**的《印度哲学》(2000)，对耆那教哲学进行了深入的研究。

（姚卫群）

Liu Pai Zhexue

六派哲学　Six Orthodox Schools　印度教哲学的6个主要派别，即**数论派**、**瑜伽派**、**胜论派**、**正理派**、**弥曼差**

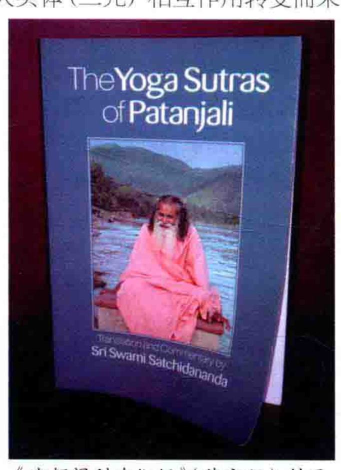


《印度吠檀多哲学史》书影

派、吠檀多派。以尊崇吠陀权威为其共同特点，多由吠陀和奥义书的一些思想发展而来。六派哲学有众多的信徒，在思想界通常占主导地位，因而被视为印度古代哲学的正统派。

六派哲学最初的思想在公元前1000多年至公元前600多年间就已出现。但多在公元前300年至公元初形成独立派别。

数论派形成独立派别的时间大致在公元前4世纪。相传该派的创始人是迦毗罗。该派流传下来的较早的文献是自在黑（约5～6世纪）所著的《数论颂》。由于之前的数论派系统经典都已遗失，所以人们通常将其视为古代数论派的代表性文献。《数论颂》之后，该派的主要著作是对《数论颂》的注释。数论派的基本理论框架是"二元二十五谛"，即该派理论的25个基本概念：神我、自性、觉、我慢、眼、耳、鼻、舌、皮、发声器官、手、足、排泄器官、生殖器官、心、香、味、色、触、声、地、水、火、风、空。它的各种哲学思想都纳入了这一框架。数论派持一种"转变说"的理论，认为世间事物和人生现象是由物质性的"自性"和精神性的"神我"两大实体（二元）相互作用转变而来的。



《波颠阇利瑜伽经》（英文版）封面

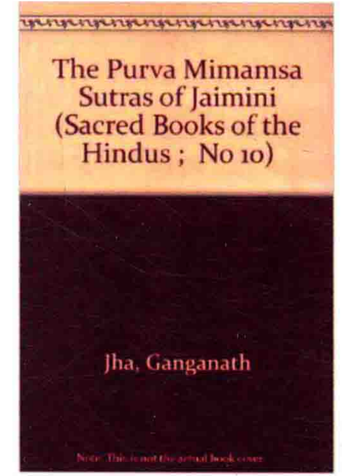
该派认为转变后的事物（其余二十三谛）构成了轮回世界。这种世界充满了痛苦。要获得解脱就要依靠数论派"二元二十五谛"的最高智慧，对"自性"和"神我"及其产生物进行辨别，最后摆脱轮回，达到解脱。

瑜伽派形成独立派别的时间大致在公元前2世纪。相传，创立者是波颠阇利，根本经典为其所著《瑜伽经》。现存该经包含后人加入的内容，成书于3～5世纪。在《瑜伽经》之后，瑜伽派的主要典籍是对《瑜伽经》的注释与复注。瑜伽派出现后，对印度河文明时期就产生的远古瑜伽实践作了理论上的系统归纳，对后世印度宗教哲学派别修行理论的形成有重要影响。瑜伽派致力于对心作用进行抑制，追求达到"三昧"状态。具体的修行方法有"八支行法"，即禁制、劝制、坐法、调息、制感、执持、静虑、等持。后三支被称为"总制"，由"总制"可以获得各种神通力，最后获得一种对"自性"和"神我"的辨别智，并达到"法云三昧"。这种三昧能摧毁各种导致轮回的种子，最后达到解脱。

胜论派形成独立派别的时间大致在公元前2世纪。相传，创立者是迦那陀。他著有该派的根本经典《胜论经》。现存该经有后人加入的内容，成书时间约在2世纪。5～6世纪，产生了胜论派另外两部重要文献，即钵罗奢思多波陀的《摄句义法论》和慧月的《胜宗十句义论》。该派在理论上的重要特点是用"句义"（与观念相对应的实在物）来区分自然现象的主要种类。10个句义是实句义（事物自体）、德句义（事物的静的属性）、业句义（事物的动的形态）、同句义（事物间存在的同的关系）、异句义（事物间存在的异的关系）、和合句义（事物所具有的自体与属性等的不可分的因果关系）、有能句义（使事物能共同或单独生出特定结果的句义）、无能句义（使事物不能共同或单独生出特定结果的句义）、俱分句义（事物间存在的相对的同异关系）、无说句义（事物的非存在状态）。在句义论体系中，胜论派论述了极微论、量论、时空观、同异观念等。胜论派也追求解脱，认为认识了句义论的最高智慧就能摆脱轮回，达到至善境界。

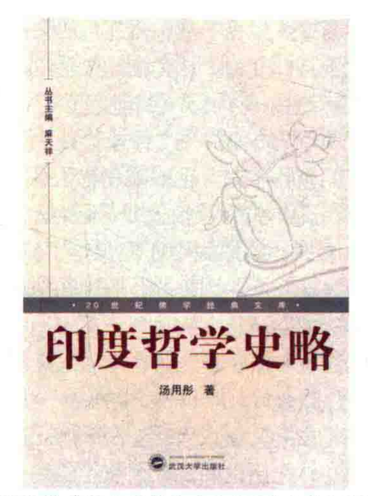
正理派形成独立派别的时间大致在1世纪。相传，创立者是乔答摩（约1世纪）。他著有该派的根本经典《正理经》。现存该经包含后人加入的内容，在3～4世纪定型。《正理经》之后，正理派的主要典籍是对它的注释与复注。正理派在探讨逻辑和辩论等问题时，提出了16个基本概念或范畴，即量、所量、疑、动机、实例、宗义、论式、思择、决了、论议、论诤、坏义、似因、曲解、倒难、堕负。此所谓"十六谛"构成了该派的基本理论框架。在解释诸谛的过程中，正理派提出了4种量的分类、"五支作法"的基本推论式、推理与辩论失败的表现和原因等理论。正理派把认识"十六谛"的智慧看作达到解脱的根本方法。

弥曼差派形成独立派别的时间大致在公元前2世纪。创立者相传是阇弥尼。他著有该派的根本经典《弥曼差经》。现存该经有后人加入的内容，大约编成于1世纪。较早给《弥曼差经》作注的是5世纪左右的夏伯拉。在夏伯拉之



《阇弥尼的前弥曼差经》（英文版）封面

后，弥曼差派的主要思想家是7～8世纪的枯马立拉和普拉帕格拉。二人对后来该派的发展起了重要作用。弥曼差派以吠陀祭祀为主要研究对象，相信吠陀圣典的正确性和祭祀的功效。与这一立场相应，该派提出的根本思想是"声常住论"。所谓"声"指言语、观念或知识，特别指吠陀的言语或知识。弥曼差派认为，这种观念和知识是先天本有的，不是人造的，常住不灭，并绝对正确。一般的言语和观念是这种先天本有



汤用彤《印度哲学史略》(2008年版)封面

的“声”的显发。弥曼差派强调“声常住论”，主要是为论证吠陀及其思想的永恒性及至上性。弥曼差派曾大力破斥古印度的有神论，并且吸收和发展了胜论派的句义论。

吠檀多派的主要思想在奥义书中已提出，但其形成一个独立派别大致在1世纪。该派创立者是跋达罗衍那。他著有该派最早的根本经典《梵经》。该派后来产生了许多分支。各分支主要根据一些思想家对奥义书等文献中提出的梵我关系理论的不同见解而形成。这些分支主要有：跋达罗衍那的“不一不异论”、商羯罗（788～820）的“不二一元论”、罗摩努阇（约11～12世纪）的“限定不二论”及摩陀婆（约13世纪）的“二元论”。“不一不异论”认为，梵作为世界的创造者或根本因与我或现象界是不同一的，而从诸我都具有梵性、一切事物离开梵就不能存在的角度看，梵与我又是同一的。“不二一元论”认为，梵或大我是万有的根本，一切事物在本质上是梵或大我的幻现，没有独立于梵或大我之外的事物存在。小我（现象界）既不是梵的部分，也不是它的变异。作为人生现象的无数小我与大我本是同一个事物，仅仅由于身体的限制，它们才显得不同，两者实际上是不二的。“限定不二论”认为，我（小我或现象界）是梵（实体或整体）的属性或部分，属性或部分尽管隶属于实体或整体，并不能因此就认为属性和部分不实。现象界（小我）虽非虚空，但也仅仅是限定最高实体的属性或部分，事物的最高实体是不二的梵。“二元论”认为，梵虽是根本，但与小我不同一，两者是分离的。它们都实在，是二元的关系。

六派哲学的思想在印度哲学史上占有主导地位，在近现代印度思想界仍然有重要影响，特别是吠檀多派的理论在当代印度思想界依然是主流传统哲学。

在古代，印度六派哲学的思想也随佛教传入中国。汉文佛典中有大量佛教对这些派别思想的转述或破斥的内容。中国近现代的学术界也相当重视六派哲学。中国的学术期刊上有不少关于六派哲学的研究论文。很多中国学者在自己的著作中包含对六派哲学的研究成果，如黄忏华的《印度哲学史纲》(1936)、汤用彤的《印度哲学史略》(1960)、黄心川的《印度哲学史》和《印度近现代哲学》(1989)、梁漱溟的《印度哲学概论》(2005)、姚卫群编译的《古印度六派哲学经典》(2005)、孙晶的《印度六派哲学》(2011)。中国高校开设的课程中也有关于六派哲学的内容。

（姚卫群）

Shulunpai

数论派 Samkhya School 印度教六派哲学之一。在印度有着古老传统。最初的一些思想观念在不少印度远古文献中就有记述。明显形成一个独立派别大致在公元前6世纪。其学说一直受到印度思想界的重视，是印度历史上传播广泛和影响较大的派别，并随佛教一起传入中国。

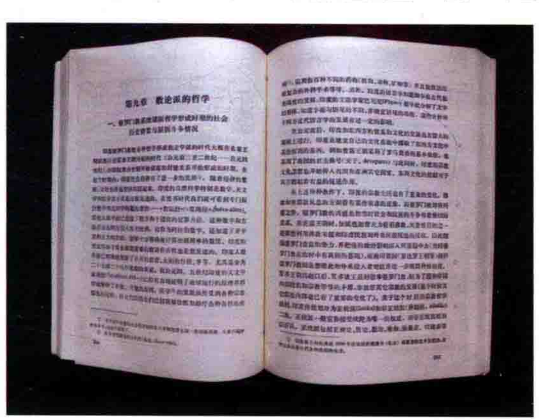
发展线索和文献典籍 “数论”一词，译自梵语“Samkhya”。关于这一词的原意有种种解释。有人认为它与“数”有关，因为数论派列举了一定数量的基本哲学概念，由此建立了该派的基本理论体系。还有人说它的原意是“探求”、“省察”等。汉文佛典又称该派为“迦毗罗论”、“雨众外道”、“僧佉”。

数论派创始人迦毗罗是传说中的人物。有学者推测，他是公元前4世纪左右的人。但实际上，数论派的起源要比这个年代早。数论派的许多思想直接渊源于奥义书，其某些思想观念甚至可以追溯到吠陀时期。史诗《摩诃婆罗多》（特别是其中的《薄伽梵歌》）大量记述了数论派的学说。此外，印度古代医书《恰拉格本集》的一些章节也记载有早期数论的思想观念。

现存该派最早的系统经典是自在黑（约5～6世纪）所著的《数论颂》。此后数论派的主要著作是对《数论颂》的注释。目前保存的较重要的注释有5部：《金七十论》、《道理之光》（约6世纪出现，作者不详）、《乔荼波陀注》（约7～8世纪）、《摩特罗评注》（约略晚于《乔荼波陀注》）、《明谛论》（9世纪时婆察斯巴蒂·弥尸罗作）。

后期数论派的主要经典是《数论经》，相传迦毗罗是其作者，但实际上该经是14～15世纪之人假托迦毗罗之名所作。《数论经》的主要注释是阿尼鲁达（15世纪）的《数论经评注》和吠若那比柯宿（16世纪）的《数论解明疏》。后期数论派的重要著作还有吠若那比柯宿的《数论精要》等。此外，还有一部称为《谛义集》的著作，作者不明，一般也认为它是后期数论派的重要著作。

后期数论派明显受到吠檀多派的影响，同时吸收了《瑜伽经》的理论。这一时期的数论派在理论上与古代数论派的一个重要不同，是引入了“自在天”（神）概念，表现出一种与有神一元论的调和态度。


中文书籍中关于数论派哲学的内容

数论派在印度历史上一直有重要影响。该派的理论颇受其他派别的重视。印度思想史上的主要宗教哲学派别，如佛教和吠檀多派的不少思想家都曾对数论派的观点进行过分析和指责。

数论派的哲学理论对印度近代思想界也有一定影响。在印度近代宗教与社会


辨喜像

改革运动中，一些思想家或哲学家在从事社会活动或构建哲学体系时都曾吸收或借鉴数论派的思想。如印度近现代哲学家**辨喜**、**奥罗宾多**都对数论派的学说进行了分析。辨喜认为二元论是印度大多数人通常所持有的立场。实际上就把古典数论的带有二元论性质的理论看成了一种很自然的学说。辨喜在表述其认识论等方面的学说时亦较多地借鉴了数论派的思想。奥罗宾多在研究瑜伽学说时，考察了数论派哲学的重要概念三德，论述了三德的意义、作用及相互间的关联等问题。数论派的学说在印度被视为传统哲学中的一种有特色的思想。

主要理论 根据《数论颂》及其注释，数论派的基本哲学体系是“二元二十五谛”。“二元”是数论派提出的转变出人生现象和世间事物的两个主要的因；“二十五谛”是包括二元在内的数论派哲学体系中的25个基本概念。数论派将其讨论的基本概念看成是实在的真理，因而称为“谛”。在“二元二十五谛”哲学体系中，数论派容纳了一系列重要理论，如因中有果论、三德说、三分法量论及轮回解脱观等。

“二元二十五谛”的转变说 数论派在古代印度哲学中是一个持转变说理论的哲学派别。这一理论认为，世间事物或人生现象是由某种根本因转变出来的。转变的过程涉及两个根本实体，共计25个基本概念，又称“二元二十五谛”。所谓“二元”指“自性”和“神我”。“二十五谛”指包括二元在内的25个概念，即自性、觉、我慢、十一根、五唯、五大和神我，它们涉及事物转变的全过程。自性是一个物质性的实体，神我是一个精神性的实体。二者相互作用，转变出了世界现象或人生现象。当自性被神我“观照”(作用)后，其内部就将失去平衡，开始转变出世间现象。首先由自性生出觉（相当于起确定或决定作用的理性或知性），从觉生出我慢（即自我意识或“主我性”），从我慢一方面生出十一根（眼、耳、鼻、舌、皮、发声器官、手、足、排泄器官、生殖器官、心），另一方面又生出五唯（香、味、色、触、声），五唯又生五大（地、水、火、风、空）。

“二元二十五谛”理论构成了印度古代极具特色的人生现象和世界形成学说，是印度哲学史上典型的转变说理论。

数论派认为，世界上的物体或事物都是由3种不固定的成分构成的。这3种成分被称为“德”。三德是：萨埵，具有喜的本质和照明作用；罗阇，具有忧的本质和冲动作用；多磨，具有迷暗的本质和抑制作用。

数论派认为，三德处在相互抑制、相互依存、相互产生、相互作用等诸种状态的变化之中。在世界的各种物体中，有不同构成的三德，或者是这种德起支配作用，或者是那种德起支配作用。自性中亦包含着三德。当三德平衡时，自性处于不显现状态，但当这种平衡丧失后，自性就开始转变出世间的各种现象。而三德的平衡状态的丧失，与神我对自性的观照（作用）直接相关。

数论派的三德理论，即用事物内部的不同成分的对立和相互作用来解释事物的产生和发展，在古代印度是一种很有特色的有价值的思想。

因中有果论 数论派在世界形成的问题上持转变说，认为世间事物或人生现象都是由一个根本因转变而来，故主张“因中有果论”。这种理论认为，世界上的事物千变万化，都具有结果的性质，而任何结果都仅仅是原因的转变。在一切事物的原因中已经包含了结果。结果是潜在于原因中的，原因和结果是同一物的隐蔽状态和显现状态，是同一物的因位和果位，二者在本质上是相同的。与此类似，世间一切事物是一种果，它们是由某一根本因转变而来的。这根本因在转化出世间现象之前，已经在自身内部包含着世间现象了。

数论派的因果理论强调了事物在发展过程中的联系，但也在一定程度上忽视了因与果之间的差别。这在印度古代曾遭到其他派别的指责。佛教等派别经常对数论派的因中有果论进行破斥。

三种量 数论派十分重视获得正确认识的方式或方法。这也就是印度哲学中的“量论”。数论派认为有3种量，即现量、比量、圣言量。现量指感官与事物接触而生的知觉。比量指推理，又分为有前比量、有余比量和平等比量3种。有前比量指从因推果，有余比量指从果推因，平等比量指同类推理。圣言量指可靠之人、权威者或圣书的意见。圣言量在数论派中实际上也就是指该派的创立者以及前代哲人的言教或观点。

轮回解脱思想 数论派把**轮回**的状态分为3种，即天道、兽道和人道（三界）。数论派认为轮回中的事物在本质上是痛苦的。痛苦分为依内苦、依外


中国重庆大足石刻《六道轮回》

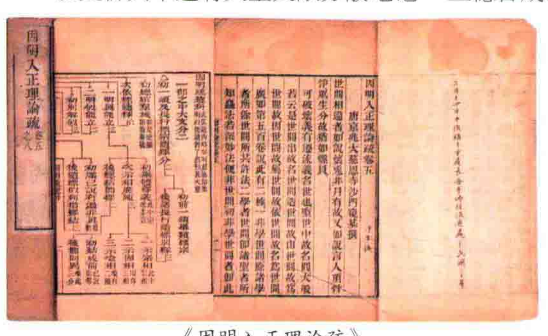
苦和依天苦3种。依内苦主要指生理或心理方面的苦，它由身体内部的原因引起。依外苦是由外部的动物或物体引起的痛苦。依天苦主要指由天气或天上的自然现象引起的痛苦。

数论派认为所谓**解脱**就是脱离这些痛苦。最根本的脱离苦的方式是认识数论派揭示的真理。具体说就是认识数论派的“二元二十五谛”的理论，通过学习或体验数论派哲学的真理，获得“非我”、“非我所”等绝对认识，使自性不再与神我结合，也就不会转变出生命现象，这样也就断灭了轮回，灭除了产生苦的条件，使人达到解脱。

数论派与**瑜伽派**有着密切的关系。数论派的一些具体的修行方法在很大程度上是瑜伽修行的方法；而瑜伽派在哲学理论或基本哲学体系上则使用数论派的“二元二十五谛”的理论。两派的主要差别是数论派侧重转变说的哲学理论，而瑜伽派则侧重瑜伽的宗教修持方法。另外，瑜伽派一般崇拜大自在天，而数论派在早期则没有创世神的观念。

在中国的传播和影响　数论派的思想随佛教一起传入中国，在中国产生了一定的影响。数论派在印度受到佛教的批驳，印度佛典也常常转述数论派的思想。这些批驳或转述在印度佛教的有关文献被译成汉文后也传到中国。甚至数论派的主要文献被佛教徒传入中国后完整地译成了汉文。如现存数论派的根本文献《数论颂》在古代就译成了汉文。《数论颂》的重要注释《**金七十论**》被**真谛**法师全部译成了汉文，后被收入佛教的**汉文大藏经**中，这在印度哲学文献中是极为罕见的。这也使中国人较系统地了解数论派的基本思想体系和学说特点。

汉文佛典中还有大量文献分散地记



《因明入正理论疏》（清光绪二十二年金陵刻经处刊）书影



《成唯识论》书影

述了有关数论派创始人的传说及思想理论。如玄奘弟子窥基（632~682）在《因明入正理论疏》卷中说：“成劫之初，有外道出，名劫比罗，此云黄赤色仙人……其后弟子，十八部中上首者，名筏里沙，此名为雨，雨际生故，其雨徒党名雨众。梵云僧佉奢萨坦罗，此名数，即智慧数论，谓以智数，数度诸法，从数起论，论能生数，复名数论。”这是关于数论派创始人的传说性记述。

唐代普光在《俱舍论光记》卷十一中说：“数论宗立二十五谛义。言二十五谛者，一、我，彼计常我，以思为体，性但是受者而非作者。余二十四谛，是我所，是我之所受用。”这里概述了数论派思想。

唐代高僧玄奘编译的《成唯识论》中有对数论派思想破斥的内容。在该论中，唯识思想家认为数论派的理论不能成立。《成唯识论》卷一认为，作为世间或人的具体形态的二十三法（谛）既是由三德构成的，就没有实在性，这就像树林由于是由许多树构成的而没有实在性（自性）一样，或像军队是由士兵等构成的而没有实在性一样。该论认为二十三法如果是实有的，就应如三德那样各自独立；而三德若就是二十三法的话，那么就应如二十三法一样，也应由三德合成。故无论是二十三法还是三德，从逻辑上讲都是由多种成分构成的，而按照印度宗教哲学中一般的看法，只要是由多种成分构成的事物就没有实在性。《成唯识论》还认为，数论派的三德之说还有其他不合情理或不合实际之处。

这些汉文佛典中对数论派思想的记述以及破斥，加上真谛法师汉译的《金七十论》，使得中国人可以较全面地了解印度数论派的情况。

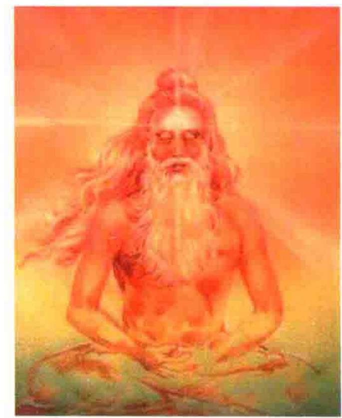
在中国近现代，数论派的思想也受到学术界的重视。数论派的主要文献《数论颂》被译成现代汉语本。《数论经》也节译成汉文本。不少现代中国学者对数论派有专门研究，有研究数论派哲学体系的，也有研究数论派的某一专门理论的，还有研究数论派理论与佛教理论之间的关联或交涉的。

在中国的大学和研究机构开设的印度哲学课程中多涉及数论派的思想内容，有专门研读数论派文献经典的课程，也有关于数论派的研究专题课程。在中国召开的一些学术研讨会上，也有研讨数论派思想的专题讨论。

（姚卫群）

Yujiapai

瑜伽派　Yoga School　印度教六派哲学之一。在印度有着极为古老的历史渊源。最初的一些形态在南亚次大陆的早期文明时期即已出现。其宗教修持观念在不少印度远古文献中就有展示。明显形成一个独立的派别大致在公元前2世纪。**瑜伽**的修持方法与思想一直受到印度宗教哲学各派的重视，也曾随佛教一起传入中国。



波颠阇利像

历史发展与主要文献　“瑜伽”一词的梵文“Yoga”原义为“联合”、“合一”等，引申为“与绝对者的合一”或“心作用的统一”等。作为一种宗教修持方法，瑜伽在印度河文明时期就形成了基本的形态。在印度河文明遗址印章

上有神像，其中一些神的坐姿和印度后世流行的瑜伽坐法一致，被认为是当时流行的瑜伽修行的姿势。故瑜伽修持的历史就要以印度河文明时期为起点，大致出现在公元前2500年。

印度许多古老的典籍，如奥义书、《政事论》(又称《利论》)、史诗《摩诃婆罗多》等都提到或论述过瑜伽。瑜伽的修持方法很早就被印度的许多宗教派别所采用，但瑜伽的宗教实践被归纳、总结，并形成一个具有系统理论的独立宗教哲学流派的时间则要晚一些。

通常认为，独立的瑜伽派创立者是波颠阇利。该派最早的根本经典是他的著作《瑜伽经》，大约在3～5世纪成书。现存《瑜伽经》有后人加入的内容。

在《瑜伽经》之后，瑜伽派的主要典籍是对《瑜伽经》的注释与复注。其中主要的有：毗耶舍（约6世纪）的《瑜伽经注》、婆察斯巴蒂·弥尸罗（9世纪）对毗耶舍注释本所作的《真理明晰》、博阇（11世纪）对《瑜伽经》所作的《王注》、吠若那比柯宿（16世纪）对毗耶舍注释本所作的《瑜伽释补》和他直接阐述此派理论的《瑜伽精髓集要》等。

《瑜伽经》及其注释产生后，瑜伽在印度历史上的作用日益扩大。在瑜伽后来的发展中，又出现了一些被称为“瑜伽奥义书”的典籍（新奥义书），这些典籍在理论上重点探讨了神、灵魂（我）和身体之间的关系。此外，瑜伽的理论和修持方法被印度思想史上的许多派别所吸收和发展。印度古代流行的主要哲学派别，除顺世论外，都有隶属于自己的瑜伽修持成分。

瑜伽的理论与修持方法对印度教正统哲学派别和佛教等非正统派别都有影响。吠檀多派的许多思想家在其理论中借鉴了瑜伽修持的内容，这些内容在他们看来对体悟有关梵的真理十分重要。数论派与瑜伽派关系极为紧密，早期数论派是不论及神的，但在瑜伽派等的影响下，后期数论派的文献中也纳入了神的概念。胜论派和正理派的文献中也有瑜伽修持的内容，在论及认识论或认识方式等问题时，也常常提及这类内容。

佛教自产生时起就很重视禅定方面的内容。瑜伽派产生后，大乘佛教亦受到该派的影响。

瑜伽派在发展过程中也受到其他派别的影响，较突出的是受到佛教的影响，如《瑜伽经》第四章一般被认为是后出的，其中有不少佛教的观念。

在印度近代，瑜伽派的理论与实践仍在社会上起着重要作用。印度近代的许多思想家或哲学家都在不同程度上倡导瑜伽，如达耶难陀·沙罗室伐底(1824～1883)、辨喜、奥罗宾多等。

印度后世，特别是印度近代的瑜伽概念，与古代瑜伽派理解的瑜伽已有不少差别。如辨喜提及的瑜伽实际上是指他的学说的各个主要方面，包括宗教信仰、伦理道德、哲学学说等。奥罗宾多提到的瑜伽也有不少新的含义，他提出了“超心的瑜伽”、“全体的瑜伽”等概念。这些是《瑜伽经》等古代瑜伽文献中所没有论及或没有展开叙述的。应当说，瑜伽派的思想在印度后世有很大发展。

在古代，瑜伽对西方的新柏拉图派，对东方的伊朗、中国、日本的宗教也有重要影响。在近代，瑜伽传播到世界上更多的国家和地区，如欧美等地就有不少瑜伽研究中心。瑜伽术在医学、体育锻炼等科学领域的积极作用越来越受到人们的重视。

修持理论与方法　根据《瑜伽经》及其主要注释，瑜伽派的主要理论包括“心作用”、“三昧”、“能观和所观”、“八支行法”、“神通力”等。

心作用　《瑜伽经》说：“瑜伽是对心作用（心的变化）的抑制。”它认为有5种心作用：正知、不正知、分别知、睡眠、记忆。正知指日常生活中一般的真实认识，主要包含通过现量、比量、圣教量获得的认识。不正知是对事物的



奥罗宾多像


瑜伽石雕

虚假认识，这种认识不表明事物的真实特性。分别知由言语表达的认识产生，它对事物进行区分或类别划分，但没有实在性。睡眠也是一种心识的形态，它依赖于不实在的原因。记忆是对以前经历过的事物的未遗忘的感觉印象。

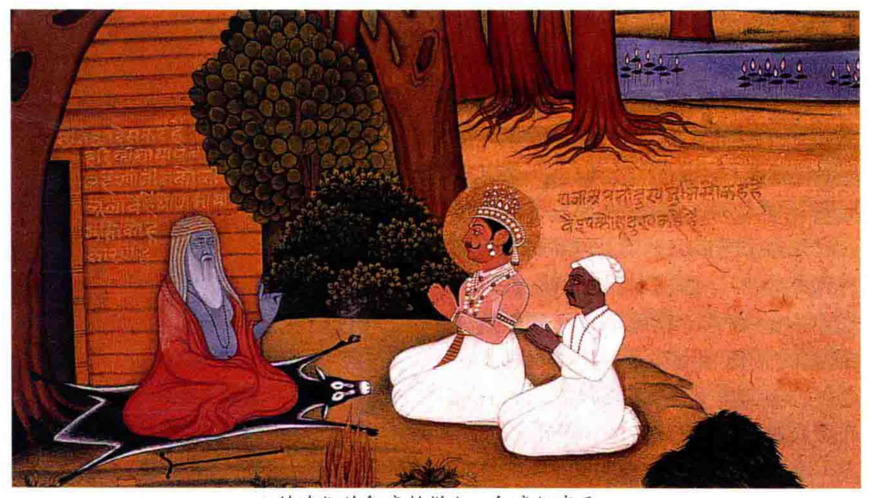
实际上，瑜伽就是追求一种摆脱外界影响的禅定状态。因为这5种心作用其实都是事物的外部表象（也就是所谓“相”）影响的产物。无论是世俗的正确认识还是不正确的认识都是对外部事物的反映，都是人在接触外部事物后形成的意识形态。这5种心作用归结在一起，都离不开外物，而外物展示出来的往往是不实在的事物，会扰动人心。瑜伽行者认为，只有离开了事物的不实之相的影响，才能保持身心安宁。5种心作用应当加以抑制，即要通过长期的修习和离欲来灭除。所谓修习是指为了使心平静而作的不间断的努力，这需要不受外界的干扰并极度地专注；所谓离欲是指放弃对外物的追求，即摆脱对一般的世间享乐和特殊的超验享乐（如天堂中的享乐）。借助修习和离欲就能达到“三昧”状态。

三昧　瑜伽派的“三昧”，主要指心专注一处而不散乱的精神状态。这种状态在《瑜伽经》中有时被称为“三昧”，有时被称为“等至”，并被作了种种分类。《瑜伽经》认为三昧可分为“有想三昧”和“无想三昧”两种。“有想三昧”是带有一定思虑情感的状态，这种三昧虽然也是一种入定的状态，但还伴随着人的想象等自我意识。“无想三昧”则摆脱了各种杂念，不存在现行的心作用，仅保留作为潜在能力的心作

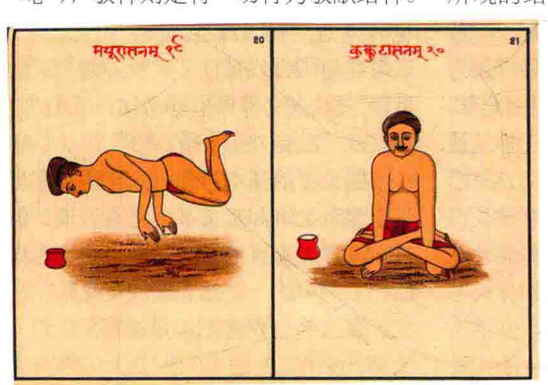
用。这是一种较高程度的三昧状态。

达到“无想三昧”状态的基本方法是依靠信（信仰）、力（力量）、念（忆念）、定（禅定）、慧（智慧）。此外，通过敬最高神也可达到“无想三昧”。象征最高神的圣音是“唵”。重复这个圣音并思念其意义，就可以理解自我并消除一切引起精神涣散的障碍。伴随着障碍引起的精神涣散的是痛苦、忧愁、动摇和不规则的呼吸。为了防止这些障碍及精神涣散的随属现象，就必须把心集中在一个实在上。要使心明净须借助于对友好（慈）、同情（悲）、满足（喜）的习性的修炼和对乐、苦、善、恶的冷漠（舍）。可以通过调节呼吸，或使意安静，或去除贪欲，或对任意选择的一个对象进行静虑，也可达到三昧状态。

瑜伽派认为，为了进入三昧和减少烦恼，应当修习“当为瑜伽”，即苦行、诵读和敬神。苦行是一种使心净化的行为，诵读是反复念诵纯净的言语（如“唵”），敬神则是将一切行为敬献给神。



练瑜伽的印度教僧人　印度细密画



瑜伽动作图示

《瑜伽经》把烦恼分成5种：无明、我见、贪、瞋和现贪。无明在各种烦恼中是基础或根干，它把无常、不净、苦和非我误认为是常、净、乐与我；我见是认为主体的意识力与对客体的观察力同一的表现；贪由感觉愉快的事物引起；瞋则由感觉痛苦的事物引起；现贪是对现实生存的追求。

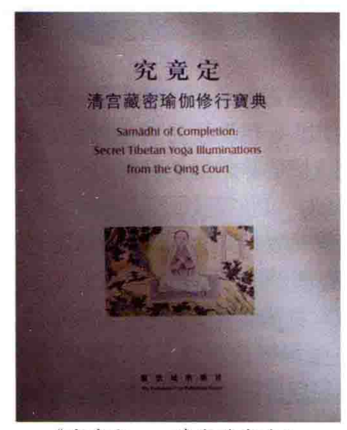
瑜伽派认为，人的行为产生的意乐（潜势力）根源于烦恼，只要这个根源存在，就会形成生命现象，即进入轮回的形态。在这种形态中，人是不能摆脱痛苦的。

能观和所观　瑜伽派认为，痛苦是轮回现象中必然存在的，探讨产生轮回现象的原因也就是探讨痛苦产生的原因。这就涉及瑜伽派的基本哲学理念。瑜伽派认为，在人的生存过程中，过去的善与恶会产生乐与苦，而变化等就是苦。轮回过程也就是变化的过程，轮回中有种种差别的事物，差别的一切都是痛苦的。瑜伽派认为，轮回的产生与两个实体有关。《瑜伽经》中说：“能观和所观的结合是可以避免的苦的因。”这里的“能观和所观”就是与轮回现象直接相关的自性和神我两个实体。

瑜伽派吸收了数论派的基本哲学理论。数论派认为，生命现象或轮回现象是由自性和神我结合形成的。在瑜伽派的思想体系中，这两个实体称为“能观和所观”。

能观和所观之所以结合，是由于有无明。如果消除了无明，那么能观和所观的结合也就不存在了。而要消除无明，使能观脱离所观，就须借助一种“辨别智”。毗耶舍在注释《瑜伽经》时说：“辨别智是对神我和实在（自性）的不同本质的认知。”当能辨别出能观和所观的差别或根本不同时，二者的结合将结束，轮回也就终止。这就能使人摆脱痛苦。故在数论派和瑜伽派的理论体系中，获得“辨别智”是至关重要的。而获得“辨别智”需依靠具体的瑜伽实践，即所谓“八支行法”。

八支行法　八支行法是瑜伽派倡导的具体修行方法，是该派的特色理论。八支为禁制、劝制、坐法、调息、制感、执持、静虑、等持。禁制是瑜伽行者必须遵守的规定（戒律），包括不杀生（指对生物不伤害或不使用暴力）、诚实（不妄语，说实话）、不偷盗、净行（不淫或梵行）、不贪（不贪恋财物）5项。劝制是瑜伽行者应奉行的道德准则，包括清净、满足、苦行、学习与诵读、敬神5项。实行劝制的功效是：当清净时，就会认识到身体的不净本质，并不与别人接触；当满足时，就可得到极大的幸福；通过苦行，可以去除不净，并可使身体获得非凡的力量；通过学习与诵读，可以与神交流；通过敬神，可以达到三昧。坐法是瑜伽修行时保持身体的安稳，姿态轻松自如，有助于阻止外界的干扰。调息是瑜伽行者在坐法完成后对呼吸的调节和控制，即注意调节呼吸时气息活动的内外范围（位置）、呼吸的间隔时间、停顿的次数等。制感是瑜伽行者对身体的感觉器官进行控制，使它们与相应的感觉对象脱离接触，心就不会受外界干扰了。执持是瑜伽行者在修行时心注一处，即把心贯注在任选的



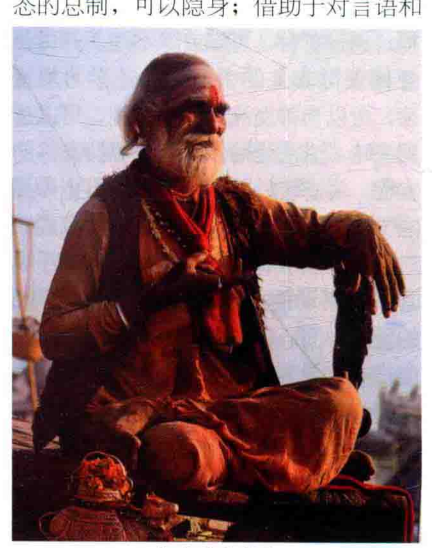
《究竟定——清宫藏密瑜伽修行宝典》封面

某物之上，使之凝定而不散乱。静虑是瑜伽行者的上述执持状态的进一步发展，即心持续集中于禅定对象上。等持即三昧，是瑜伽行者修持的最高阶段。这时，仅静虑的对象发出光辉，心与禅定对象冥合为一，主观意识犹如完全不存在。

瑜伽派把以上八支行法中的前五支称为“外支”，后三支称为“内支”。外支有时也称为“有德瑜伽”、“作法瑜伽”，它侧重于道德、伦理和身体的修炼。内支有时也称为“王瑜伽”，它侧重于精神修炼。

瑜伽派非常重视内三支，认为它们是比其余五支“更内在的部分”。这三支合起来又被称为“总制”（又译为“专念”、“总御”等）。获得总制即可进入认识的广阔境界。

神通力 瑜伽派认为，通过八支行法中内三支形成的总制可以获得神奇的超自然力，即“神通力”。对象不同，所获神通力也不同。《瑜伽经》中提到的神通力很多，例如：借助于对身体形态的总制，可以隐身；借助于对言语和



印度教出家人

对象之差别的总制，可获得一切生物声音的知识；借助于对观念的总制，可知道别人的心；借助于对行为及其结果等的总制，可获得关于死的知识；借助于对潜势力（行）的总制，可获得前生的知识。此外，借助于对动物、日、月、星系、身体器官及其功能等的总制，可相应地得到许多异乎寻常的知识和力量。最后，还可获得一种对“自然”（相当于数论派的“自性”）和“精神”（相当于数论派的“神我”）的“辨别智”。



《究竟定——清宫藏密瑜伽修行宝典》插图

获得“辨别智”就能够获得对一切存在和无限知识的至上支配力量。如果修行者再进一步将“辨别智”也摆脱掉，就可以摧毁罪恶的种子，进入绝对独存的状态。在这种状态中，“自然”和“精神”具有同样清净的性质。二者独存，实际上也就是不再结合。没有了这种结合，就失去了产生轮回的基本条件，为灭苦提供了可能。这是瑜伽派和数论派都追求的状态。

《瑜伽经》论述了获得神通力的途径，认为神通力有5种来源：第一种是生得，即人生来就具有神通，具有这种神通力的人生前已修瑜伽；第二种是借助药草，即使用药草而获得神通力；第三种是通过咒语，即借助咒文获得神通力；第四种是通过苦行，即采用苦行的方式获得神通力；第五种是通过三昧，即借助八支中内三支形成的总制获得神通力。

在中国的影响 瑜伽派对印度远古时期的瑜伽修持方法作了理论上的完善或系统化，对印度流行的许多宗教派别都有影响。佛教体系吸收了大量这类成分。因而，当佛教传入中国后，瑜伽派的宗教修持或修炼理论也随佛教进入中国，在中国产生了一定影响。

瑜伽派强调要抑制心作用，这和佛教中禅定的要求是类似的。中国禅宗强调禅定要外离相，内不乱，其实也就是瑜伽派要求的抑制受外部不实事物影响而产生的种种心作用。瑜伽派所提倡的八支行法、三昧、神通力等，在印度佛教和中国佛教中都以种种方式存在。佛教强调的戒、定、慧三学，与瑜伽派的理论有相同之处。瑜伽派八支行法中的前两支中的内容与佛教戒律中的一些要求相同或接近。瑜伽派追求的三昧状态与佛教的定的状态相近。瑜伽派追求的对事物的最高智慧或真理性认识与佛教的慧也有相通之处。

瑜伽派的经典和理论在中国近现代学术界也很受重视。《瑜伽经》被译成现代汉语文本。中国的学术期刊上发表过不少关于印度《瑜伽经》或瑜伽派思想的研究文章。中国大学中开设的印度哲学或宗教的课程中，都有介绍瑜伽派的内容。在中国民间，瑜伽派的影响现在主要体现在将瑜伽修持的一些内容作为强身健体的重要方法。

（姚卫群）

Shenglunpai

胜论派 Vaisesika 印度教六派哲学之一。形成时间大致在公元前2世纪。胜论派在古代印度历史上有重要的影响，并随佛教一起传入中国，受到中国古代思想家的重视。

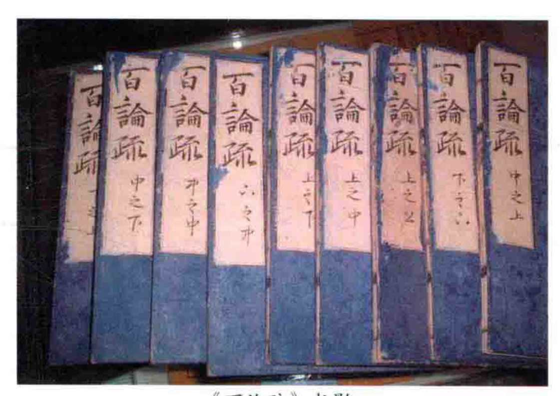
思想来源和相关传说 “胜论”一词的梵文为Vaisesika，含义有多种解释，其原义有人认为是“差别”、“区别”，也有人认为是“殊胜”等，由此得名。该派在中国古代音译“吠世师迦”、“毗世师”等。汉文佛典中则常称该派为“胜宗”或“胜论外道”等。

胜论派的基本思想观念在印度宗教哲学文献梵书和奥义书中已有表现，但对该派形成有直接影响的则是印度古代沙门思潮中的一些思想家的观念。

该派的创立者相传是迦那陀（约公元前3～前2世纪）。他在汉文佛典中被称为“优楼迦”等。文献中关于他的记述都近于神话，如《百论疏》卷上记载说：“优楼迦，此云鸺鹠仙，亦云鸺角仙，亦云臭胡仙。此人释迦未兴八百年前已出世，而白日造论，夜半游行。欲供养之当于夜半营辨饮食，仍与眷属来受供养。”

历史发展和主要文献 胜论派最早的根本经典是迦那陀著《胜论经》。此典的最初形态大约产生在公元前2世纪，成书约在2世纪。现存《胜论经》有后人加入的内容。《胜论经》确立了该派的基本观念，初步形成胜论派的理论框架。

5～6世纪，学者钵罗奢思多波陀著《摄句义法论》，是印度保存的胜论派文献中最系统论述该派理论的著作。它对胜论派学说的叙述要比《胜论经》清



《百论疏》书影

晰和丰富，理论框架也更为完整，被认为是印度保存的除《胜论经》外最有代表性的古代胜论派文献。这个时期还出现了另外一部胜论派重要文献，即慧月（约5～6世纪）撰的《胜宗十句义论》。其原文已失传，现仅存唐高僧玄奘译的汉文本。它记述的胜论派学说体系与印度保存的梵文本文献有较大差别，历来为研究者所重视。

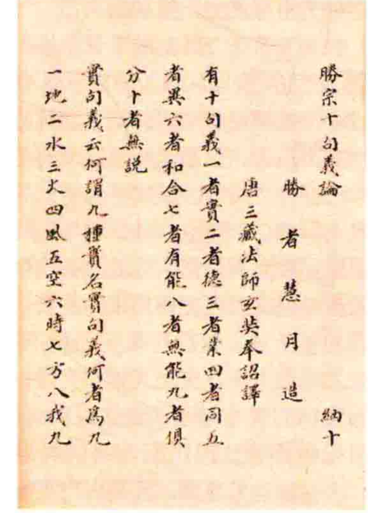
10世纪之后，胜论派开始与正理派混合，出现的主要著作有：乌德衍那（10世纪）的《光之颈饰》，希里达罗（10世纪）的《正理的芭蕉树》，湿婆迭蒂（约10～11世纪）的《七句义论》，商羯罗·弥尸罗（15世纪）对《胜论经》的注《邬巴斯伽罗》，洛迦悉·帕斯迦罗（17世纪）的《思择月光》，毗斯伐挪泰（17世纪）的《叙述裁定》和《极成说真珠之颈饰》等。

胜论派在印度思想史上一直有重要的影响。无论是印度的婆罗门教系统的主流派，还是佛教等派别，都对它很重视。吠檀多派和佛教的不少文献都论及或批驳它的学说，这些文献对后人完整地理解胜论派有重要价值。

主要哲学理论 胜论派的基本哲学体系是句义论。所谓“句义”指“与概念相对应的实在物”。其中的“句”是“言语”或“概念”的意思；“义”是“事物”或“东西”的意思。胜论派认为，世间现象归根结底可以概括为若干种句义，并用句义来区分自然现象。

六句义论　《胜论经》和《摄句义法论》主张六句义：实句义、德句义、业句义、同句义、异句义和合句义。实句义（实体）指事物的自体，分为地、水、火、风、空、时、方、我、意9种。其中，地、水、火、风是各种物体的物质元素，它们由极微构成；空在奥义书中常指空间，有时也指元素，但在胜论派中主要指一种元素，这种元素被设想为声音的依托体；时指时间，人们之所以产生此时、彼时、同时、不同时、慢、快等观念，是因为存在时这一实体；方指空间或方位，人们之所以产生东、南、西、北、上、下等观念，是由于存在方这样一个实体；我指个人的灵魂或意识的主体，不同的身体有不同的我，它的存在是根据身体中存在着许多生命现象（呼吸、感觉、欲望等）而被证实的；意是我（灵魂）与诸外感官之间的联络者，当五感官与外界接触时，人有时产生认识，有时不产生认识，这就是意存在的证明。德句义（性质）主要指事物的静的特性等，分为17种或24种。《胜论经》认为有17种德：色、味、香、触、数、量、别体、合、离、彼体、此体、觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇；《摄句义法论》认为有24种德，在17种德上又加了重体、液体、润、行、法、非法、声。胜论派认为德只能依于实，德不能再具有另外的德。业句义（运动）指事物的动的特征，分为取（向上运动）、舍（向下运动）、屈（收缩运动）、伸（伸展运动）、行（方向不定的运动）5种。同句义（普遍性，有）既指事物间相对的同的关系，又指事物的存在特性。异句义（特殊性，边异）既指事物间相对的异的关系，又指事物的最终差别。和合句义（内属，内在联系）指事物所具有的自体与属性等的不可分的因果关系。各个句义的区分主要是在概念上的，而实际上它们都要统一在事物自身，即实上面。产生这种自体与属性等不可分的关系的就是和合句义。

十句义论　《胜宗十句义论》主张有10个句义：实句义、德句义、业句义、同句义、异句义、和合句义、有能句义、无能句义、俱分句义、无说句义。前6个句义的含义与《胜论经》和《摄句义法论》中的6个句义类似。新增的4个句义的含义是：有能句义指与实、德、业三句义有内在联系，并可使它们共同或单独生出特定结果的句义。无能句义指与实、德、业三句义有内在联系，并可使它们不共同或单独生出其他结果的句义。俱分句义指事物间相对的同异关系，即把同句义限于存在性，把异句义限于最终差别性，其余的同与异另成一独立的句义。《胜论经》和《摄句义法论》认为，同和异可以是相对的，它们随人看问题的角度不同而变化，一些概念在某些情况下被人们看作是同，在另外一些情况下被人们看作是异。这种相对的同异关系在《胜论经》及《摄句义法论》中没有作为独立的句义来对待。但在《胜宗十句义论》中，异句义仅指事物的最终差别（“边异”），同句义仅指事物的存在（“有”）。《胜宗十句义论》把原来属于同句义和异句义中的相对的同异关系独立出来，成立了俱分句义。无说句义指事物的非存在状态，分为5种无：未生无（指事物未产生前之非存在）、已灭无（指事物毁灭后之非存在）、更互无（指事物相互排斥之非存在）、毕竟无（指过去、现在、将来都不会出现的事物之非存在）、不会无（指一物中不会具有另一物的性质之非存在）。


勝宗十句義論　納十
勝者慧月造
唐三藏法師玄奘奉詔譯
有十句義一者實二者德三者業四者同五
者異六者和合七者有能八者無能九者俱
分十者無說
實句義云何謂九種實名實句義何者爲九
一地二水三火四風五空六時七方八我九

《胜宗十句义论》书影

胜论派的句义论体系涉及的哲学问题较多，其中较重要的有极微论、因中无果论、现量与比量理论。

极微论　所谓“极微”是印度古代哲学中一些思想家设想的事物的最小单位。极微在胜论派中主要属于实句义中的前4种，即所谓“四大”——地、水、火、风。胜论派将“四大”分为两种，一种是作为事物最小单位的极微，另一种是极微的复合物。世间有形态的物体

都是由“四大”极微结合而成的。

胜论派认为，没有比极微更小的构成因，极微不能由于构成因的解体而毁坏，因而极微是常住的。有形体的可感事物是极微构成的果，这果可以感觉到，果的存在是证明作为因的极微存在的标志。因为作为因的极微存在，作为果的事物才可能存在。非常住概念与常住概念是相对立而存在的，使用非常住的概念说明常住概念也存在，而常住的事物就是极微。

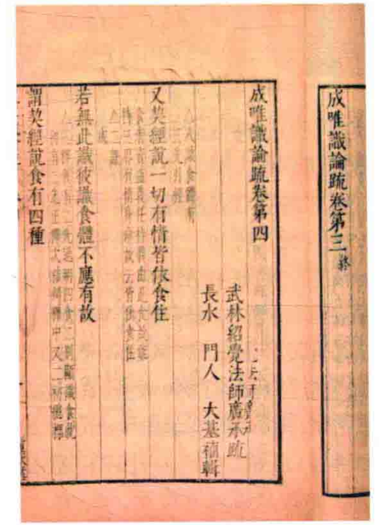
胜论派在分析物质世界聚合的动力以及自然界许多现象产生的原因时，提出了一种“不可见力”概念。这一概念有时也译为“未见”、“法”、“非法”等。胜论派认为，火向上燃烧、风横向地吹、树液能在树中循环，以及地震等现象都是由不可见力引起。这种“不可见力”的概念，实际上是胜论派用来说明当时一些难以解释的自然现象。根据胜论派的几部主要著作的论述，所谓“不可见力”在很大程度上是指人善恶行为产生的力量，大致相当于佛教所阐释的业力，胜论派认为极微最初的运动就是由这种“不可见力”推动的。

因中无果论　胜论派十分重视因果问题，认为没有原因就没有结果，但不是没有结果就没有原因；结果离开原因是不能出现的，但原因却可以没有结果而单独存在。胜论派提出了因中无果或因果不同的7个理由：一是因与果的观念不同，没有人把作为因的线看作作为果的布，也没有人把作为果的罐看作作为因的黏土；二是因与果的名称不同，如无人称线为布，也无人称布为线；三是因生出的果有差别，如线可以做衣，也可以做绳索；四是因与果的时间不同，因在前，果在后；五是因与果的形式不同，如作为因的黏土具有块的形状，而作为果的罐则呈一种有宽大基础的腹状；六是因与果的数量不同，如线有多根，布则仅为一块；七是如果因果同一，那么因就应只有一个，不应有构成果的材料和制作果的作者等多因。

胜论派主张因中无果论与其主张的积聚说的思想体系有直接的关联。胜论派认为作为果的世间事物不是来自单一的因，世间事物由多种因积聚而成。因中不能有果，果只能由各种与果不同的因聚合构成。

胜论派的因中无果论在古印度十分引人注目，吠檀多派和佛教的不少思想家都曾多次提到它，并对其进行了猛烈的抨击。

现量与比量理论　胜论派在认识论方面的思想，包括在它的“现量”与“比量”的理论中。


成唯識論疏卷第三 終
成唯識論疏卷第四
武林紹覺法師廣承疏
長水　門人　大基補輯
又契經說一切有情皆依食住
若無此識彼識食體不應有故
謂契經說食有四種

《成唯识论疏》书影

所谓“现量”主要指感官接触事物后所产生的感觉。胜论派的主要文献对此都有论述。《胜论经》认为，有两种感觉：一种是一般人的感觉，另一种是瑜伽行者的感觉。后人分别称之为世间现量和非世间现量。世间现量仅能达到世间一般的事物，而非世间现量则对我、空、方、意等都能达到。《胜宗十句义论》对世间现量和非世间现量未作区分，但该论分析了认识最初产生时的主要相关因素。它认为感觉的产生通常要依靠4个因素：一是境（指外部感官所能达到的客体）；二是根（指外部的五感官）；三是意（指外感官和我之间的媒介）；四是我（指认识等的主体）。感觉产生的过程大致是：人的五感官（根）接触到外界（境），因此在五官上就产生了印象，这些印象很快地被认识中的另一个要素意所接受，意不是意识性的要素，而是物质性的东西，它体积极小，在身体中飞快地转动，把各个外感官所获得的信息分别传给我时，人就会产生感觉。胜论派还认为，感觉除了由我、根、意、境四要素结合产生外，亦可以由我、根、意三要素结合而生，或由我、意两要素结合而生。

所谓“比量”主要指推理。《胜论经》认为比量可以分为5种情况：一是从结果推知原因，二是从原因推知结果，三是从有结合关系的事物中根据已知的一个推知另一个，四是从有矛盾关系的事物中根据已知的一个推知另一个，五是从有和合关系（内在联系）的事物中根据已知的一个推知另一个。

胜论派虽然传统上被划归印度教的哲学派别，该派也提及要遵守印度教所规定的社会秩序，承认**轮回**与**解脱**的理论，但该派中的这类成分显然比其他印度正统派哲学少。它实际上将理论体系的重心放在自然哲学方面。这与印度教的主流哲学倾向有很大偏差。

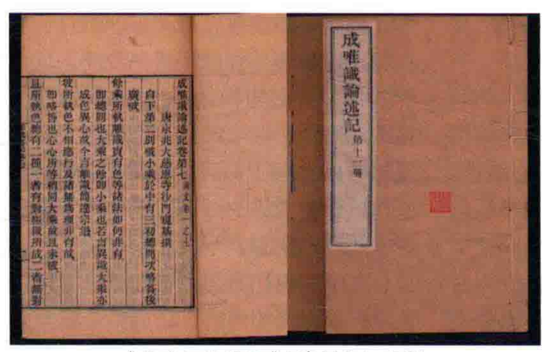
在中国的传播与影响　胜论派的理论在古代就传入了中国，在中国思想界产生了一定的影响。

胜论派哲学文献在古代中国被完整地翻译成汉文。唐**玄奘**将《胜宗十句义论》译成汉文。该文献认为观察世界各种现象有10个句义，与印度保存的《胜论经》与《摄句义法论》中的句义论有很大不同。这种不同很早就在中国思想界引起关注，许多中国佛教僧人都对此有所论及。《胜宗十句义论》是“外道”文献，但被佛教的**汉文大藏经**全文收入，这在佛教文献的编集整理中是极为少见的，可见该文献在中国受重视程度之高。

胜论派的思想在印度佛典中经常受到批驳。印度佛典在批驳胜论派时也常常介绍或转述该派的思想。这方面的内容在佛教传入中国时也被译成汉文。一些古代中国僧人曾阐明或解析胜论派的相关思想。此类内容在中国古代的佛教文献中大量存在。

玄奘编译的《成唯识论》有专门批驳胜论派思想的内容。《成唯识论》中的佛教思想还认为，将地、水、火等划归实句义和将色等划归德句义是不合理的，因为它们都可以被身体器官把握，应该是一类的东西。《成唯识论》还提出，胜论派中的属于同句义的有也没有设立的必要，因为实句义等按胜论派的说法自身就应可以存在，无须依赖同（有）句义来确立其存在。

玄奘弟子窥基（632～682）在其所著的《成唯识论述记》卷一也提及了胜



《成唯识论述记》(清刻本)书影

论派："吠世史迦，此翻为胜，造六句论，诸论罕匹，故云胜也。……后其苗裔，名为惠月，立十句义。"唐代普光在其所著《俱舍论记》卷五中说："若依胜论宗中先代古师，立六句义：一实、二德、三业、四有、五同异、六和合。后代慧月论师立十句义。"汉文佛典中的此类记述还有很多。

在中国古代，佛教外的一些思想家也十分关注胜论派的思想。如唐初无神论者吕才（600～665）在阐述其哲学理论时，就曾使用与胜论派极微概念类似的思想，受到其论敌的指责。

中国近代思想家**章炳麟**在批判论敌时也曾引用胜论派的"四大"或"极微"理论。

在中国现代学术界，胜论派的思想也受到重视。《胜论经》被全部译成汉文，《摄句义法论》也被部分译成汉文。在中国近现代出版的有关印度宗教哲学著作中，一般都有专门的章节介绍胜论派的发展历史与主要学说。中国国内的专业学术期刊上，也发表过不少有关胜论派的研究论文。

中国高等院校的一些研究生，在撰写学位论文时，有以《胜宗十句义论》为专门研究题目的。一些博士研究生的学位论文中也有许多涉及胜论派思想的内容。

（姚卫群）

Zhenglipai

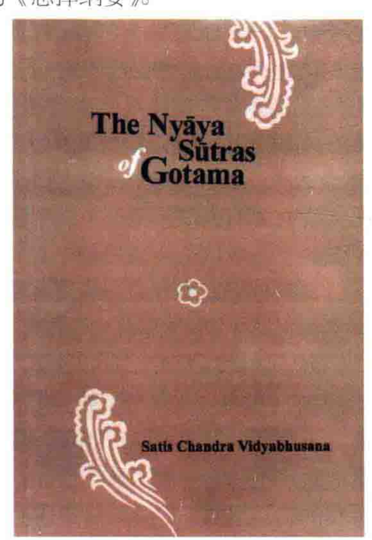
正理派 Nyaya 印度教六派哲学之一。印度最早系统探讨逻辑与辩论规则的思想流派。产生时间大致在1世纪。传入中国后对中国的汉族、藏族因明思想的发展和流行有重要影响。

历史发展和主要文献 正理派的思想渊源可追溯到印度古代围绕早期婆罗门教祭祀规定的辩论及推理。**弥曼差派**、**佛教**、**耆那教**的一些较早典籍及史诗**《摩诃婆罗多》**都曾论及与正理派思想有关的辩论方法和推理规则。

"正理"一词的梵文为"Nyaya"，其原意是"借助它思想能被引导出一个结论"，后来它就成为印度哲学中专门研究推理和辩论的一个派别的名称。

正理派的创始人相传为乔答摩·悉达多（见**释迦牟尼**）。其最早的根本经典是乔答摩·悉达多写的**《正理经》**，约产生于1世纪。现在人们看到的《正理经》含有后人添加的内容。《正理经》之后，正理派的主要典籍是对该经的注释与复注等。其中主要有：筏蹉衍那（约4～5世纪）的《正理经疏》，乌地耶得迦罗（6世纪）的《正理经评释》，婆察斯巴蒂·弥尸罗（9世纪）的《正理评释真义疏》，乌德衍那（10世纪）的《正理译释真义详解》和《正理花束》等。

12世纪前后，新正理派形成。同时，正理派也逐步与**胜论派**相混合。新正理派的主要代表人物是克伽自在（12世纪），他著有《真理如意珠》。正理派与胜论派混合之后出现的较重要人物及著作有：筏罗达拉贾（12世纪）的《思择之守》、凯沙筏·弥尸罗（13世纪）的《思择叙述》和阿难跋陀（16世纪）的《思择纲要》。



《乔答摩正理经》(英文版)封面

思想体系与逻辑辩论学说 正理派的基本思想体系是体现其逻辑理论与辩论规则等方面的十六谛理论框架。

十六谛 正理派在探讨逻辑和辩论等问题时，提出了16个基本概念或范畴，这些概念或范畴及有关解释是实在的、正确的，因而称为"谛"。

十六谛包括量、所量、疑、动机、实例、宗义、论式、思择、决了、论议、论诤、坏义、似因、曲解、倒难、堕负。量指获得正确认识的方式或方法。《正理经》将其分为现量、比量、譬喻量、圣言量4种。所量指认识对象。具体被分为我、身、根、境、觉、意、业、过失、再生、果报、苦、解脱12种。疑是一种关于事物精确特性的相冲突的判断，即一种疑惑的心理状态。有了疑才可能寻求推理或引起辩论。动机指人开始行动的目的，也就是进行推理或辩论的目的。实例是一般人和权威者具有相同认识的事例，即人人都承认的事实或真理。实例在推理中起很重要的作用。宗义指根据某一学派的权威、假设等确立的主张，即立论者方面的主要观点或论点。论式指五支作法的推论式。由宗（命题）、因（理由）、喻（例证）、合（应用）、结（结论）构成。是正理派推崇的正当推论模式。思择指当不知事物的真实特性时，通过假设来认识真理的思虑。思择是推理中进行思考的一个过程。决了指考虑对立双方的观点，对问题作出决断。论议指在辩论时使用正确认识方法或采用五支论式，并要求与宗义不矛盾。论诤指在辩论时虽立上述论式，但又采用诡辩等不正当的方法来取胜。坏义指仅破坏对方议论，自己不立论的辩论行为。似因指在推理中使用的似是而非的根据或理由。曲解是在对方所说的言语中不恰当地选择非对方所指的含义。倒难指仅根据事物的同与异向对方提出反对意见，即错误的非难。堕负指在辩论中误解或不理解等各种辩论失败的相状。

正理派在十六谛的理论体系中论及的问题较多，主要有四种量的分类、五支作法的基本推论式，推理与辩论失败的表现和原因。

四种量 正理派与许多古印度哲学派别类似，对如何获得正确的认识极为

关注。正理派认为，量（获得正确认识的方式或方法）主要有现量、比量、譬喻量和圣言量4种。现量指感官与对象接触后所产生的感觉。首先，现量产生于感官与外部事物的接触；其次，现量所产生的知觉没有掺入概念和分析；再次，现量应是无误的，即它确实是接触事物后产生的；最后，现量须是确定的，不能带有疑惑或幻觉。比量指推理，正理派将其分为“有前比量”、“有余比量”和“平等比量”3种。有前比量指从因推果，有余比量指从果推因，平等比量指同类推理。譬喻量指根据未知物与已知物的相似来认识未知物。圣言量，也称为声量、圣教量或言量。它指可信赖之人的言教。一种是根据可见物所作的圣言量，另一种是根据不可见物所作的圣言量。所谓“可见物”指世间一般可感之物，所谓“不可见物”指作祭祀升天堂等事。

在正理派所论及的“四量”中，论述最多或内容最丰富的是比量理论，因为正理派理论体系中的推论式部分和对推理及辩论成败的分析部分，都是对比量更深入具体的探讨。正理派的逻辑理论主要体现在关于比量的观点中。

五支论式　正理派认为，正确的推论式应由五部分组成，即宗（命题）、因（理由）、喻（实例或例证，分同喻和异喻两种）、合（应用）、结（结论），此即所谓“五支论式”。

正理派的五支论式与一般的形式逻辑的推论式实质上相同。这一推论式虽然有五部分，但在其中起主要推理作用的只有三种成分，即小词、中词和大词。推理的过程就是通过中词将小词与大词联系起来。

从单纯达到推理目的来看，五支论式中明显有重复的成分。但五支论式是正理派在古代印度广泛存在的辩论中创立的。正理派使用这一论式所要达到的目的不仅仅是一般的推理，它还要在辩论中向人们充分展示己方观点的正确性，以便最有效地赢得辩论和争取信徒。

推理与辩论失败的表现及原因　正理派在论述推理与辩论问题时，细致分析了推理产生错误及辩论失败的种种相状与原因。主要可以归纳为五种似因、三种曲解、二十四种倒难和二十二种堕负。

五种似因指不定因、相违因、问题相似因、未证明因、过时因。不定因指提出的理由可以导致一个以上的结论。相违因指与命题相矛盾的因。问题相似因指提出的理由与命题相似，属同义反复，并没有增加新的内容来具体证明命题。未证明因指提出的理由本身也像命题一样需要证明。过时因又称错时因，指提出的理由在时间上不适用，不能证明命题。这五种似因是推理中由于理由错误而导致论证失败的典型情况。

三种曲解是在辩论中歪曲对方言论含义的三种情况，即言辞的曲解、类的曲解、譬喻的曲解。言辞的曲解指在辩论中把对方所使用的具有两种以上含义的词作不同于对方所指含义的解释。类的曲解指在辩论中把某事物的特定含义扩展为该事物的类的含义，并借此把可能的事情说成不可能。譬喻的曲解指在辩论中当对方譬喻性地使用言辞时，曲解者故意根据该词的字面意思来否定对方言辞的正确性。这三种歪曲都是在辩论中使用的不正当的手法，按照正理派的看法，都是要否定的。

二十四种倒难包括同法相似、异法相似、增多相似、损减相似、要证相似、不要证相似、分别相似、所立相似、到相似、不到相似、无穷相似、反喻相似、无生相似、疑相似、问题相似、无因相似、义准相似、无异相似、可能相似、可得相似、不可得相似、无常相似、常住相似、果相似。这些倒难虽然名目繁多，但基本内容都是在辩论时反对者一方对立论者一方进行错误非难时的种种情形或实例。这些倒难具体内容极多，它们在本质上都是不正确推理的表现。正理派认为，若出现这些倒难情况时，就可知晓有关的推理是错误的，应该认定相关的立论或辩论不成功。

二十二种堕负指辩论失败的诸种情形，具体包括坏宗、异宗、矛盾宗、舍宗、异因、异义、无义、不可解义、缺义、不至时、缺减、增加、重言、不能诵、不知、不善巧、避遁、认许他难、忽视可责、责难不可责、离宗义、似因。这些堕负的名目很多，但都是对不成功或失败的辩论情况的描述。

自然观和宗教思想　正理派对于自然现象的看法与胜论派是一致的，认为世间各种有形的物体是由极微构成的。极微是事物的最小单位。正理派的“所量”中的12项内容既包括人的身心，也包括外部世界的环境，还包括人生命现象的种种状态。

在宗教思想方面，正理派也采用了轮回解脱方面的内容，认为生命现象中有一个主体“我”。在轮回中，人是充满痛苦的。人进入轮回，与其不能正确认识事物的本质有关。人要跳出轮回，摆脱痛苦，就必须获得最高的智慧。即持一种智慧解脱的思想。而在正理派中，所谓的智慧，主要指该派的十六谛。

正理派的理论在印度哲学发展史上有着重要地位。它是古印度最初形成的相对完整的逻辑与辩论学说体系。正理派的逻辑和辩论理论引发了一些印度其他派别对这方面问题的关注，其中最为突出的是佛教。佛教是在正理派学说的启发下，进一步作了理论创新，构建了其因明学的宏大思想体系。

正理派的学说在近现代的印度仍有重要影响。一些印度近代思想家曾将正理派的推理与辩论思想与西方的逻辑学进行比较分析。该派的理论在世界上一直被作为极有印度特色的思想受到人们的重视。

在中国的传播和影响　正理派的理论在古代也传到了中国。这种传播主要是随着佛教因明学在中国的发展而实现的。佛教是在参考了正理派中的有关思想之后发展出自己的逻辑与辩论技巧理论的。佛教因明学分为古因明和新因明。



《大唐三藏圣教序》（赵城金藏本）

古因明的理论基本上是在吸收改造正理派的逻辑推理与辩论规则理论的基础上建立起来的。

佛教古因明的著作吸收正理派思想较典型的文献是《方便心论》、《显扬圣教论》和《如实论》。《方便心论》论及的"四种知见"实际就是《正理经》说的四种量。《方便心论》论及的似因与《正理经》讲的似因有不少是相同的。《方便心论》论及的二十种倒难，与《正理经》的倒难有许多内容是相近的。

《显扬圣教论》中也有不少论及因明之处，与《正理经》的思想类似。《如实论》与《正理经》在推理与辩论思想上最为接近。该论关于推论式和论辩中错误的论述与《正理经》的相关论述基本相同。《如实论》提出了"五分"的推论式，基本上就是《正理经》推论式中的"五支"。这些著作译成汉文后，使得《正理经》中提出的逻辑与辩论思想在中国思想界得到广泛传播。

除汉文的著作之外，印度佛教因明学的著作在中国古代也大量译成藏文。这些著作所包含的正理派思想也在中国藏地流传。

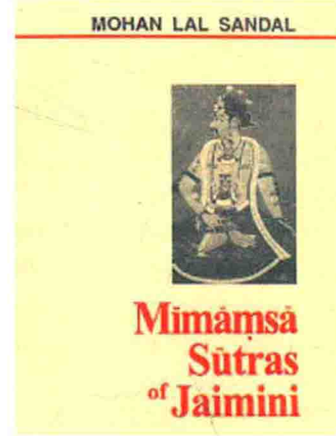
在中国近现代，学术界也很重视正理派思想的研究。完整的梵文本《正理经》被翻译成汉文。对《正理经》思想的专门探讨在中国学术界积极开展。有关的研究论文在中国的学术期刊上发表。中国高等院校研究生的论文也有专门以《正理经》为主要内容的。中国的教学和科研机构开设的有关东方哲学的课程中有《正理经》或正理派的内容。中国的学术研讨会上也有关于正理派思想的学术交流。

（姚卫群）

Mimanchapai

弥曼差派 Mimamsa 印度教六派哲学之一。"弥曼差"一词来自梵文。其义为审察、仔细考虑等。汉文佛典音译为"弥息伽"等。弥曼差派成为一个独立的哲学派别大致在公元前2世纪。此派随佛教一起传入中国，对中国古代思想界有一定影响。

思想渊源和发展线索 弥曼差派主要研究印度教的祭祀或与祭祀相关的内容。古代印度人重视有关祭祀的梵书等



阇弥尼《弥曼差经》(英文版)封面

吠陀系统文献，很多人专门研究祭祀的各种做法等。这方面研究者增多后形成派别，被称作"前弥曼差派"或"业弥曼差派"，后简称为"弥曼差派"。

弥曼差派的创始人相传是阇弥尼（约公元前2世纪）。通常认为此派的最早根本经典《弥曼差经》为其所作。现存《弥曼差经》有后人添加的内容，大约在公元1世纪成型。

较早为《弥曼差经》作注的是5世纪左右的夏伯拉，著有《夏伯拉注疏》。7～8世纪弥曼差派思想家枯马立拉和普拉帕格拉都评注了《夏伯拉注疏》，但见解稍有不同。枯马立拉的著作有《颂释补》、《咀多罗释补》和《图普底迦》，普拉帕格拉著有《大释补》和《小释补》。枯马立拉与普拉帕格拉形成了弥曼差派中的两派。枯马立拉与普拉帕格拉的注疏对《弥曼差经》的理论提出了一些新观念。他们两人及其追随者的思想在印度历史上影响较大，成为后弥曼差派的代表性理论。14世纪，摩陀婆曾对弥曼差派的思想进行论述。16～17世纪，弥曼差派的重要人物有阿帕耶·迭悉多、阿普代伐等。他们都属于后期弥曼差派。

弥曼差派在印度近现代的影响不是很明显。它所倡导的祭祀实践内容融入印度教一些仪式中。

主要理论 弥曼差派的学说主要是《弥曼差经》及其注释中的"声常住论"和"量论"。7世纪后又加入了一些新理论，主要是枯马立拉与普拉帕格拉的"句义论"及对有神论的批驳。

声常住论 "声"在此处指言语、观念或知识，特别指吠陀的言语或知识。弥曼差派认为，这种观念和知识是先天本有的，不是人造的，它常住不灭，并绝对正确。一般的言语和观念是这种先天本有的"声"的显发，要以这种常住之声为根本。弥曼差派认为，"声"(名称)总表现为类，属于某类的个别事物可灭亡，但作为类的"声"则永远存在。如果声不是常住的，说出来即灭，那么人们彼此间就无法正常地对话，听话者就无法理解说话者的意思。声常住论是弥曼差派的核心观念，其目的是要论证吠陀天启的绝对正确，强调吠陀及其思想的永恒性及至上性，并以此表明弥曼差派在印度哲学各派中地位的重要性。

量论 "量"是获得正确认识的方式或方法。印度古代多数派别都有自己的量论，即探讨如何能获得有关事物的正确认识或智慧。《弥曼差经》的评注者弗粟底迦拉提到有6种"量"：现量、比量、譬喻量、圣教量、义准量、无体量。他的观点根据《夏伯拉注疏》得知，并被后来的弥曼差派所确认和发展。各量的主要含义为：现量，指感官与外部事物接触所产生的知觉，是直接的领悟，它涉及领悟的对象、领悟的人和领悟自身。比量，即推理。比量作为基础的关系必定是一种准确可靠、永远真实，并且持久的关系，即存在于原因与结果、整体与部分、实体与性质、同一实体中的性质等之间的关系。比量的证明陈述由三部分构成：结论的陈述、因的陈述、带有确证性实例的大前提的陈述。譬喻量，指根据未知物与已知物的相似来认识未知物，可以产生关于先前未见事物的认识。圣教量，亦称声量或言量，指从可信赖之人和权威者那里获得认识。在弥曼差派中，真正的圣教量是吠陀。声的认识被定义为是对某种不在眼前的事物的认识，这种认识由言语的知识而产生。只有吠陀能被称为声量，而且只有包含教令的吠陀言语才能称为声量。义准量，指在认识或判断某一事情时，借助于对另一事件的假设或推想。义准量的基础在于头脑中两个确定的事实间的不协调或矛盾，这种不协调被对第三个事实的认识所消除。而正是这最后一种认识构成了义准量。无体量，指观察到某处没有某种东西，因而产生不存在某物的判断。枯马立拉承认这种"量"，普拉帕格拉则不承认。枯马

立拉认为，当前五种认识方式对产生某种事物存在的认识不起作用时，这种认识方式就起作用，通过这种“无体量”，事物的非存在被认识。上述六量中的现量、比量和圣教量是印度宗教哲学派别经常提到的“量”。不少派别并不认为其余三量是独立的“量”，它们实际上与比量很难严格区分。

句义论　弥曼差派的学说在7世纪后有所丰富，原因是它吸收了其他派别的一些理论。其中最主要的是句义论。早期弥曼差派对世间事物的种类或形态问题并没有提出多少见解。但从枯马立拉和普拉帕格拉开始，弥曼差派对万有的构成问题产生了兴趣，他们接受和改造了胜论派的句义论。枯马立拉认为，世界现象可以分析为5个句义，即实、德、业、同、无。普拉帕格拉认为，世界现象可分析为8个句义，后期弥曼差派对句义的分类实际上与胜论派的句义论没有本质差别。这一理论是印度古代哲学关于自然现象或世间事物构成理论的重要内容，在印度古代思想史上占有重要地位。

对有神论的批判　后期弥曼差派在理论上表现出明显的无神论倾向。这与其“无前”理论有关。弥曼差派相信祭祀的功效，认为祭祀行为能产生给人带来好处的力量，这种力量被称为“无前”(即在作祭祀之前不存在之意)。如果主张有神，那就要承认神的超自然力，就要承认在祭祀行为与果报之间起作用的是神，而不是“无前”，这会否认祭祀行为的神圣有效性。因而弥曼差派明确反对有创世神的观念。枯马立拉的《颂释补》是批判有神论的典型文献。

弥曼差派批判有神论的出发点是要维护吠陀祭祀的权威，防止出现因为肯定神的创造作用而否定吠陀祭祀的有效性。弥曼差派在批判有神论的同时也否定世界是幻或不实的理论，认为幻论或空观不能成立。这种批评逻辑性很强，在当时有较大影响。

在中国的传播和影响　弥曼差派的思想随佛教传入中国。在汉文佛典中，弥曼差派的思想常与吠陀或吠檀多派思想混在一起，被称为知论或明论。这与弥曼差派与吠檀多派等都属于印度教正统宗教或哲学理论有关，也与这些理论多渊源于吠陀文献有关。佛教的因明学在论述推论式时，也常以弥曼差派等的声常住论或声无常论作为事例进行论证。这实际上也向中国人转述了弥曼差派的理论观念。

在中国近现代，弥曼差派也引起学术界的重视。弥曼差派的一些文献被译成汉文，如《弥曼差经》和《颂释补》等在中国有节译的汉文本。在中国出版的有关印度哲学宗教著作中，或在中国举办的一些学术研讨会上，常有关于弥曼差派的篇章或研究文章，中国一些高校也开设有弥曼差派的课程。

（姚卫群）

Feitanduopai

吠檀多派　Vedanta　印度教六派哲学之一。它对吠陀奥义书以来的婆罗门教主流思想进行了吸收和发展，是印度正统派哲学的主要代表，在印度历史上通常占主导地位，在当今印度思想界依然起着重要作用。

思想渊源和主要发展分支　“吠檀多”一词的梵文为“Vedanta”，其字面意思是“吠陀的终末”。这主要指在广义上说的吠陀文献的最后一部分，即奥义书。

吠檀多派的许多理论虽然是在奥义书思想的基础上形成的，但它作为一个独立哲学派别的出现时间则要晚一些。一般认为该派在1世纪左右由跋达罗衍那创立。跋达罗衍那在理论上归纳总结了吠陀奥义书中的一些重要思想，著有该派最早的根本经典《梵经》，确立了吠檀多派的基本观念。



（印）《圣教论》（中译本）封面

吠檀多派在其发展过程中出现了许多思想家，影响较大的有：乔荼波陀（约640～690）、商羯罗（788～820）、婆察斯巴蒂·弥尸罗（约9世纪）、薄斯伽罗（约9～10世纪）、罗摩努阇（约11～12世纪）、室利哈尔沙（约12世纪）、摩陀婆（约13世纪）、筏罗婆（约13世纪）、室利帕底（约15世纪）、巴勒提婆（约18世纪）等。

这些分支的梵我关系理论的主要类型有：“不一不异论”、“不二论”、“限定不二论”、“二元论”、“二而不二论”、“纯净不二论”、“性力限定不二论”、“不可思议差别无差别论”等。其中影响较大的是跋达罗衍那的“不一不异论”、商羯罗的“不二论”、罗摩努阇的“限定不二论”及摩陀婆的“二元论”。

跋达罗衍那与《梵经》思想　吠檀多派形成一个独立派别的主要标志。跋达罗衍那的生平等情况不详，但他创作的《梵经》在印度思想史上占有重要地位。目前人们所看到的《梵经》有后人添加的内容。该经文字十分简略，许多经句的含义要依赖有关注释才能了解。从总体上说，它继承了奥义书中的梵我关系思想，而在论述梵或最高我为万物根本时，又常将其作为神来看待。

跋达罗衍那在梵我关系问题上倾向于“不一不异论”。这种理论认为，梵作为世界的创造者或世界的根本因，与其部分、属性或被造物——我（现象界）是不同一的，而从我（现象界）都具有梵性，一切事物离开梵都不能存在的角度看，梵与我又是同一的。《梵经》也论及了轮回与解脱问题，讲述了小我的轮回过程及如何通过冥想等获得梵的知识。认为进行印度教的祭祀有助于正确认识梵。强调如果小我与梵合一，则可不再回到轮回的世界中来。

《梵经》在后世的注释者很多。不同的注释者对经文的含义常常有不同的说法。这也是促成吠檀多派中形成不同分支的原因之一。

乔荼波陀的理论　乔荼波陀是吠檀多派中影响较大的思想家。其生平不详。他最主要的著作是《圣教论》(亦称《蛙氏颂》、《乔荼波陀颂》)。他在吸收和改造奥义书及《梵经》有关思想的基础上，在该派中最早明确地论证了梵我“不二


商羯罗说法图

论”的思想。乔荼波陀认为，梵或大我是万有的根本，一切事物在本质上是梵或大我的幻现，它们是不真实的。没有独立于梵或大我之外的存在。小我既不是梵的部分，也不是它的变异，它们的关系就如同瓶中的小虚空和瓶外的大虚空一样。作为人生现象的无数小我与大我本是同一个东西，仅仅由于身体的限制，它们才显得不同，两者实际上是同一物。


商羯罗雕像

乔荼波陀的这种理论对后来商羯罗等人建立不二论哲学的系统化思想有极大影响，在吠檀多派成为印度思想史上主流派的过程中发挥了重要作用。

商羯罗的思想体系 商羯罗是吠檀多派中影响最大的哲学家，也是在整个印度历史上地位极高的思想家。他的理论在近现代印度思想界仍发挥着重要的作用，是印度教的思想核心。

他的哲学著作主要有：《梵经注》、《千说》、《五分法》、《我之觉知》以及对《薄伽梵歌》和《广林奥义书》的注释等。

商羯罗在梵我关系理论上建立了吠檀多派中最系统的“不二论”学说，使之成为印度教哲学中的正统学说。他认为，在各种事物中，真实存在的仅是梵。梵为一切的根本，现象世界是梵的一种幻变。由于万有以梵为根本，因而梵也被认为具有最高神那样的力量，是无所不能的。梵这种实体不能用世间人们认识一般事物的手段把握。对梵只有采用一种不断否定的方式才能真正体悟。商羯罗用“不是这样，不是这样”这类短语来描述梵，一方面是要表明梵的至高无上，无物可比，另一方面亦是要否定除梵之外的一切事物。这种通过遮诠手法认识或体悟事物的根本或实相在古印度十分流行。

商羯罗在论述事物本体时提出下梵和上梵的概念。与此相对应，商羯罗在其认识论中提出了下知和上知的概念，认为把本来不二的梵看作下梵就是无明，他称为下知；而把梵看作唯一真实存在的上梵则是真知，即上知。在他看来，唯有透过种种假象，看到万有之后唯有梵（只有上梵）真实，才可能获得至上的真理性认识。

相应地，解脱也分为两种：一种是渐解脱，另一种是真解脱。渐解脱是在对下梵的信仰中产生的，由下知获得，人死后小我到梵界享乐，因而并不是真的或完全的解脱。真解脱是在对上梵的信仰中产生的，是由上知获得的。这种解脱已无身，因为已经摆脱了轮回状态，不再有身体。但在论述这种解脱时，商羯罗也主张要遵印度教的各种规定，履行种姓义务等，认为这对于获得解脱是有帮助的。但获得解脱还要依靠吠檀多派的最高智慧，即要坚持“梵我同一”的观点，要坚持不二论的思想。只有这种最高智慧才能使人达到最高的境界，彻底解脱。

商羯罗在构建其理论的过程中，也吸收了佛教的某些思想，如“空”的观念，“真谛”与“俗谛”的观念，佛教把握事物实相的方法等。商羯罗由于在其理论中吸收了佛教的某些成分，曾在印度历史上被一些人称为“假面的佛教徒”。

罗摩努阇的“限定不二论” 罗摩努阇是商羯罗之后吠檀多派中较著名的哲学家，是印度教中虔诚派的思想先驱。他生于南印度的一个婆罗门种姓家庭，早年曾受到商羯罗思想的影响，学习过商羯罗及其追随者的不二论思想，但后来对吠檀多派中的梵我关系问题有新的见解，创立了吠檀多派中的重要理论分支“限定不二论”。

罗摩努阇认为，梵虽然是一种最高实体，但并不是没有任何属性和差别的。他认为，小我（现象界）与最高我（梵）之间的关系是属性与实体或部分与整体之间的关系。这就如同光是火或太阳的一部分，或白色等是具有这些颜色的东西的性质一样。

尽管罗摩努阇主张现象界的多样性和差别性是真实的，但他作为吠檀多派的思想家也一直承认作为事物本体而存在的唯有最高我或梵。现象界（小我）虽非虚空，但也仅仅是限定最高实体的属性或部分，事物的最高实体是“不二”的。罗摩努阇的这种梵我关系理论因而被称为“限定不二论”。

罗摩努阇也和其他吠檀多派思想家一样追求解脱，并特别强调对神的信仰和崇敬。他认为梵就是神，即具有至上地位的毗湿奴神。罗摩努阇强调要通过忆念和冥想来直观神，以此获得解脱。

罗摩努阇的宗教理论中包含平等思

想，认为在摆脱轮回的过程中，甚至首陀罗这样的低种姓也能达到目的。若能真正崇敬神，舍身皈依毗湿奴神，同样可以达到解脱。

摩陀婆的理论　在商羯罗之后，摩陀婆（约13世纪）是该派中又一个有较大影响的思想家。摩陀婆出生于南印度，接受过印度教传统思想的教育，年轻时受过商羯罗梵我关系思想的影响，但后来在这方面有了一些新的见解，提出了自己的理论。摩陀婆著作中有一定影响的是《梵经注》。他关注当时流行的各种哲学流派的思想，曾吸收了**数论派**、**胜论派**、**正理派**、**耆那教**等的不同理论。

摩陀婆继承和发展了奥义书和《梵经》的基本观念，承认梵是一切事物的根本因，认为梵也就是毗湿奴神，他力量无限，全知全能。神或梵具有纯粹精神的本质，这种本质存在于一切不同的事物中。摩陀婆认为梵作为最高实体或最高神具有不可描述性，认为梵超出了言语、推理等一般认识所能达到的范围，但他反对此前的一些不二论吠檀多思想家所主张的"有德之梵"（下梵）可见可描述，"无德之梵"（上梵）不可见不可描述的观点。

在梵我关系问题上，摩陀婆主张一种"二元论"，认为梵虽是根本，但梵与小我不同一，二者是分离的。他更为强调的是小我的实在性，小我与梵之间的差别。在《梵经注》中，摩陀婆明确宣称小我与神（梵）是分离的，小我与神（梵）不同一。这种理论倾向于肯定世间事物的实在性，与吠檀多派的主流思想不二论有明显的差别。

摩陀婆在论证其二元的梵我关系理论时，提出了著名的五种基本差别的理论。他认为，在神（梵）与小我之间、神与物质之间、一种物质与另一种物质之间、小我与小我之间、小我与物质之间存在着永恒的差别。他的认识论思想接近于罗摩努阇的理论，承认现量、比量、圣教量的效用，承认奥义书等婆罗门教古代圣典对获得正确认识的意义。此外，他对婆罗门教的祭祀也较为重视，认为祭祀对获得正确的认识有作用。摩陀婆把学习本派的知识与解脱直接联系起来，认为若想达到解脱就要依靠吠檀多派的智慧。

吠檀多派自产生以来，在印度历史上一直保持着广泛和巨大的影响。印度近现代不少思想家及社会活动家都把该派的理论作为其思想体系的基础，在不同程度上吸收或改造吠檀多派的学说。吠檀多派的理论也传播到了许多国家和地区，被国际学界作为印度传统文化中最有代表性的理论来研究，受到了各国的重视，在世界东方文化的发展中起着重要的作用。

在中国的传播和影响　吠檀多派的思想在古代随佛教传入了中国。佛教思想家在转述或批驳"外道"思想时，间接将该派介绍给中国人，并对中国古代思想界有一定影响。因而，汉文佛典论及吠檀多派时，基本上与吠陀等不加区分，通常译为"知论"、"明论"等。

在中国近现代，吠檀多派也受到关注。近现代中国人与印度交往不少，对印度教也有一定了解。印度教的思想作为印度文化的主流观念受到中国人的重视。印度教哲学的核心理念与吠檀多派密不可分。中国人接触印度教自然也要接触到吠檀多派的思想。

中国学者重视对吠檀多派的研究，并取得一些成果，如**巫白慧**所译吠檀多派文献《圣教论》(2007)，孙晶、朱明忠的专著《印度吠檀多哲学史》(上、下卷)(2013)。

（姚卫群）

Liu Shi

六师　Six Stramana Masters　印度公元前左右形成的非婆罗门教或反婆罗门教正统思想的六派代表人物。与佛教创始人**释迦牟尼**同属一个时代。佛教文献中一般称其为"外道六师"。他们是富兰那·迦叶、末伽梨·拘舍罗、阿耆多·翅舍钦婆罗、婆浮陀·伽旃那、散若夷·毗罗梨子、尼乾陀·若提子。六人的活动和思想对古印度历史上形成的非正统派影响极大，构成了印度哲学中极有特色的一些理论形态。

富兰那·迦叶　亦译不兰那·迦叶。相传是奴隶之子，曾与佛陀（见**释迦牟尼**）争论，于佛陀成道后第十六年在**舍卫城**投水而死。有关他的学说在巴利文《长部·沙门果经》以及汉文《长阿含经》和《杂阿含经》等佛典中均有记载。

关于富兰那·迦叶在历史上的活动，文献记载十分简略。《杂阿含经》卷三中记述："富兰那迦叶，外道众主，与五百外道前后围绕，高声嬉戏，论说俗事。"《杂阿含经》卷五中记述："富兰那迦叶为大众主，五百弟子前后围绕，其中有极聪慧者，有钝根者。及其命终，悉不记说其所往生处。"

富兰那·迦叶在理论上否定善恶报应之说。他认为，人如果做坏事并不生恶（无恶报），人如果做好事也不生善（无善报）。如《长阿含经》卷十七中记载，其观点为"杀生、偷盗、淫逸、妄语、窬墙劫夺、放火焚烧、断道……非为恶……于恒水南脔割众生亦无有恶报；于恒水北岸为大施会施一切众利人等利，亦无福报"。富兰那·迦叶的这种理论否定人的行为会产生相应的果报，而且直接导致一种认为道德无足轻重的观念。

富兰那·迦叶否定善恶报应的观念，与其对世间中存在的因果关系的否



中国重庆大足石刻《六师外道》

定有关联。他认为众生或有情的存在状态是自然的，没有什么产生这些状态的特别的因或缘。如《杂阿含经》卷三中曾记载，他认为“无因无缘，众生有垢；无因无缘，众生清净”。

末伽梨·拘舍罗　亦译末伽梨·瞿舍利、末迦梨·瞿舍利、末伽利·拘赊梨子等。他与**耆那教**的创立者尼乾陀·若提子是同时代人，二者曾在一起活动，后因观点产生分歧而分手。

关于他的主张，在《长阿含经》中有较为明确的记载。该经卷十七中记述他的观点：“无施无与，无祭祀，法亦无善恶，无善恶报，无有今世，亦无后世。”《杂阿含经》卷五和卷三十五中也有对其情况的记载。末伽梨·拘舍罗认为，世间事物是由其命运环境或自然本性变化而来的。人自身对这些都无能为力，人的生活也不受任何特别的因（如行为产生的“业”）的支配。这种理论在古印度被称为“无因论”或“宿命论”。它否定当时流行的因果报应思想，否定善有善报、恶有恶报，否定人的行为对其此后的生存状态有影响。

末伽梨·拘舍罗的主张在史料中常常与“六师”中的其他一些思想家相混杂。他与富兰那·迦叶和婆浮陀·伽旃那同被看作是**生活派**的早期思想家。但通常认为早期生活派的思想以末伽梨·拘舍罗的学说为主。许多人都把末伽梨·拘舍罗视为生活派的创始人。

阿耆多·翅舍钦婆罗　亦译阿夷陀·翅舍欣婆罗、阿浮陀·翅舍金披罗等。是印度古代哲学派别**顺世论**的重要代表人物。

有关他的生平及活动的系统文献虽然没有保存下来，但记述他及其他顺世论者学说的零散材料却不少。如巴利文《长部·沙门果经》，汉译《长阿含经》、《大毗婆沙论》等。

在印度和中国保存的有关顺世论的史料中，多数都未明确区分阿耆多·翅舍钦婆罗与其他顺世论者的思想，因此要确定阿耆多·翅舍钦婆罗的思想不能完全依赖史料中有关顺世论的一般性记载。明确记载阿耆多·翅舍钦婆罗思想的文献多存在阿含类经典或巴利文的《长部·沙门果经》中。

《杂阿含经》和《长阿含经》中有关于阿耆多·翅舍钦婆罗的生平或活动的记述。如《杂阿含经》卷五中提到他与其他“六师”中的人物一样，是由“五百弟子前后围绕”，在当时有一定影响。《别译杂阿含经》卷三中记述，他与其他“六师”中人同样“自不信得阿耨多罗三藐三菩提”。《长阿含经》卷十七中则说他“于大众中而为导首，多有知识，名称远闻”。



《杂阿含经》（宋刻本）书影

关于阿耆多·翅舍钦婆罗的思想，据《长阿含经》卷十七，他认为“受四大人取命终者，地大还归地，水还归水，火还归火，风还归风，皆悉坏败。诸根归空。若人死时，床舆举身置于冢间，火烧其骨如鸽色，或变为灰土。若愚若智取命终者，皆悉坏败，为断灭法”。这种“四大”之说是阿耆多·翅舍钦婆罗的基础理论。在这一理论之上，阿耆多·翅舍钦婆罗认为布施、祭祀、供奉等没有意义，没有天堂、地狱等。这些理论都是基于“四大”的理论。

阿耆多·翅舍钦婆罗不是顺世论的最早代表，却是较早明确提出顺世论思想的代表人物。仅就巴利文《长部·沙门果经》和汉文阿含类经的材料来说，并没有把顺世论的主要理论全部包括在内，如顺世论关于意识与物质关系的理论，关于享乐的理论等在佛教的一些文献中没有完全展现，但在后世的一些印度教文献中（如《摄一切悉檀》和《摄一切见论》），有关对顺世论思想的转述材料则有明确的记述。只是这些材料并没有明确标出属于阿耆多·翅舍钦婆罗的观点。

婆浮陀·伽旃那　亦译彼浮陀·伽旃延、迦罗拘陀·迦栴延、波浮陀·迦旃那等。他的生平情况不详。《杂阿含经》卷五中也是将其与其他外道诸师相提并论，记述他也有“五百弟子前后围绕”。

婆浮陀·伽旃那主张一种“七身”的理论。巴利文《长部·沙门果经》中曾记述他在这方面的主张。

《杂阿含经》卷七中的一些内容与《长部、沙门果经》的记述相似，文中记述：“谓七身非作，非作所作，非化，非化所化，不杀，不动，坚实。何等为七？所谓地身、水身、火身、风身、乐、苦、命。此七种身，非作，非作所作，非化，非化所化，不杀，不动，坚实，不转，不变，不相逼迫，若福，若恶，若福恶，若苦，若乐，若苦乐，若士枭士首，亦不逼迫世间，若命若身七身间，间容刀往返，亦不害命……”汉文的材料与巴利文的材料是类似的。婆浮陀·伽旃那实际上提出了一种“七要素”理论，认为世间事物或现象是由这些要素构成的。

婆浮陀·伽旃那也否定人生现象的因果关系。这种否定善恶因果报应的思想在“六师”中是比较流行的。

婆浮陀·伽旃那的理论与末伽梨·拘舍罗的理论极为接近。两人的观点在佛典中常被混杂。他们虽都属生活派的早期思想家，但末伽梨·拘舍罗的理论一般认为代表了生活派的正统，而婆浮陀·伽旃那的理论则被一些学者看作生活派中的异流。

散若夷·毗罗梨子　亦译珊阇耶·毗罗胝子、删阇耶·毗罗瑟智、散若夷·毗罗利沸、散若耶·毗罗梨子等。与佛陀大致为同时代人，记述他生平的资料不多。《杂阿含经》卷五中也谈到他有“五百弟子前后围绕”。相传佛陀的两个大弟子舍利弗和**目犍连**原为他的弟子。这两人后与原属散若夷·毗罗梨



《长阿含经》(宋元间旧刻明初补刊本)书影

子的许多信徒一起改信佛教。

关于散若夷·毗罗梨子的主张，在巴利文材料和汉文材料中都有记述。他的一些思想与佛教有接近之处。如巴利文的《长部·沙门果经》中记述他的观点："若你问我是否有他世？若我认为有他世，我会告诉你有他世。但我不说是这样，不说是那样，不说是别样。我不说不是如此，也不说非不是如此。"在问到有无善恶果报、如来死后存不存在等问题时，他基本上也是不作明确回答，以表明不可能进行非此即彼或明确的判断。这与佛教中的"十无记"或"十四无记"之说类似。《长阿含经》卷十七中也曾记述他在这方面的观念，当时有人问他：人的一般行为和修道等是否有果报？他回答"现有沙门果报"、"现无沙门果报"、"现有无沙门果报"、"现非有非无沙门果报"。这实际表明了他对当时通行的一些认识或判断的完全正确性表示怀疑。这在当时兴起的非婆罗门教或反婆罗门教思潮中也是一种流行的做法。

尼乾陀·若提子　亦译尼揵陀·若提子、尼乾子·若提子等。是印度耆那教的主要创始人。本名为筏驮摩那，成道后被信徒尊称"大雄"。尼乾陀·若提子于公元前6世纪左右生于毗舍离(即吠舍离)，属刹帝利种姓。

尼乾陀·若提子的思想主要是反对杀生和主张善恶有报。巴利文和汉文佛典对此皆有记载。

在印度思想史上的作用　古印度历史上一般占主导地位的思想是婆罗门教的理论，即所谓正统派的学说。而"六师"则是在公元前6世纪左右产生的非婆罗门教或反婆罗门教思潮中起较大作用的一些思想家。"六师"的理论对印度历史上形成"非正统派"起了重要作用。"六师"提出的思想许多是直接否定婆罗门教的主流观念的。如"六师"中的阿耆多·翅舍钦婆罗的"四大"理论和婆浮陀·伽旃那的"七身"理论等均否定了婆罗门教的梵一元论的思想，否定事物来自梵或神一类本体或主宰者，认为世间事物由多种要素组成。这对后世印度思想史上有重要影响的"积聚说"等世界形成理论的出现有促进作用。"六师"中不少人否定善恶因果、业报轮回、灵魂转世等，体现了在当时下层民众中流行的一些观念。这些观念在历史上形成的主要代表就是顺世论，对婆罗门教等宗教中各种流行的信条进行了大胆的批判，促成了古代历史上一些科学思想的萌芽及发展。

在中国的传播和影响　由于"六师"的产生年代与佛教产生年代相近，而且他们与早期佛教僧团来往较多，因而在涉及早期佛教的文献中常常被提及。这些文献传入中国，并翻译成汉文。因此，中国佛教界很早就对"六师"有所了解。汉文佛典中破斥或谈到"外道"时经常提及"六师"，把其作为佛陀时代的主要或典型的"外道"。

中国近现代，一些学者对"六师"有更深入的了解和研究，例如黄心川在专著《印度哲学史》(1989)中，设有专门章节对"六师"的起源、文献、人物传承关系、思想理论等进行了详尽的论述。中国学者还发表有专门研究"六师"思想的学术论文。中国高等院校开设的印度宗教哲学的课程中亦有关于"六师"的内容。

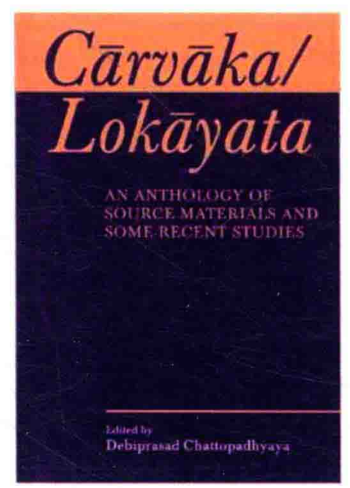
(姚卫群)

Shunshilun

顺世论　Lokayata　印度古代主要哲学派别，三大非正统思想派别之一。主要流行在印度下层民众中。在中国古籍中，还被称为"顺世外道"、"世间行"、"路迦耶陀"、"斫婆伽"等。其思想渊源非常古老，在历史上开始产生重要影响的时间在公元前6世纪左右。

发展线索和有关文献　顺世论的思想渊源至少可追溯到吠陀时期，甚至可能更早。一些学者认为，顺世论与印度最早的印度河文明及印度远古的民间信仰有联系。在吠陀中，可以看到一些赞歌对神的存在表示怀疑，这与顺世论后来的无神论倾向一致。在奥义书中的一些文献提到的物质元素理论也与顺世论的观点接近。

佛教产生前后，印度新思潮中"六师"之一的阿耆多·翅舍钦婆罗是该派重要代表人物。表明顺世论在当时已有一定影响。



《顺世论》(英文版)封面

佛教中有不少文献记述或提及了顺世论。除阿含类佛典外，大乘佛典也涉及了顺世论的内容。一些佛教史料中记述，玄奘去印度时，在那烂陀寺期间，曾有"顺世外道"来与佛教辩论。这显示在7世纪时顺世论在印度思想界还是很活跃的。

8~13世纪，印度保存的一些印度教等方面的文献也记述了顺世论的思想。这一时期，顺世论在印度仍为人们所熟悉。

19世纪后半期，锡克教中的一派曾有数千人相信与顺世论相同的主张。

顺世论在印度是一个较为特殊的思想派别。它反对印度流行的许多宗教哲学观念，反对印度社会中占主导地位的思想意识。它与印度古代流行的各种宗

教哲学派别严重对立，其传播在古印度极为困难。这也影响到该派文献的流传与留存。

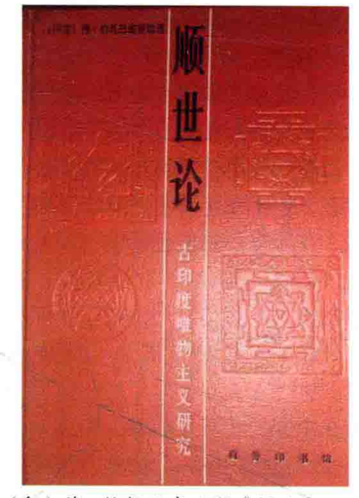
顺世论本派在古代的完整经典没有流传下来。相传，在公元前7世纪时该派有一个经典《毗诃跋提经》，但没有传到后世。印度本国顺世论的资料被保存下来的极少。现代人们了解顺世论的发展情况和思想观点，主要依靠印度其他思想流派对该派学说的转述或批评。现存较多记载顺世论学说的其他派别的典籍主要有：商羯罗（788～820）的《摄一切悉檀》、摩陀婆（约13世纪）的《摄一切见论》、克里希那·弥尸罗（约12世纪）的《觉月初升》、师子贤（约8世纪）的《六派哲学集成》等。此外，佛教等派的典籍中，对顺世论的活动和学说也有不少记载，但多为零散材料，缺少对其系统观点的论述。印度两大史诗中也有关于顺世论的一些记载。

主要思想 顺世论是印度古代典型的唯物主义和无神论派别。它关于四大元素的理论、轮回解脱和业报因果问题的见解、意识来源于物质的观点、获得正确认识之方式的主张、禁欲主义的看法等在古印度是引人瞩目的。

“四大”是一切事物基础的理论 顺世论关于世界基础的论述是一种物质元素的理论。该派认为，世界是由地、水、火、风四大元素组成。除这四大元素外，其他是不存在的。不仅世间一般的事物是由“四大”组成，人的身体等也是“四大”结合的产物。商羯罗的《摄一切悉檀》说，“根据顺世论者的观点，唯有四元素——地、水、火、风是最终的本原，不存在其他的可作为本原之物”。《杂阿含经》卷七中记载顺世论认为，“诸众生此世活，死后断坏无所有。四大和合士夫身。命终时，地归地，水归水，火归火，风归风”。

顺世论认为事物由“四大”和合而成，否定有一种超自然的东西作为创造世间事物的根本因。在古印度的不少宗教派别中，这种因被认为是神，或是“梵”等，认为世间事物是这类超自然的根本因创造的。顺世论则坚持认为，世界上没有任何此类因，根本不存在主宰者或创造者，一切事物都是自然而有的。顺世论的这种物质要素理论促成了该派坚决反对有神论，这也使该派受到古印度许多派别的攻击，发展异常困难。

对轮回解脱和业报因果理论的否定 在印度思想史上，主要的哲学派别中除顺世论外，都主张轮回和解脱理论。顺世论则明确认为这种理论不能成立。它宣称天堂和地狱根本不存在，祭祀毫无意义，社会中流行的种种宗教义务或要求不过是骗人的把戏。



（印）德·恰托巴底亚耶《顺世论——古印度唯物主义研究》（中译本）封面

据《摄一切悉檀》8记述顺世论的观点：“没有不同于此世的世界，没有天堂，没有地狱，湿婆的区域一类地方是由其他思想派别的愚蠢骗子们编造出来的。”在顺世论看来，所谓天堂和地狱中的生活不过就是人们对现实世界中事情的描述。《摄一切悉檀》9～10描述，“天堂中的享乐就在于：吃好吃的东西，与年轻女人在一起，享用精美的衣服、香料、花环、檀香糊等等”；“地狱中的痛苦即是由敌人、武器、疾病所造成的麻烦”。

关于轮回和解脱，顺世论也从常识出发加以否定。如《摄一切见论》中记述：“一旦身体变成灰，它又如何能返回呢？”《摄一切悉檀》10中则记述：“解脱就是死亡，它是生命的结束。”

与轮回解脱理论直接相关，印度宗教哲学中长期流行一种“业报因果”之说，认为人的行为会产生一种力量（业力），它将对人以后的生存状态产生影响。善行会有善报，恶行会有恶报。顺世论坚决反对这种理论，认为这类行为不会有什么业果。《摄一切见论》中记述顺世论的观点时说：“四种姓、人生阶段等规定的行为不产生真正的业果。”

顺世论明确否定一些为得善果而进行的宗教修持的意义。《摄一切悉檀》10～12说，“智者不应为那解脱费心，只有蠢人才使自己被苦行、断食等所折磨”；“贞洁和其他一些信条是由聪明的弱者所制定的”。

顺世论认为，人们的幸福和痛苦与业力无关。《摄一切悉檀》4中记述：“不应根据幸福和痛苦来设想有业力的存在，人是由于自然而幸福或痛苦的，不存在其他的原因。”

顺世论对因果业报、天堂地狱、宗教修持等理论的否定，与其主张“四大”是世界唯一根本因的思想有着直接的联系。

意识来源于物质的观点 顺世论认为，人的意识与人的身体是不能分开的，身体存在，意识才存在；身体毁灭了，意识也就消失了。人的身体是由“四大”结合生成的，意识归根结底来源于物质元素。尽管个别的元素本身并不具有意识，但当这些元素以某种方式结合在一起，即组成人的身体时，意识就表现出来了。据《摄一切见论》记述：“在此派中，地等四元素是本原，仅仅当元素构成身体时，意识才从它们中产生。这就如同使人醉的力量是从某些制酒用的配料的混合中发展出来的一样。当那些构成身体的元素解体时，意识也立即消失。”

印度的不少宗教派别认为，人之所以有意识，是由于有一个精神主体——我（音译阿特曼，即灵魂）。人死后，我（灵魂）走了，躯体也就死了，无意识了。对于这种流行的观点，顺世论是不赞同的。它反对有一个主宰或控制意识的独立实体的观点，反对意识是我的属性的说法。认为身体如果解体了，那么意识也就不存在了。没有能升天、能轮回的我。在顺世论看来，那种作为宗教实体或意识主体的我是不存在的。若一定要说有我，它不过就是“四大”合成的人的身体。顺世论的这种观念是典型的无我论，与佛教的无我论有相同处，但有重要差别。佛教虽然讲无我，但不反对轮回与解脱的理论。顺世论讲无我，则是建立在否定轮回解脱理论的基础上。故顺世论反对我的观念较为

彻底。

感觉是正确认识唯一来源的思想　顺世论特别重视人的感觉（现量）在认识中所起的作用。认为人正确认识的唯一来源是由感官所获得的感觉。在强调感觉的重要性时，顺世论也分析了其他的认识方式。它重点分析了推理（比量）。顺世论认为，推理是不可信的，因为推理所依据的是事物间的必然相随关系，但这种关系是不可能完全被人所感知的。也有一些材料记述顺世论并非不加区别地否定一切推理，它所否定的仅是那些关于来世等事物的推理。

顺世论还论及了证言（圣言量）和类比（譬喻量）。它认为证言也靠不住，因为证言自身依赖于对一种语言形态标记的承认，这种语言是一种老人在儿童出现时所使用的语言。顺世论认为，类比也不能获得普遍性前提的知识，因为类比的目的是产生另外一种联系的知识，即名称和某种被那样称呼的事物之间的关系。

对禁欲主义的否定　在社会伦理思想方面，顺世论坚决否定禁欲主义的意义，它大力倡导人在现实世界中追求幸福生活。

印度许多宗教哲学派别都认为，人所生活的现实世界充满了痛苦，即便是一时的幸福或快乐也总是伴随着痛苦而不能持久，人应摆脱现实世界，不应追求现实世界中的享乐。这些派别还认为，在世间生活中禁欲会产生善果，有助于摆脱痛苦；而在世间生活中贪图享乐或放纵欲望，将产生恶果，会给人带来痛苦。顺世论反对这些派别的观点，认为只有蠢人才会因为快乐与痛苦相关联就不追求快乐。顺世论还认为，人的苦行等禁欲行为并不能给人带来幸福或摆脱痛苦，因而这种行为是没有意义的。

顺世论的这种观点被许多人贬为“享乐主义”。由于顺世论本派的文献基本没有流传下来，因而现存有关该派的记述不能排除有其他派别歪曲的成分。但不管其他派别对该派思想的转述是否准确，顺世论的倾向性还是很明显的，即它强调人应追求幸福生活或世间快乐。这在古印度思想界是不多见的。印度宗教哲学派别大多也谈追求幸福，但这些派别说的幸福主要是指获得宗教上最高境界的幸福，其手法主要是智慧解脱，即通过认识事物的不实本质，消除人的无知或无明，使人放弃对外物或世俗享乐的追逐，这样就能避开由于追求不到享乐等而带来的痛苦，也能由于停止相关的行为而消除业力，不再轮回。顺世论强调的幸福则是世俗的幸福。这和该派坚定地反对各种宗教学说有直接关系。既然来世不存在，因果报应和轮回解脱的理论不能成立，那么人们在世界上努力追求幸福生活就是合乎道德或合乎情理的。

顺世论在古印度一直是一个与历代统治者主导思想相对立的派别，几千年来一直受到压制。该派虽然在历史上一直存在，但相对于印度哲学中其他主要流派，在印度历史上的影响有限。该派提出了许多与现代科学极为接近的思想，反映了古代印度中下层民众的思想观念，使灿烂的古代印度文明更具多样性。

在中国的传播与影响　顺世论的思想在古代也传到中国。中国人对其了解主要是通过佛教文献中的有关记述。顺世论的唯物主义和反宗教态度，在佛教看来是要坚决破斥的“外道”，故在中国古代汉译佛典以及中国古代的佛教僧人的著述中，有不少对它的批驳。

中国古代的汉译佛典中，直接提及、转述或批驳顺世论的极多。如汉译佛典中的阿含类经典中就在批驳“六师”思想时提及了顺世论的一些代表人物及其思想。鸠摩罗什译龙树的哲学著述《中论》就提及了顺世论主张的“自然生”和“微尘生”思想。玄奘法师编译的《成唯识论》中也批驳了顺世论所主张的物质元素（极微）理论等。还有不少古代汉文佛典直接提及顺世论的名称，并加以论述。

中国近现代，有关顺世论的思想很受重视。中国近代思想界关注它的学者不少。中国现代翻译出版了印度学者写的有关顺世论的专著，中国学者在学术期刊上发表有关顺世论的研究论文，一些有关印度哲学的著作中有关于顺世论思想的专门章节。中国大学中开设的有关印度哲学的课程中也有顺世论情况的介绍或研究。

（姚卫群）

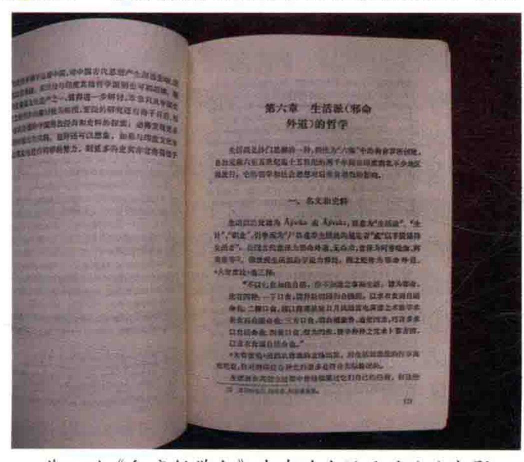
Shenghuopai

生活派　Ajivaka　印度宗教哲学派别。又称“邪命派”或“邪命外道”。产生时间大致在公元前6～前5世纪。最初由与婆罗门教思潮相对应的沙门思潮中的一些重要思想家组成。后来经过一些历史演变，在印度流行了两千多年。在佛教之后传入中国。

记述生活派的直接文献没有流传下来。现存记述该派活动情况和主要思想的资料来源于佛教和耆那教的一些文献。汉文的阿含类经典以及巴利文《长部·沙门果经》等佛典中有记述，耆那教的《福经》等文献中也有记述。相关资料中的记载常常不一致。一些思想的归属也常有不同说法。

沙门思潮里“六师”中的一些人物属于早期生活派。根据佛教和耆那教等的文献记载，“六师”中的末伽梨·拘舍罗、富兰那·迦叶、婆浮陀·伽旃那三家的思想是生活派理论的最初形态。而在三家中，又以末伽梨·拘舍罗的思想为主。故人们通常把末伽梨·拘舍罗看作生活派创始人。也有一些文献中提到生活派的其他一些早期代表人物，如巴利文《中部经》和《中阿含经》汉译本中提到难陀·伐磋等是生活派的早期代表人物。但在各种相关文献中，论述末伽梨·拘舍罗、富兰那·迦叶、婆浮陀·伽旃那3人的生活派思想的材料相对较多。

末伽梨·拘舍罗认为，善恶果报、轮回转世等理论不能成立。无论是祭祀，还是布施等所谓善行都没有效果。没有


第六章　生活派（邪命外道）的哲学

一、名义和史料

黄心川《印度哲学史》中有关生活派的论述书影

今世，也没有来世。人的生活状况并不受各种行为的业力等的影响。

富兰那·迦叶认为，不存在善恶因果报应。在他看来，杀生、偷盗、邪淫、妄语等传统上认为的恶行并没有恶报。而布施、克己、说真话等善行也不产生善报。富兰那·迦叶否定善恶报应的观念，与其对世间事物中存在的因果关系的否定有直接关联。他认为，众生或有情的存在状态是自然的，没有什么产生这些状态的特别的因或缘。《杂阿含经》卷三记有他的论述：“无因无缘，众生有垢；无因无缘，众生清净。”这种否定因果报应的思想在当时是针对婆罗门教等长期主张的古印度流行的宗教理论的，与佛教的主张也对立。


中阿含經卷第三十六
東晉罽賓三藏瞿曇僧伽提婆譯
中阿含梵志品瞿默目揵連經第四 第三念誦
我聞如是一時佛般涅槃後不久尊者阿難
遊王舍城爾時摩竭陀大臣雨勢治王舍城
為防跋耆故於是摩竭陀大臣雨勢遣瞿默
目揵連田作人往至竹林迦蘭哆園爾時尊
者阿難過夜平旦著衣持鉢為乞食故欲入
王舍城乞食於是尊者阿難作是念且置王舍城
乞食我寧可往詣瞿默目揵連田作人所梵
是尊者阿難往詣瞿默目揵連田作人所梵
志瞿默目揵連遙見尊者阿難來即從坐起
偏袒著衣叉手向尊者阿難白曰善來阿
難久不來此可坐此座尊者阿難即坐其座梵
志瞿默目揵連與尊者阿難共相問訊却坐
一面白曰阿難欲有所問聽我問耶尊者阿
難報曰目揵連汝便可問我聞當思則便問
曰阿難頗有一比丘與沙門瞿曇等耶尊者
阿難與梵志瞿默目揵連共論此事時爾時
摩竭陀大臣雨勢觀田作人往詣梵志瞿
默目揵連田作人所摩竭陀大臣雨勢遙見
尊者阿難坐在梵志瞿默目揵連田作人中
往詣尊者阿難所共相問訊却坐一面問曰
阿難與梵志瞿默目揵連共論何事以何
故共會此耶尊者阿難答曰雨勢梵志瞿默
目揵連問我阿難頗有一比丘與沙門瞿曇
等耶摩竭陀大臣雨勢復問曰阿難云何答

《中阿含经》书影

陀·伽旃那的思想与末伽梨·拘舍罗的思想极为接近。两人的学说在佛典中常区分不清。人们通常把末伽梨·拘舍罗的学说当作生活派的正统，而将婆浮陀·伽旃那的学说视为生活派中的异流。

总体上说，生活派的早期思想家在理论上与古印度流行的一些主流思想有明显差别。古印度的婆罗门教和佛教等派别都持轮回解脱、因果报应思想，而生活派却反对善恶报应、来世转生。古印度婆罗门教主流思想认为有一个最高的梵或神，生活派的思想家则不认为有这样的实体。古印度的佛教等派别的主流思想持“空”的观念，认为事物无主体，是无常的，而生活派的一些思想家却主张元素论的多元实在观念。古印度不少派别有特定的道德伦理观念，并与轮回因果报应说相关联，而生活派通常反对这些思想。

婆浮陀·伽旃那也是生活派中的主要思想家。他主张一种七要素（七身）理论，认为世间事物或生命体是由地、水、火、风、苦、乐、命“七身”构成。这七种要素是坚实的，是“非作，非作所作，非化，非化所化，不杀，不动，不转，不变”。实际就是一种恒常不变的事物。身体等事物在本质上是由这些要素构成的。婆浮陀·伽旃那认为，由于这些要素坚固不变，故当人用刀在这些要素合成的身体上切割，实际上并不会伤害人的生命，因为这些要素本身是不被毁坏的，是恒常的。这种要素理论在古印度思想史上影响较大。要素是构成包括有情身体在内的事物的最小单位。由于其最小，因而不可分割，不能毁坏，常住不变。这一理论既不同于古印度占主导地位的婆罗门教哲学核心理念梵或阿特曼的观念，也不同于佛教的主流思想空的观念。婆浮陀·伽旃那也否定因果报应思想，认为事物或生命现象的产生或变化是“无因无缘”的。他的主张强调人对许多事情无能为力，因而有一定程度上的命定论倾向。婆浮

生活派在印度历史上的孔雀王朝、笈多王朝、戒日王朝等时期都有活动，但通常不是当时占主导地位的派别，在社会上的影响有限。

生活派的思想在古代也传到中国。这种流传主要是通过佛教进行的。佛教中有大量文献都有批驳外道的内容。生活派的思想与佛教理论有不少差别，与佛教有很多思想交锋。载有这类内容的佛典被译成了汉文，使中国人得以了解该派。

中国近现代，研究佛教发展历史以及印度思想史的中国学者经常会关注到有关生活派的史料。中国学术界也有人专门研究“外道”思想，在中国的学术期刊上发表有关生活派的论文。中国出版的一些印度宗教哲学的著作中，也有论及生活派的章节或部分。中国高校的有关东方哲学课程中，亦有关于生活派的内容。

（姚卫群）

fan wo tongyi

梵我同一 Brahmatmaikya 印度婆罗门教哲学中的核心观念。最初产生在一些较早的奥义书中，后来在吠檀多派中被作为主要哲学思想。印度后世流行的印度教也将其作为理论基础。

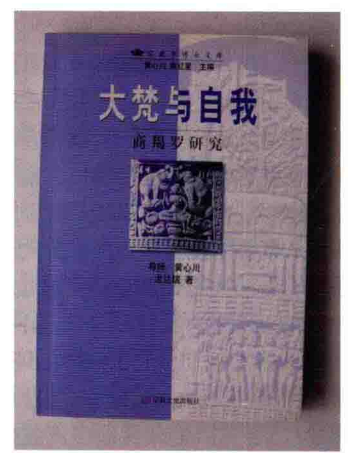
奥义书是印度较早提出大量明确哲学理论的后期吠陀文献。其中论述的主要内容即为“梵”与“我”的关系问题。

所谓“梵”，指一切事物的本体，宇宙的最高实在。所谓“我”（音译为阿特曼），通常指生命现象中的主体或灵魂。奥义书中的许多思想家认为，梵是一种最高的实在，它不具有任何具体的属性，对梵不能用一般的概念范畴下一确切的定义。在奥义书中，一些思想家将梵描述为最高的神，认为他是世间事物的根本因或创造者。“我”这一概念，在梵语中有多种含义，如自我、呼吸、本性、整个身体、人生命的最高本体等。在奥义书中，我一般在两种意义上使用：一种是指自我（个我），即作为人的身体诸器官的主体或人生命活动的中心，也就是所谓“小我”；另一种是指“梵”。许多奥义书在论述作为世界本体的梵时，不用“梵”这一词，而仅用“阿特曼”（我）。此种“阿特曼”就是所谓“大我”或梵。此类奥义书中所用的“阿特曼”是一切事物的本体，因而实际含义与“梵”是没有差别的。

在奥义书和后世的印度宗教哲学中，“我”或“阿特曼”一词较多地在前一种意义上使用，即若不特别指明，它一般指个人的生命主体或个人的精神与意识的控制者，人生死轮回中的主体。在现代，“我”或“阿特曼”也经常被译为“灵魂”。这种“我”有多种，而众多“我”又被认为是现象界。

在奥义书中讨论梵我关系的众多思想家中，占主导地位的观点是所谓“梵我同一”或“梵我一如”。这些思想家认为，事物的本体（梵或大我）和人的主体（阿特曼或小我）在本质上是同一的。

“梵我同一”的思想在婆罗门教后来的发展中仍占有重要地位。印度哲学中影响最大的吠檀多派的主要文献或分支中都有这方面的思想。但该派众多思想家在对梵和我的同一程度或实际关系



《大梵与自我——商羯罗研究》封面

上的看法有差别，由此形成了吠檀多派的不同分支。

吠檀多派的创始人跋达罗衍那在其主要著作《梵经》中倾向于持一种“不一不异”的观点。他认为，梵作为世界的创造者或根本因与我或现象界是不同一的，而从诸我都具有梵性，一切事物离开梵都不能存在的角度看，梵与我又是同一的。

吠檀多派思想家乔茶波陀（640～690）和商羯罗认为，梵与我是一种“不二一元”的关系。梵或大我是万有的根本，一切事物在本质上是梵或大我的幻现，没有独立于梵或大我之外的事物存在。小我既不是梵的部分，也不是梵的变异。作为人生现象的无数小我与大我本是一个东西，仅仅由于身体的限制，它们才显得不同，两者实际上是完全同一的。

吠檀多派思想家罗摩努阇（约11～12世纪）认为，梵与我是一种“限定不二”的关系，我（小我或现象界）是梵（实体或整体）的属性或部分，属性或部分尽管隶属于实体或整体，但并不能因此就认为属性和部分不实。世间现象并不是虚幻的，但罗摩努阇也承认作为事物本体而存在的唯有最高我或梵。他认为，现象界（小我）虽非虚空，但也仅仅是限定最高实体的属性或部分，事物的最高实体是不二或同一的。

在印度近现代，“梵我同一”的理论仍有重要影响，因为吠檀多派的主流思想“不二一元论”基本上为大多数思想家接受。而“不二一元论”的思想渊源或核心理念即来自奥义书中的“梵我同一”思想。

“梵我同一”思想在中国也有影响。在古代中国，一些汉文佛典在批判“外道”思想时曾转述或展示了奥义书或吠檀多派的这种思想。在中国近现代，学术界很重视印度古代哲学中的正统思想，对于奥义书和吠檀多派的研究很多。中国的学术期刊上发表不少有关“梵我同一”思想的研究论文。中国出版的有关印度宗教哲学的专著或教科书中也有关于“梵我同一”思想的介绍。

（姚卫群）

lunhui

轮回 samsara　印度宗教哲学的重要范畴。婆罗门教、佛教和**耆那教**等均将轮回观念作为本教理论体系的基本组成部分。这一观念也传入中国，对中国文化有较大影响。



六道轮回图

吠陀奥义书中的轮回观　吠陀时期，印度人就开始思考人死后的去处。《梨俱吠陀》提到死神“阎摩”，还提到最高之天，并认为做好事的回报是到最高之天。《梨俱吠陀》说：“与祖先聚合，与阎摩聚合，在最高天上得到善行的回报。”在吠陀时期，人们相信灵魂永存，认为死亡只是从一个世界到另一个世界。

后世印度宗教强调轮回状态与人的行为直接相关。这方面的内容在**吠陀**中有提及，但主要说的是行善者能升天，未见到直接说行恶者入地狱。

印度宗教哲学的核心思想在**奥义书**时期形成，轮回观也渐成体系。这一时期的轮回观念与解脱观直接相关，与伦理观也联系得极为紧密。

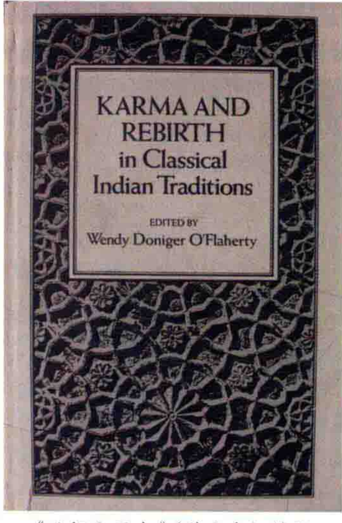
奥义书中的轮回观较著名的是“五火二道”之说。所谓“五火”是指人死后到再出生的五个轮回阶段，即人死后被火葬，先进入月亮，再变成雨，雨下到地上变成食物，食物被吃后变成精子，最后进入母胎出生。所谓“二道”，是指“神道”和“祖道”。神道是人死后进入梵界，不再返回的道路；祖道是人死后依照五火的顺序返回原来世界的道路。

奥义书思想家已明确区分轮回状态的好坏，有了明确的业报观念。轮回状态的好坏，被认为与人此前行为的善恶有关。善行与恶行都产生相应的业力，直接影响行为者今生和来世的生存形态或状态。奥义书思想家认为，行善者成善，行恶者成恶。所谓行善，主要是指遵守婆罗门教的种种宗教规定，尽各种姓应尽的义务。

许多奥义书思想家在论述轮回观念时，明确提出了轮回的主体，即“我”或“阿特曼”，作为业报的造作者和轮回中善恶结果的承受者。奥义书思想家认为，轮回的状态是与痛苦联系的。故应跳出轮回，达到**解脱**。而要达到这个目的，最根本的就是要认识事物的本来面目，获得“梵我同一”的最高智慧。

吠陀奥义书中的轮回观念，对印度后世的宗教哲学影响极大。

六派哲学轮回观　约公元前300年至公元初，印度婆罗门教发展出“**六派哲学**”，即**数论派**、**瑜伽派**、**胜论派**、**正理派**、**弥曼差派**、**吠檀多派**。吠檀多派在轮回观念上继承了婆罗门教古代



《业报和再生》(英文本）封面



中国重庆大足石刻《六道轮回》

圣典中的核心理念，其著名思想家商羯罗（788～820）坚持了奥义书中的“梵我同一”思想，认为梵在本质上与由无数小我及相关事物构成的现象界是“不二”的。世间一切事物在本质上就是梵，人如果认识不到这点，就将陷入无明和轮回之中。弥曼差派认为，导致人处于轮回状态中的是法与非法，而产生法与非法的则是人的行为（业）。要想跳出轮回，就不要对世间遇到的烦恼产生厌恶，认识到此世的快乐总与痛苦相关联，放弃享乐，不再作业，使“我”不再回到轮回中去。数论派认为轮回状态是两个实体“自性”和“神我”结合的产物，并把轮回状态分为天道、兽道和人道，认为轮回中的事物在本质上是痛苦的。离苦的途径是消除错误的认识，使自性和神我各自独存，这样就能断灭轮回。瑜伽派的轮回观与数论派相似，认为轮回过程中差别的一切都是痛苦的。要跳出轮回就要消除无明，修炼瑜伽，达到解脱。胜论派认为，轮回的状态就是“我”(阿特曼)与身体的结合，而造成“我”与身体结合的是“不可见力”，即人的善恶行为所产生的一种力量。当不可见力不存在时，“我”与身体的结合就不存在，身体不出现。这就断灭了轮回。正理派认为，轮回的状态是“苦”。苦产生于“生”，生产生于“行为”(法与非法)，行为产生于“过失”，过失产生于错误的认识。而当人们获得了“真实的认识”时，错误的认识就消失。无错误的认识就无过失，无过失就无行为，无行为就无生，无生就无苦。正理派认为，获得正确的认识是摆脱痛苦的关键，错误和错误的思维导致轮回，纠正的方式是活的“真实的认识”，从而消除过失，摆脱轮回。

佛教轮回观　印度早期佛教在理论体系中吸收了吠陀奥义书中提出的轮回观，认为生命现象受有情的业力的支配，有一个流转的过程，即所谓轮回，但不承认有一个永恒的轮回主体。佛教主张无我论或无主体论，在解释世间现象或人生现象时使用“缘起”的观念，认为事物和人是由多种要素或“缘”构成的，事物或人的生命现象的变化是诸种要素或缘的分分合合，生命现象中的因果关系也就是诸种要素或缘的相互关联或依存的关系。

印度早期佛教经典提出了“五道”(诸天、地狱、饿鬼、人、畜生)的轮回说。在此道基础上，后来的部派佛教中又增加了一个“阿修罗”，形成了“六道轮回”之说。在轮回形态的划分方面，印度大乘佛教增加了由轮回状态趋向涅槃的“道”，即声闻道、辟支佛道、菩萨道、佛道。故在大乘佛教中便有了“十道说”。

耆那教轮回观　印度最古老的宗教派别耆那教认为，轮回现象中的主体是“命我”（灵魂）。命我分为两种，一种是处于轮回中的，另一种是解脱的。处于轮回中的命我又分为不动的与动的。不动的命我存在于地、水和植物中，动的命我存在于具有两个感官以上的动物中。耆那教认为，身、语、意的行为所产生的业的物质流入“命我”就将使人受到束缚，陷入轮回。

轮回观在印度历史上一直有着广泛的影响，除印度古代哲学派别顺世论外的印度各宗教哲学派别都坚持此说，直至现代依然如此。

在中国的传播和影响　轮回观随佛教传入中国。在中国古代，主张轮回中有主体的代表人物是东晋时期的佛学家慧远（334～416）。慧远认为“形尽神不灭”。他在《沙门不敬王者论》中说：“情为化之母，神为情之根，情有会物之道，神有冥移之功。”“火之传于薪，犹神之传于形；火之传异薪，犹神之传异形。”慧远认为在人生现象中存在一个不死的“神”，人的躯体可死，但“神”不死，“神”可以“传异形”。这是一种典型的有我论。慧远主张这种理论与其所受到的中国古代传统文化，如庄子、黄帝等理论的影响有关。

南北朝时期，围绕人死后是否有不灭的主体问题曾展开争论，如南朝齐梁时期的无神论思想家范缜（约450～约515）就反对有独立存在的“神”(灵魂)。他在《神灭论》中说：“神即形也，形即神也。是以形存则神存，形谢则神灭也。”范缜站在佛教无我论的基础上反对有我论，而是反对有轮回之说。但在南北朝时，主张人死后存在一个轮回主体的人也不少，如梁武帝（502～549年在位）、曹思文等，站在佛教的立场上，肯定轮回的存在。关于轮回中报应的形式，中国佛教中吸收了不少印度佛教的有关内容，但也有一些自己的特色。如慧远写有《三报论》，提出现报、生报、后报。隋唐后，中国佛教宗派中的天台宗等一些派别也有不少涉及轮回观念的论述。

轮回观念在中国民间也有巨大影响，在中国的文学艺术作品中也有许多



中国河北昭化寺壁画《六道轮回》局部

表现。轮回业报的思想对中国民众的行为起着约束作用，善有善报、恶有恶报的思想深入人心。许多人行善事求佛拜菩萨，就是为了能获得一个好的报应或来世有一个好的归宿。不少相信轮回之说的民众基于因果报应考虑而积极行善，力戒为恶，以求趋利避害。

（姚卫群）

jietuo

解脱 vimukti 印度宗教哲学中的重要范畴。各主要宗教派别中都有这方面的内容。奥义书等印度圣典中已可明显看到这种观念的早期形态。婆罗门教、佛教、耆那教等均将其视为人人追求的最终目标。这一观念也传入中国，对中国宗教有影响。

奥义书哲学解脱观 古代印度人所说的“解脱”，主要是指从痛苦的状态中摆脱出来。印度宗教一般认为，生命的特定形态就是**轮回**，轮回充满了痛苦，而解脱就是脱离轮回。

解脱观念在印度最早见于**奥义书**。奥义书哲学认为轮回状态在本质上是痛苦的，跳出轮回，摆脱痛苦，即是解脱。奥义书中提到有两种“道”：“祖道”和“神道”。祖道是轮回之道，神道是解脱之道。

奥义书思想家认为，最高层次的解脱与对“梵”、“我”关系的认识直接相关。“梵”是奥义书哲学乃至整个印度哲学的核心概念。在奥义书中，梵被大多数思想家描述为一切事物的本体，宇宙的最高实在。梵在本质上是一种“识”，但又不同于世间一般的意识。梵是不能用一般概念来理解和描述的。“我”一词，音译为“阿特曼”。其在奥义书中通常在两种意义上使用：一是指“小我”或个体灵魂，即在作为人的身体器官的主体或人生命活动的中心这种意义上来使用；另一种意义即指梵。许多奥义书在论述作为世界本体的梵时，不用梵这个词，而仅用“阿特曼”。这种“我”就是所谓“大我”。

在奥义书中讨论梵我关系的众多思想家中，占主导地位的观点是“**梵我同一**”。他们认为，作为宇宙本体的梵（大我）和作为人的个体的我（小我）在本质上是同一的。梵是一切的根本，是小我的本质。世俗之人把梵与小我看作不同的东西（仅认为小我是人的根本），而不认识梵，这就是无明或无知。无明促使人去追求并不存在的东西。这追求会付诸具体的行为，而行为被认为会产生种种“业力”，推动人在轮回中受苦。而要消除痛苦，达到解脱，就要获得最高的智慧。这种智慧就是认识到“梵我同一”。在这种境界中，人不再追求梵之外的东西，不再认为有区别于梵（大我）的我（小我）。有这种认识的人就不再有欲望和行为，没有行为也就没有业力，没有业力也就没有轮回，即达到了解脱。《广林奥义书》中说：“认识梵者，直升天界，达到解脱。”奥义书中的解脱观念对印度后世宗教哲学派别的解脱观都有影响。

六派哲学解脱观 印度婆罗门教各哲学派别约在公元前300年至公元初就有出现。主要有**数论派**、**瑜伽派**、**胜论派**、**正理派**、**弥曼差派**和**吠檀多派**六个派别，后世称为“**六派哲学**”。这些派别有各自的解脱观。

吠檀多派直接继承奥义书中的解脱观，认为达到梵我同一即解脱。吠檀多派中影响最大的思想家商羯罗（788～820）认为，解脱可分为两种，即“渐解脱”和“真解脱”。渐解脱是人死后小我至梵界享乐，是不彻底的解脱；真解脱是在消除无明，认识大我或梵以后获得的解脱，是一种“无身解脱”。在商羯罗看来，人的本性是纯净的，真解脱仅在于消除无明，认识大我或真正的梵。弥曼差派论述解脱问题较多的是该派8世纪左右的两位思想家普拉帕格拉和枯马立拉。他们认为，要遵循婆罗门教圣典所规定的原则来消除法与非法，使“我”不能回到轮回世界中去，即为解脱。根据枯马立拉的观点，解脱是“我”摆脱一切痛苦，处于自身本性之状态，是“我”所附之现在的身体毁灭和不生未来身体的状态。

数论派认为，轮回状态主要由物质性的实体“自性”和精神性的实体“神我”结合产生。解脱就是跳出充满痛苦的轮回世界。离苦的途径是阻止二者结合。瑜伽派认为，生命产生的过程或轮回中的一切都是痛苦的。造成痛苦的原因是“能观”和“所观”的结合，通过瑜伽修炼，达到“法云三昧”，就可以根除一切烦恼与不净，获得解脱。胜论派认为，轮回现象是“我”与身体的结合，造成这种结合的是“不可见力”。不可见力是人的善恶行为所产生的一种力量。当不可见力不存在时，“我”与身体的结合就不存在，轮回状态结束，人就获得解脱。正理派认为，解脱就是摆脱轮回中的痛苦。轮回也就是生命形态的存在。这种形态的出现与人的行为产生的业力有关，业力与错误的认识有关。而要消除错误的认识，就要获得正确的知识。正理派认为，正确的知识与人能够恰当地推理和辩论有关，与人的思维方法有关。而这方面的知识主要存在于该派的“十六谛”理论体系中。认识了十六谛，人就能消除错误的认识，达到“至善”状态，也就进入了解脱境界。

佛教解脱观 印度佛教的解脱观主要表现在它的“涅槃”理论中。涅槃（梵语为nirvana，巴利语为nibbana）的原意是“熄灭”。在佛教中，其主要意思是烦恼的灭除，达到无烦恼的最高境界，即获得最高觉悟或解脱。印度佛教的不同流派虽然都讲涅槃，但对涅槃的解释并不完全相同。印度佛教认为，人世间充满痛苦，痛苦与人的贪爱或欲望直接相关，而欲望又来自人的无明。世间事物或人生现象不过是因缘的分分合合。处于无明中的人却认为有常存永在的事物，并追求自我的永恒存在。但这种追求最终不能实现，因为事物是无常的，人生是短暂的，生命现象中没有永恒的个体（我）。当人怀着无明的观

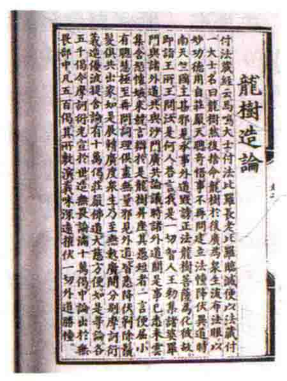


拘尸那迦涅槃寺内供奉的卧佛

念去追求不能获取的事物时，就会有种种烦恼和痛苦。若认识到事物或人生现象是缘起、无常、无我的，那么也就消除了无明，就不会再去追求不存在的事物，就不会有贪欲。这样就能灭除烦恼和痛苦，也就达到了涅槃或解脱。

印度小乘佛教认为，若要达到涅槃，就必须出家，过禁欲生活，强调个人的解脱，不强调帮助他人解脱。针对小乘佛教的解脱观，大乘佛教提出了普度众生的观念，强调涅槃与世间的统一。如《妙法莲华经》卷第五中说，为度众生故，方便现涅槃，而实不灭度。此经要表明的是，涅槃并不与世间隔绝，涅槃了还要住于世间，因为还要为众生说法，要教化众生入佛道。印度大乘佛教中观派的经典《中





“龙树造论”图

论》卷第四中说，涅槃与世间，无有少分别。世间与涅槃，亦无少分别。强调了涅槃是与世间有关联的一种精神或认识境界，认识到诸法毕竟空，但又不执着于任何偏见。

印度佛教经典《大般涅槃经》重新确立了涅槃与世间的界限，在一定程度上维护了佛教僧团的独立性。但从佛教深入世俗社会的角度来看，它又不如中观派的理论便利，因为中观派的“实相涅槃”理论为大乘佛教深入世俗社会进行宗教活动提供了重要的理论依据。

耆那教解脱观　印度最古老宗教派别耆那教认为，解脱是指作为人或生命现象等的主体的“命我”（灵魂）摆脱轮回的状态。耆那教认为命我可以分为两种：处于轮回状态中的命我和达到解脱的命我。前者是受束缚的，后者则摆脱了束缚。命我之所以陷入轮回，受到束缚，是由于身、语、意的行为所产生的业的物质流入其中，使命我与物质结合形成身体，轮转于生死。这种业的物质流入命我称为“漏”。要解脱就必须灭漏，使命我脱离物质。关于灭漏或达到解脱的途径，耆那教的经典《谛义证得经》认为，依靠该教的“三宝”，即正确的信仰、正确的智慧和正确的行为，命我将摆脱物质的束缚，达到自由的解脱状态。

在中国的传播和影响　印度的宗教哲学解脱观念随佛教传入中国。汉译《大般涅槃经》等佛典直接论述了佛教的涅槃观念。在中国，大乘佛教的解脱观念流行最广。中国人理解的印度解脱观念，主要是指成佛或觉悟。这在中国佛教的一些主要宗派中都有体现。中国佛教宗派之一禅宗的经典《坛经》提出：“佛法在世间，不离世间觉。”展示了中国佛教对解脱或成佛的一种基本看法，即要在世间中觉悟或解脱。净土宗所尊奉的印度佛典将往生西方净土等作为解脱的主要内容。其他中国佛教宗派则通常把体悟到本宗信奉佛典的最高智慧作为解脱的境界。这些有关解脱的思想在中国民众中广为传播，对中国文化有深刻的影响。

传入中国的印度思想除佛教外，还有印度婆罗门教的思想。这些思想中也包括解脱观念。印度六派哲学中的数论派和胜论派的重要文献，如《金七十论》和《胜宗十句义论》等在中国古代被全文翻译成汉文本，使中国人了解到印度的教哲学关于解脱的一些基本思想。这些思想与佛教思想对中国文化有不同程度的影响，是中印古代文化交流的重要内容。

在中国近现代，印度宗教哲学中的解脱思想仍有影响，佛教中的这类内容仍然起着主要的作用。学术界在研究印度宗教文化时极为关注解脱观念，中国学术期刊常登载这方面的论文，中国也出版过有关此类内容的专著。

（姚卫群）

Laozi

老子　Laozi（Lao Tzu，生卒年不详）中国先秦时期思想家，道家学派创始人。



关于老子的姓字，历来说法不一。《庄子》中称他为老聃，其中内篇《德充符》，外篇《天地》、《天运》、《田子方》、《知北游》等都把老子视为前辈，这是战国中晚期道家学派笔下的老子。秦汉之际成书的《礼记》中《曾子问》篇也把老子视为与孔子同时代的知礼守礼的长者。《史记·老子韩非列传》大体上把老子描写成道家，其中加入老莱子和太史儋两个名字。也有学者认为可能“老”是老子的姓或氏，其名为聃，故称老聃。《老子》一书是否为老聃所作多有疑问。当今学术界不少人认为老子其人可能生活于春秋末年，《老子》一书却是战国时期的作品。但探讨老子哲学，只能以《老子》一书为依据。

老子思想主要有：道论、道法自然、朴素辩证法思想、认识论、美学思想、社会历史观等。

老子的学说在中国思想史上占有重要地位，其影响广泛深远。老子去世之后，逐步形成道家学派。《庄子·天下篇》称：“关尹、老聃乎，古之博大真人哉！”可见庄子归心于道家，故汉以后，老庄并行。《管子》中的《内业》、《心术》上下、《白心》等就是这一派的著作。曾游学于齐稷下的田骈、慎到、环渊等则可能是这一派的代表人物。著名法家代表人物韩非也受到他们思想的影响。汉初，黄老学派盛行，其思想成为当时的正统思想，萧何、曹参等均慕黄老之学。至汉武帝独尊儒术后，道家趋衰，却仍具影响力，如东汉王充曾自称其学说“虽违儒家之说”，却“合黄老之义”（《论衡·自然》）。后道家思想又与民间信仰结合，形成宗教。张陵尊老子而创立的道教，作为中国本土宗教，一直延绵不绝。至魏晋时，王弼、何晏等以老庄道家思想解说儒家经典，吸收发挥了


老子坐像　位于中国福建泉州清凉山

道家的“自然无为”等思想，把名教与自然结合起来。郭象注《庄子》，开创了中国思想史的新路径——“玄学”。王弼著《老子注》，其说在后世影响很大。佛教传入中国后，一些学者借道家概念诠解佛教理论，帮助其传播。著名译经家**鸠摩罗什**门下僧睿等弟子均“娴于老庄”。而据道宣《集古今佛道论衡》卷丙记载，唐贞观二十一年（647），**李义表**归国，谒见**唐太宗李世民**并陈述向东天竺迦摩缕波国童子王介绍《老子》事，唐太宗下敕，“令玄奘法师与诸道士对共译出，于时道士蔡晃、成英二人，李宗之望，自余锋颖三十余人，并集五通观，日别参议，详覆《道德》，奘乃句句披析，穷其义类，得其旨理，方为译之”。对于翻译是否确已进行，不同史料所载互有出入。但关于唐太宗希望**玄奘**翻译《老子》，以期与印度交流学术、彰显国力之盛一事，却皆无异词。**宋明理学**虽然排斥佛、道，但对道家思想仍有某些吸收，如周敦颐的“太极”说，便是吸收华山道士陈抟思想的结果。邵雍的“先天象数学”体系，则是糅合儒、道思想的产物。所以程颢说邵雍之学是内圣外王之道。

针对佛教在中国的传播，东汉末年已有“老子入夷狄为浮屠之说”。至晋惠帝时，天师道祭酒王浮与沙门帛远论争二教邪正，王浮遂推演此说，撰成《老子化胡经》以贬佛。该书后人陆续增为10卷，渐成历代道教徒借以抬高自己、贬低和排斥佛教的论据，而佛教徒则激烈反对之。元宪宗、世祖时，**僧道辩论**中曾辩论《老子化胡经》真伪，朝廷下令禁毁道书。该书名列焚毁之首，由此亡佚。

近代，随着中西交往的增多，老子学说流传到欧洲和亚洲各地区，也引起了一些印度学者的兴趣。如汉学家师觉月，就在自己的著作《印度与中国》一书中专门论述了老子及其思想。

（江巨浪）

Kongzi

孔子　Confucius（公元前551～前479）中国古代思想家、教育家、政治家，儒家创始人。名丘，字仲尼。春秋末期



鲁国人。先世为宋国贵族，因避内乱迁居鲁国。父叔梁纥，母颜氏。生于鲁国陬邑（今山东曲阜）。孔子3岁丧父，家道中落，早年做过管粮仓、管放牧的小官。因“少好礼”，自幼受传统礼制的熏陶，青年时便以广博的礼乐知识闻名于鲁，从事儒者之业，以替富贵者办理丧祭赞礼为生。中年时，聚徒讲学，从事教育活动。年五十，曾一度担任鲁国“司寇”，摄行相职，不久即弃官离鲁，率弟子周游列国，广泛宣传自己的思想学说，但终不见用。晚年回到鲁国，致力于教育事业，整理《诗》、《书》等古代典籍，删修《春秋》。相传有弟子三千，著名者七十二人。孔子的思想学说主要汇集在《论语》中。《左传》与《史记·孔子世家》有关孔子言行的记载，是研究孔子思想的重要材料。孔子以“仁”为核心，创造性地建构了一个富于哲学智慧的思想体系。

他的思想主要包括：天命鬼神思想、知识论、中庸之道、仁学思想、德治思想、伦理学说、义利学说、正名思想、尽善尽美论、有教无类论等。

汉以后，孔子的思想不断被补充和改造，到唐宋之际，则与印度佛教融合，形成了“理学”、“心学”等思想流派，从而使中国哲学的思辨水平达到了新的高度。这是因为在佛教经典由梵文翻译为中文的过程中，其语言所涵摄的思维逻辑也逐步被以儒家经典为基本语境的学者群体接受，甚至由梵文翻译的佛学概念直接成为了宋代新儒家理论建构的核心概念，如“能所”、“体用”等。当代，**徐梵澄**根据近代印度思想家**奥罗宾多**的哲学思想，叙述了陆王学派所代表的孔子思想。

17世纪初，意大利传教士利玛窦（1552～1610）和法国传教士金尼阁（1577～1628）先后以拉丁文和法文向西方介绍孔子及其著作，孔子及其思想开始受到西方学者的重视。18世纪后期至19世纪初期，英国先后有多名学者研究汉学。理雅各（1815～1897）曾将“四书”、“五经”翻译为英文。1867年，他还出版专著介绍孔子的生平和思想。苏慧廉（1861～1935）曾长期在中国传教和办学，他将《论语》译为英文，并著有《中国的三教》(1913)等。此后，介绍孔子生平及思想的英文书籍不断问世，印度的知识精英读到此类书籍的机


《孔子修诗图》

会很多。如印度著名汉学家师觉月就曾在自己的著作《印度与中国》中设专节谈论孔子及其思想。

（江巨浪）

Ma Dexin

马德新　Ma Dexin（1794～1874）　中国伊斯兰教学者。经名优素福，字复初。与王岱舆、刘智视作明清三大伊斯兰教学者。他们借助儒教、道教和佛教词汇，将伊斯兰教经典译成文言文，为伊斯兰教在中国的传播作出了重要贡献，被形象地称为回儒学者。他们编有一批伊斯兰教与儒家文献，统称汉克塔布（意为汉文书）。

马德新生于中国云南大理的一个回族家庭。通晓阿拉伯语和波斯语，并熟谙伊斯兰教经典。1841年赴伊斯兰教圣地麦加、麦地那朝觐。由于传统的海上线路因鸦片战争受阻，遂与一些穆斯林商人经陆路向南抵达缅甸曼德勒，后乘船沿伊洛瓦底江抵仰光，在那里换乘船前往阿拉伯半岛。朝觐之后又在该地区驻留8年，求学于以伊斯兰教研究闻名的埃及开罗爱资哈尔大学，并游历奥斯曼帝国境内的亚历山大（今属埃及）、伊斯坦布尔（今属土耳其）、耶路撒冷等地，深受这些区域兴起的伊斯兰教现代化运动影响。

1849年春，作为一名经验丰富的伊斯兰教学者，以“哈吉”(赴麦加朝觐过的伊斯兰教教徒）身份返回云南昆明。因自身成就赢得广泛声誉，作为宗教领袖亦对云南穆斯林产生重大影响。他定居云南南部的临安地区（今属建水县），并在当地清真寺与学校向大批穆斯林民众传道讲学。

1853年因地方政府挑拨，汉族与回族矿工之间的矛盾激化，1855年演变为地方起义，即杜文秀领导的回民起义。马德新最初作为主要的宗教与军事领袖之一与杜文秀密切合作，后转为与清政府合作，充当政府与起义者之间的调解人，宣扬将伊斯兰教和谐融入到儒家秩序之中。但政府仍以初期颠覆活动为由将其视为叛乱分子。他于起义被镇压两年后的1874年1月被逮捕并处决。也有资料显示其为中毒身亡。

作为当时的主要伊斯兰教学者，马德新以著述《宝命真经直解》闻名。该书系首部权威的《古兰经》中译本。其他重要著作反映了他对伊斯兰教和儒家文化共存理论与神学基础的阐释，对道教佛教元素与伊斯兰教实践相结合的强烈反对，以及对苏非神秘主义的积极态度。在30余部著作中，值得关注的有《大化总归》、《四典要会》、《朝觐途记》、《道行究竟》、《会归要语》等，此外还有多种阿拉伯语著作。

马德新在1841～1849年的朝觐和游学中到过印度，《朝觐途记》中记载了当时印度的交通情况和民风民俗。他是在郑和之后约400年访问印度的一位穆斯林。

（卡马尔·希尔撰　张书剑译）

Kang Youwei

康有为　Kang Youwei（1858.03.19～1927.03.31）　中国近代政治家、思想家。1898年领导戊戌变法，旨在通过清光绪帝



的支持使中国发生重大的政治和社会制度变革。变法遭镇压后曾逃往印度，在那里完成《大同书》的写作。在书中，他设想了一个囊括全世界的未来理想国。他是颇具影响力且最早借助第一手材料分析和描述现代印度的中国知识分子之一。

1879年，康有为接触到西方资本主义思想和当时的改良思潮，开始糅合古今中西之学，改良政治。1888年10月，鉴于中法战争后形势险恶，康有为第一次上书光绪帝。1895年，《马关条约》签订后，他于5月2日联合在北京会试的举人1 300余人发动公车上书，极陈时局忧危，请求拒和、迁都、练兵、变法，并在政治、经济、文教等各个方面，提出了具体改革措施，初步形成资产阶级改良主义的变法纲领。1897年11月，德国强占胶州湾。康又赶赴北京，上书光绪帝，提出不变法即将亡国的严重警告。在维新变法期间，康有为迭上奏



《大同书》封面

折，起草诏令，对政治、经济、军事、文教等方面提出改革建议。1898年9月21日，慈禧太后发动政变，将康通缉。康有为逃亡海外。1899年创设保皇会，成为保皇派首领。1907年，改保皇会为国民宪政会（后正式定为帝国宪政会），使其成为推动清政府实施宪政的政治团体。辛亥革命成功后，康有为鼓吹“虚君共和”。

1901～1903年旅居印度，以印度东北部大吉岭山区为据点四处游历；并撰《大同书》、《中庸注》、《论语注》、《春秋笔削微言大义考》诸书，阐述“循序渐进”、“不能躐等”的改制说，反对资产阶级革命运动。1909年再访印度。其著述中有200余处与印度相关的内容，一些是源于对印度和印度人的直接观察，另一些则是基于早期的中文文献。其关于印度最重要的文章之一是1902年撰写的《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》。由文章题目可见，作者的关注点主要在于分析印度被外族统治的状况和原因，希望中国人以此为鉴，使自己的国家免遭同样的命运。和许多同辈中国知识分子一样，他将印度归为“亡国”，想借印度之例支撑自己当时的政治主张。

康有为曾多次表达对印度古代文明的赞赏，称“欧洲人种且自印度移出”，但也惋惜如此文明竟衰落到“英人以十二万金之公司，通商而墟五印”，还说“印度万里之国，而英囚之为笼鸟”。其诸多有关印度的著述均旨在探究印度发展到这种地步的原因。他最初将其归咎于保守主义和拒绝改变，而这一观点与他坚持中国迫切需要改革的主张不无联系。1898年他写道：“万里大国之印度，


康有为全家照 1921年摄于上海。中排右起：五夫人廖定征、四夫人市冈鹤子、元配张云珠、康有为、二夫人梁随觉、六夫人张光、女儿同环；前排右起：女儿同令、儿子同籛；后排右起：女儿同复、女婿潘其璇

亡于不修其政。”他进一步将印度被征服的一大原因解释为内部不团结。他写道：“吾居印度久，粗考其近世史，乃得其所以致亡之由，即诸子所日慕之望之自立也。”他发现，英国人善于利用印度土邦之间的矛盾来扩大自己的统治。

他在有关印度的著作中还评论了印度的社会问题。他谴责印度的种姓制度，认为“夫人类之生，莫本于天，同为兄弟，实为平等，岂可妄分流品，而有所轻重，有所摈斥哉”。还批评了殖民教育体制，警告称，“若夫学校皆教主国之语文，诱以势力，而禁学故国之语文，俾忘其所自来，习之于奴隶同化，而不自知也”。在一篇文章中提到曾“与印人甘地等”共同讨论了以种姓和宗教为界限的社会分化。两人可能是在1901年12月M.K.甘地从南非返回印度加尔各答参加国大党会议时见面的。

康有为曾多次思考印度人民如何重获自由的问题，但鉴于他所处时代尚早，自然无法准确预见这一进程的发生。尽管如此，他对印度的兴趣和与印度的联系对于中印人民的相互了解有很大的帮助。

（玛妲玉撰　李宝龙译）

Sun Zhongshan

孙中山　SunYat-sen（1866.11.12～1925.03.12）　中国民主革命的伟大先行者。平生多次旅居海外，虽从未造访印度，却是最受印度欢迎的国际人物之一，加尔各答甚至有一条街道以他的名字命名。在演说与著述中多次提到印度，认为中印两国在独立前面临相似的问题，症结都在于军阀与封建主的统治。

孙中山是中国国民党与中华民国的创建者之一，三民主义政治纲领的首倡



者。一生致力于将中国从一个贫穷落后的封建君主专制国家转变为一个先进的民主共和国家，为后人留下了宝贵的政治财富。在其领导下，民主共和观念深入人心，经过辛亥革命终结中国持续两千余年的封建君主专制，建立共和政体。

孙中山生于中国一个农民家庭，早年在家乡接受中式传统教育，学习国学经典。13岁时随母亲移居美国檀香山，在当地完成高中及大学学业，接受西方科学与基督教教育。

1882年离开檀香山，奉父母之命回乡成婚，不久赴香港学习医学。学成后赴澳门行医，不幸遭当时统治澳门的葡萄牙当局驱逐，返回香港。在香港期间感受到清政府统治的残暴、无能和腐败。此时，他对政治的兴趣已超过医学。这促使他开始着手反清斗争，并组建资


孙中山与宋庆龄在广州合影（1921年7月）

产阶级政治组织，由此正式踏入政坛。他在演讲中宣扬反清思想，时常与当时的改良派领袖如郑观应等交换看法，与各反清秘密组织建立联系并准备成立革命组织。1894年，上书北洋重臣、时任直隶总督李鸿章，主张实行改良，但未被李鸿章采纳。同年，赴檀香山组织成立兴中会，宣言“驱除鞑虏，恢复中国，创立合众政府”。1895年10月，兴中会密谋在广州起义，因泄密宣告失败，孙中山被迫流亡海外。他先后前往美国檀香山、旧金山（今圣弗朗西斯科）和英国伦敦等地。在伦敦仔细研究了欧洲与美国的政治经济状况，以及不同流派的政治思想，接触了一批思想进步的欧美人士。其三民主义思想逐渐形成。1897年赴日，在此度过了多年的流亡生活。在康有为、梁启超领导的改良运动失败后，曾试图与改良派合作，但因改良派继续支持君主政体并反对革命而宣告失败。

1905年8月，孙中山与黄兴以兴中会等革命团体为基础，在日本东京创建同盟会，以推动中国革命运动的发展。此后，同盟会在华南各地组织了多次武装起义。

1911年10月10日，武昌起义爆发并迅速蔓延至全国其余各省。孙中山听到起义消息后于同年12月由美国返回中国，随即被全国17省代表选为中华民国临时大总统。1912年1月1日在南京宣誓就任，建立中华民国临时政府。1912年2月12日，清帝溥仪宣布退位，标志着中国持续两千多年

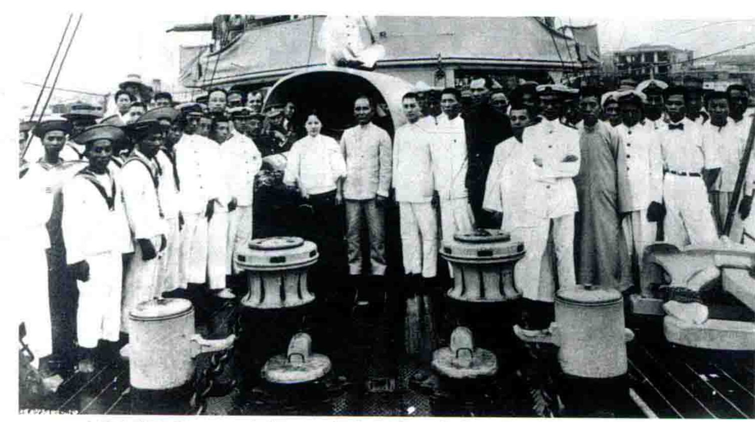
的封建专制制度正式结束。

因帝国主义势力、封建守旧势力、革命党人组织内部松散软弱等缘故，孙中山被迫于1912年2月13日辞去临时大总统，让位于袁世凯，4月1日正式解职。其间，制定并颁布了一系列法令，1912年3月11日正式颁布《中华民国临时约法》。在之后的一年中，积极致力于改善民生，倡导平均地权，亲自监督铁路建设与管理，努力通过借贷外资的方式建设中国铁路。但由于掌权者袁世凯的种种阻挠，其努力未能取得成果。后来，先后发动了反对袁世凯的二次革命以及反对北洋军阀的护国战争。

1923年，在苏联的鼓励下，决定通过国民党与共产党的联合来打击残余的封建势力和殖民势力，实现中国的重新统一。

1924年被确诊罹患癌症。在人生的最后时间里，依旧激励着他的追随者们坚持革命理想直至最后胜利。1925年3月12日在北京逝世。1929年遗体移葬南京紫金山。

孙中山很关注印度的独立问题，对中印两国谋求独立有相似的建议。认为印度沦为殖民地的唯一原因在于英国东印度公司"巧妙地"利用了封建专制下印度的分裂割据状态。印度对于英国的经济而言非常重要，"英国之帝国主义，恃印度以为基础，故英人必百计求保印度，不惜以万事为牺牲也"。他预计印度的独立革命运动绝不会一帆风顺，希望印度人民保持团结、坚持抗争，直至结束英国的殖民统治。1905年，在日本东京会见了一些印度革命人士，并与他们讨论了反帝国主义斗争及民族解放的相关问题，使印度革命人士备受鼓舞。这也是中印两国革命人士的最初接触。



1923年8月14日孙中山、宋庆龄在"永丰"舰上与海军官兵合影

第一次世界大战伊始，印度国内外倡导暴力抗争的革命组织经常派遣代表前往远东地区购置军火，并寻求孙中山的帮助。当时作为孟加拉秘密革命组织成员、美国卡德尔党特使N.巴塔查里亚(即后来的M.N.罗易)，以及S.N.桑亚尔和V.G.平格尔都曾在中国与孙中山会面并得到他的帮助。孙中山曾在中国上海和日本东京两次帮助1912年试图刺杀时任印度总督C.哈丁未遂，1915年领导并参与旁遮普和印度北部武装起义失败后潜逃的R.B.鲍斯免遭逮捕。还与印度知名革命人士A.H.M.巴拉卡图拉保持紧密联系与合作。因为孙中山是暴力抗争的倡导者，印度革命人士不仅敬佩他，也寻求他的帮助。鲍斯在《革命之印度》一书中记录了接受孙中山帮助的宝贵回忆。

20世纪20年代，当M.K.甘地开展非暴力不合作运动时，孙中山将这一运动称为"印度的觉醒"，并在1921年的一次演讲中说道："印度人受到英国压迫，近亦引起反动，其革命思想，与前不同……见印度之革命精神，颇有进步，未必终为英国所屈也。"1924年，在一次宣传三民主义的演讲中对甘地的不合作主义做了介绍："什么是不合作呢？就是英国人所需要的，印度人不供给；英国人所供给的，印度人不需要。好比英国人需要工人，印度人便不去和他们做工；英国人供给印度许多洋货，印度人不用他们的洋货，专用自制的土货。康第（甘地）这种主张，初发表的时候，英国人以为不要紧，可以不必理他。但是久而久之，印度便有许多不合作的团体出现，英国经济一方面便受到极大的影响，故英国政府捕康第下狱。"他要中国人民效仿印度，团结一致行动起来，对帝国主义"实行经济断交"。"假若全体国民都能和印度人一样的不合作……无论外国用什么兵力、经济和人口来压迫，我们都不怕他"。

作为暴力革命的倡导者，孙中山对于非暴力不合作运动的青睐是不寻常的。这表明他视野开阔，能够从多方位考虑民族斗争的战略策略问题。他对于反抗帝国主义的两种方法有着细致的思考：一是积极的，这种方法就是振起民族精神，求民权、民生，以暴力反抗外国统治者。二是消极的，"不合作是消极的抵制，使外国的帝国主义减少作用，以维持民族的地位，免除灭亡"。他认为非暴力不合作运动是抵抗外国经济压迫的办法，但人民依旧需要凭借暴力手段反抗并推翻外国的统治。他还主张中印合作，共同反抗国外压迫势力。国民党与广东革命政府遵循他的愿望，把实现与各受压迫民族主义力量的联



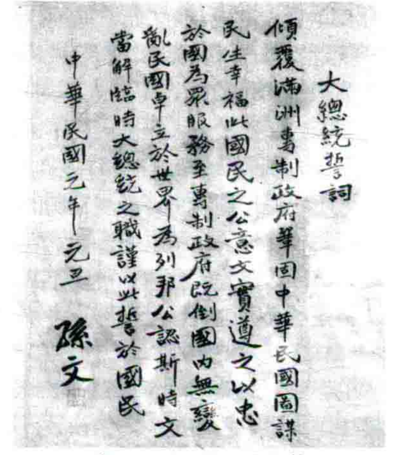
1913年4月 孙中山（前排中）、黄兴（前排左2）、戴季陶（后排左2）等人与日本企业家在上海正金银行合影



孙中山灵堂

合，特别是与印度的联合，作为对外政策的一项重要任务。

当R.泰戈尔于1924年经由香港赴大陆访问时，他从广州特别派人拜访泰戈尔并表示因患病不能与其在广州或香港会面。他希望与泰戈尔在北京会面，称“中国之生命中心在北京，因此印度


大總統誓詞

傾覆滿洲專制政府鞏固中華民國圖謀民生幸福此國民之公意文實遵之以忠於國為衆服務至專制政府既倒國內無變亂民國卓立於世界為列邦公認斯時文當解臨時大總統之職謹以此誓於國民

中華民國元年元旦

孫文

孙中山就任临时大总统誓词

代表人士的任务，当自北方始。如力所能及，我当尽早北上，与诗人相见”。但最终孙中山与泰戈尔这两位重要人物未能会面。

（邵葆丽撰　胡俊麟译）

Zhang Binglin

章炳麟　Zhang Binglin（1869.01.12～1936.06.14）　中国学者、哲学家，近代民主革命思想家。又名绛，字枚叔，号太炎。以政治观点激进、敢于直言著称。



曾在《时务报》、《民报》等多家报纸任主笔、撰稿人，写过不少分析印度局势的文章。流亡日本期间，接触了一些在日本学习的印度人，进而影响了他对印度和亚洲的看法。曾在1908年4月第20期《民报》上以《支那印度联合之法》为题发表数篇关于印度的重要文章。

章炳麟有关印度的早期评论体现在他与著名改革家康有为的一次讨论中。他认为，印度人之所以接受英国的统治，是因为他们有过被外族统治的历史，特别是莫卧儿王朝。

20世纪早期的中国涌现出大量关于“亡国”的文学作品，目的是为了弄清印度这样的国家快速衰落的原因。和康有为一样，章炳麟试图将原因归结为印度人民的某些秉性，这些秉性导致了他们被征服的状况。他称：“不知热带之地，不忧冻饿，故人多慵惰，物易坏烂，故薄于所有观念……惟其无所有观念，而视万物为无常，不可执著故……夫薄于所有观念，则国土之得丧，种族之盛衰，固未尝概然于胸中。”这一时期，章炳麟相信中国人并没有印度人这样的弱点。他认为，尽管中国当时面临诸多问题，但亡国并不是其中之一。

1903～1906年，章炳麟被清政府关押入狱。其间他认真研究佛教，改变了对印度的看法。曾在著述中反复称印度为佛教故乡，称印度人为佛教徒。在《支那印度联合之法》中写道：“亚洲之国，汉土在东，梵土在西……汉世多由葱岭往来。”在《印度人之论国粹》文章中讲述了他与一位名为“带氏”的印度友人之间的讨论，两人均认为国粹应当从对历史的思考中产生。他写道：“闻释迦氏言，知梵、汉之情不异，窃沾沾自欣幸。”

1906年出狱后赴日本东京，加入由孙中山领导的同盟会，并被委为同盟会机关报《民报》主编，积极参加与改良派的论战。1907年4月参加了当地一些印度学生组织的缅怀16世纪印度统治者西瓦吉的纪念会。在日本期间萌生泛亚主义观念，但也对日本不断增长的霸权主义态势表示批判态度，同时被中印联盟的想法所吸引。

对印度人反抗英国统治、争取民族独立的斗争表示支持，认为这是探寻“国粹”的一部分。他写道：“假令印度得独立，一战遂胜英人，文化高下，未必遽胜于昔。”

作为20世纪初中国著名知识分子，他虽未像康有为一样有机会造访印度，但确曾与印度人交流，并试着理解、分析他们的观点，特别是在民族主义和亚洲主义问题上的观点。他还认为中印之间的特殊关系超越了以佛教为基础的传统联系。

（玛妲玉撰　杨衡宇译）

Liang Qichao

梁启超　Liang Qichao（1873.02.23～1929.01.19）　中国思想家、学者，戊戌维新运动领袖之一。康有为的学生，二



人曾共同发起维新运动。在诸多领域有所建树。1924年R.泰戈尔访华活动的主要组织者，在现代中印文化交流史上享有重要地位。

梁启超1889年中举。1890年赴京会试，不中。1895年春再次赴京会试，协助康有为发动在京应试举人联名请愿的公车上书。维新运动期间，梁启超表现活跃，曾主北京《万国公报》（后改名《中外纪闻》）和上海《时务报》笔政。1898年回京，积极参加“百日维新”。7月3日，受光绪帝召见，奉命进呈所著《变法通义》，赏六品衔，负责办理京师大学堂译书局事务。9月，慈禧太后发动政变，梁启超逃亡日本，一度与孙中山为首的革命派有过接触。1906年清政府宣布“预备仿行宪政”，梁启超立即表示支持。民国初年又支持袁世凯，后袁世凯称帝的野心日益暴露，梁启超遂起而反对，并与蔡锷策划武力反袁的护国战争。1916年，

梁启超赴两广地区，积极参加反袁斗争，为护国运动的兴起和发展作出了重要贡献。1918年底，梁启超赴欧。

梁启超对印度的认识分为两个阶段，分别代表其不同时期对西方文明本质以及西方对于中印等国之挑战的思考。20世纪早期，中国知识分子就“亡国”问题展开了广泛讨论，同时反思中国应如何避免类似的命运。印度由于自身孱弱而落入英国的掌控之中，因而被视作典型的“亡国”案例。梁启超也参与了这一讨论，从导师康有为在流亡印度期间撰写的《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》一文可见一斑。

梁启超晚年不再对西方文明抱有幻想，曾写道：“救济精神饥荒的方法，我认为东方的——中国与印度——比较最好。”这一立场转变使其卷入了与众多五四一代中国青年知识分子的冲突。这也是他接待泰戈尔访华的时代背景。

1924年，梁启超以北平讲学社主席的身份正式邀请泰戈尔来华发表系列演讲。作为东道主，在此行的大部分时间里陪同泰戈尔。在欢迎辞中，他以充满诗意的语言说道：“(印度）一教给我们知道有绝对的自由——脱离一切遗传习惯及时代思潮所束缚的根本心灵自由……二教给我们知道有绝对的爱——对于一切众生不妒不恚不厌不憎不净的纯爱，对于愚人或恶人悲悯同情的挚爱，体认出众生和我不可分离，‘怨亲平等’、‘物我如一’的绝对爱。”他阐述了中国在艺术、文化、文学、科学、医学、宗教、哲学等领域从印度学来的知识，进而总结道：“我们从印度得来的学问完全消化了来营卫自己，把自己特性充分发展出来。”

他在泰戈尔64岁生日之际为此名取中文名竺震旦，在解释此名汉语的意



梁启超（右2）与泰戈尔（左2）于北京北海公园留影（1924）



义后说：“我希望印度人和中国人的旧爱借竺震旦这个人复活转来。”因对泰戈尔的热情和对印度文明的盛赞受到当时一些知识分子的猛烈抨击。他对古代中印在精神和文化方面的联系的论述颇有见地。

（玛妲玉撰　张书剑译）

Bianxi

辨喜　Swami Vivekananda（1863～1902）　印度近代哲学家、宗教改革家、印度民族主义的先驱者。其名意译为

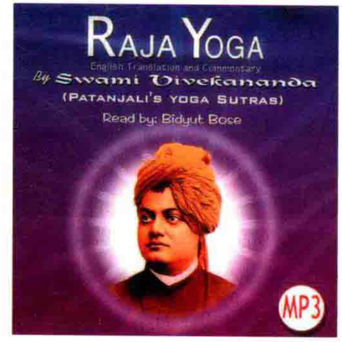


辨喜，音译为斯瓦米·韦维卡南达。

生平　生于加尔各答的一个刹帝利种姓家庭。1883年毕业于加尔各答省立学院，次年转入加尔各答市立学院，继续攻读法律专业。大学期间，对西方哲学产生浓厚兴趣，毕业后，由于社会影响，他放弃当法官的愿望，拜当时的印度教改革家罗摩克里希那为导师，决心投身印度的宗教改革运动。从1888年起，用5年时间，以托钵僧的身份，漫游印度各地，广泛接触群众，了解民情。1893年，他打破印度教不许教徒出海远游的教规，只身赴美国芝加哥参加世界宗教大会。会后，被美国哈佛大学、哥伦比亚大学聘为东方哲学讲师，并在美国各地发表了数十场有关印度吠檀多哲学的演讲，受到美国知识界的欢迎。在美国，还发表了许多有关印度哲学的论文，如《吠檀多哲学》、《业瑜伽》、《王瑜伽》等。1896年，在纽约建立了吠檀多研究会，开始向美国传播吠檀多思想。同年，他访问了英国、德国、瑞士等国，并作巡回演讲。1897年，他回到祖国，受到印度各界的欢迎。同年5月1日，他在加尔各答创立了以其老师名字命名的罗摩克里希那传教会。该组织后来成为印度最有影响的宗教改革社团之一。1899年，又在喜马拉雅山麓创建了吠檀多不二论书院，其宗旨是研究和改革传统吠檀多哲学。同年6月，再度赴美国作学术演讲，并赴法国参加世界宗教史会议。1902年去世。

新吠檀多学说　辨喜一生致力于印度吠檀多哲学的研究和传播，是最早提倡革新传统吠檀多的学者，故被人称为新吠檀多哲学的首倡者。他利用西方哲学和自然科学的观点，对传统吠檀多理论进行了全新的诠释。他批判了商羯罗的“世界虚幻论”，主张世界万物不是虚幻的，而是梵的真实显现。他认为，世界的最高本体是梵，又称为“宇宙理性”。梵是一种纯粹存在，它没有属性、方位、数量和质量的差异。梵是整个宇宙的基础，世界上任何现象，无论自然界、人类社会和人的思维活动都是它的显现。

在阐述世界形成的问题上，辨喜主张，梵显现（或创造）世界的时候，是以时间、空间和因果关系为媒介的。时间、空间和因果就好像一面镜子，梵



辨喜《王瑜伽》封面

借助这面镜子的映射而显现为世界万物。宇宙不仅包括物质世界，而且包括心理世界或精神世界。物质世界和精神世界不是第一性和第二性的关系，而是平行并列的关系，两者都起源于梵。他改变了传统吠檀多中的“摩耶”概念。传统吠檀多理论把“摩耶”看作一种幻力，因此，梵通过“摩耶”所显现

的世界就是虚幻的。辨喜则认为，“摩耶”不是什么幻力或魔术师，而是实实在在的时间、空间和因果关系。时间、空间和因果是真实的存在，梵以时间、空间和因果为媒介所显现的世界，也必然是真实的。他对“摩耶”的这种解释，使他的新吠檀多哲学摆脱了传统吠檀多不二论那种认为世界是虚幻不实的困境，从而能够比较科学地说明世界的各种现象。

在解释物质世界时，辨喜也改变了吠檀多的看法。他从西方哲学中吸收了许多唯物主义和自然科学的内容，因而提出了不少唯物主义的观点。他认为，世界就是一种不断变化的物质，千差万别的事物皆为物质的表现。整个宇宙就像一个物质的海洋，各种物质都处于流动变化的状态中。物质不断地发展变化，没有一个物体永远不变，物质永远在不停地凝聚或分散着。他还强调，自然界一切事物的变化都是有规律的，并且按照自身的规律而运动，没有一种事物可以例外。辨喜的这种观点打破了古代吠檀多对物质世界的否定，改变了传统吠檀多的方向，彰显出新吠檀多哲学的特点。

辨喜的哲学中包含着许多辩证法的因素。他在分析自然界和社会的各种现象时，经常谈到事物的对立统一和矛盾。他认为，人们感官所感觉到的或心灵所想象到的一切事物都包含着作用和反作用两种力量，一种力量作用于另一种力量，从而产生错综复杂的现象。这些相反的力量在外部世界表现为引力和斥力，或向心力和离心力，在内心世界则表现为爱与恨、好与坏等。对立的现象只是从不同立场所看到的同一事物的不同表现，是一个整体的两种形式。好与坏并不是两种割裂的分立的存在：同一个现象现在表现为好的，明天就可以表现为坏的；同一个东西对一个人可以产生痛苦，对另一个人可以产生快乐；火可以烧坏孩子，也可以为一个饥饿者烹调一顿好饭；同一神经可以带来痛苦的感觉，也可以带来快乐的感觉。生死苦乐，都不能单独存在，因为它们中间的某个方面只不过是同一个事物的不同表现。生的概念中已经包含着死，快乐的概念中包含着痛苦，等等。尽管辨喜谈论了许多有关事物的对立统一和矛盾的转化的现象，但是他最终认为，矛盾双方的对立和转化只是相对的、暂时的，而它们的和谐与统一才是绝对的、永恒的。

在认识论问题上，辨喜认为，人的认识有两种途径：一种是感觉经验的道路，一种是内省或直觉的道路。人类的认识产生于经验，称之为理性的认识，即从部分到一般或从一般到部分的认识，也是以经验为基础的，离开了经验就不能认识任何东西。科学研究就是以人的经验为基础的一种认识。从这方面



《印度近代哲学家辨喜研究》封面

看，辨喜的认识论具有唯物主义成分，他肯定人的正确认识来自于社会实践和经验，离开了实践和经验就不会有正确的认识。但是另一方面，作为宗教学者，他还经常从宗教认识的角度谈论这个问题。他认为，人类还具有一种天赋的认识能力，这种能力叫“自明性”；人们可以利用这种天生的“自明性”，通过内省或直觉的方式来获得宗教的真理，即科学方式无法认识的真理，如对宇宙最高本体——“梵”或“梵我同一”真理的认识等。他认为，印度教徒就是具有这种“自明性”的人，他们能够在各种瑜伽实践中通过直觉和冥想，最终证悟到自身内在的“我”和宇宙本体“梵”是同一的，从而认识到“梵我同一”的最高真理。

在对待人的问题上，辨喜反对传统吠檀多悲观厌世的观点，充分肯定人的作用和人生的价值。他不把人的肉体看成是与精神本质——“我”对立的，而是看成是相辅相成的。他认为，人的肉体能力大大地高于其他各种生物。虽然有许多动物都比人的力气大，也有许多动物比人的感觉更灵敏，但是在总体能力上，人远远超过它们。因为人的肉体方面（包括生理、心理和思维能力等方面）比动物更有机地组织在一起，表现出一种强大的统一性。人对外界刺激的反应不像其他动物那样，只是单纯直觉的或机械的反应。人对外界环境所做出的各种行为总是遵循某种计划，带有强烈的目的性和选择性。人还具有一种自我超越性，人能够通过自身的努力超越自我，达到极高的精神境界。另外，大脑和思维系统在人体的出现，从根本上使人与动物区分开来，使人在世界上具有特殊的地位。他认为，人的身体是宇宙中最伟大的身体，人的存在是宇宙中最伟大的存在；人高于一切动物，也高于一切天使，没有任何事物比人更伟大。一切宗教的最终目的都是使人从痛苦中解脱出来，实现人类的普遍之爱，以及人与人之间的和谐统一。虽然各种宗教所实施的戒律不同，但是都要求自己的信徒去行善，去爱别人，相互宽容，彼此帮助。辨喜认为，世界上各种宗教所具有的这些共同性或普遍性，就为建立一种“普遍宗教”奠定了基础。他呼吁不同教派的人们，应当打破宗教名称的限制，消除各宗教的门户之见，促进不同教派之间的交往和合作。他还号召人们冲破教派偏见，不受教派限制，自愿到任何宗教的神庙中去朝拜和祈祷神灵。他还强调，“普遍宗教”也是一种“行动的宗教”，虽然这种宗教可以使一个人的人性提高到神性，但是这需要每个人自身的不断努力。每个人都必须通过自己的行动、通过无私忘我地为社会工作，来实现自己人性的转化，达到自身与神的结合。

民族主义理论　辨喜的民族主义理论是印度早期最有影响的民族主义理



辨喜像

论之一。他大胆揭露英国殖民统治给印度人民带来的深重灾难，积极宣传爱国主义思想。他看到印度的许多知识分子在殖民统治下表现出“奴隶式的软弱”，感到非常痛心。主张印度人需要“铁打的肌肉”、“钢炼的神经”、“巨人般的意志”，敢于抵御任何敌人。他提出一套民族复兴的纲领，核心是“行动的宗教和统一的印度”。他主张印度各民族、各宗教应当在印度精神的基础上联合起来，打破教派的对立和种姓的隔离，改善广大民众的劳动和生活状况，提高妇女的地位和权力，普及现代教育和科学知识，弘扬民族文化，发展工商业，尽快使印度振兴起来。他还设计出未来印度的美好蓝图。他认为，印度的精神哲学和宗教文化是世界上最优秀的，欧洲的科学技术、生产方式和自由民主的政治制度也是其他国家应当学习的楷模，因此未来最好的社会模式应当是两者的结合，即“印度宗教”与“欧洲生产方式和自由民主体制”相结合而建立起来的社会。辨喜的民族主义理论对后来的印度民族主义运动产生了很大影响。

中国对辨喜的研究 1893年，辨喜赴美国芝加哥参加世界宗教大会的途中曾经过中国，访问了广州、香港等地，对中国有一定的了解。另外，他对中国的历史和现状也很关注，在他的著作中有不少关于中国的论述，他说：“中国今天虽然像一个无组织的团体，但是在她的伟大的盛年时期，她拥有任何国家所不知的、最可羡慕的组织。我们称之为现代的很多技巧和创造，在百年甚至几千年以前的中国人那里就已经实行了。竞争的科举制度就是一个例子。”

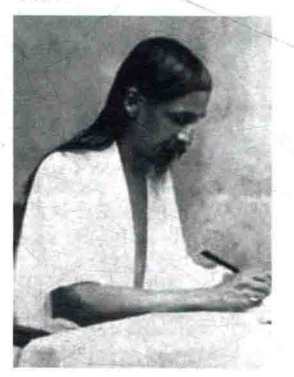
中国人对辨喜的了解和研究从20世纪40年代就已经开始。1946年，金克木在武汉大学哲学系开设印度哲学课程，曾讲述辨喜哲学。1948年，他到北京大学哲学系讲授印度哲学时，也讲授辨喜的新吠檀多思想。1979年，黄心川出版了学术专著《印度近代哲学家辨喜研究》，该书全面介绍了辨喜的生平传记，论述了他的哲学、社会和政治思想，并分析了他在印度哲学史以及印度民族独立运动中的作用。黄心川的另一部著作《印度近现代哲学》中，也专设一章，论述辨喜的哲学及宗教改革理论。1991年，朱明忠翻译了印度哲学家巴萨特·库马尔·拉尔所著的《印度现代哲学》(1991)，该书用一章的篇幅全面讲述了辨喜的哲学和瑜伽思想，使中国人对辨喜的了解进一步深入。此外，《中国大百科全书·哲学》卷（1987）和《南亚大辞典》（1998）都有辨喜思想的介绍。

辨喜的主要著作有《吠檀多哲学》、《吠檀多的精神与影响》、《实践的吠檀多》、《佛教与吠檀多》、《吠檀多哲学与基督教》、《理性与宗教》、《宗教与科学》、《印度宗教》、《业瑜伽》、《智瑜伽》和《信瑜伽》。

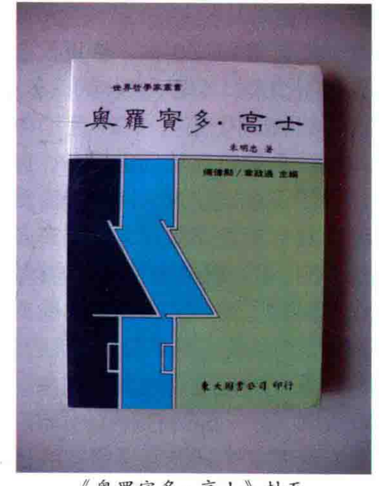
（朱明忠）

Aoluobinduo

奥罗宾多 Aurobindo（1872～1950） 印度现代哲学家、早期印度民族独立运动领袖。



生平 出身于加尔各答近郊的一个名门望族。婆罗门种姓。祖父是知识渊博的学者，父亲是当地有名的医生，外祖父拉阇·纳拉扬·鲍斯是著名学者和启蒙思想家。7岁赴英国留学，先在家庭教师家就读，后到伦敦圣保罗中学和剑桥大学国王学院文学系学习。掌握拉丁、希腊、英、法、德等语言，阅读了大量西方古典和近现代哲学与文学名著。在剑桥大学时，曾参加一个具有爱国思想的印度学生组织，深受印度民族主义思想的影响。1893年回到印度，被巴洛达大学聘为教授，讲授英文、法文和英国文学，后提升为副校长。在任教期间，积极参加国大党的活动，并撰写文章批评当时国大党领导人的温和改良路线。1905年



《奥罗宾多·高士》封面

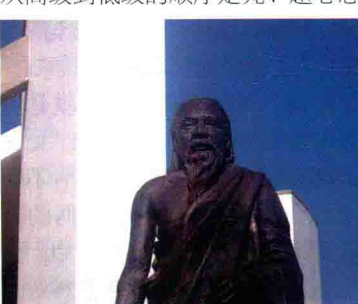
印度民族独立运动高潮时，他毅然辞去巴洛达大学的教授职务，回到故乡加尔各答，积极领导当地人民的“反分治斗争”。他组织爱国群众游行示威，开展抵制英货运动，创办爱国报纸《向祖国致敬》，宣传激进的民族主义思想，遂成为孟加拉民族运动的主要领导人和国大党激进派的领袖。1907～1908年，曾两次被殖民当局逮捕入狱。1910年，移居到印度东南海滨的法国属地本地治里（今普度治里）。1914～1922年，在本地治里主办英文月刊《雅利安》；1926年，创办奥罗宾多修道院。从1910年一直到1950年逝世，奥罗宾多在本地治里生活了40年。其间，他脱离了群众反英斗争，开始潜心著书立说，撰写了大量有关哲学、瑜伽、社会发展、文学和文化方面的著作。他创立了著名的新吠檀多学说——整体吠檀多论和整体瑜伽论，并在修道院培养了众多弟子，通过他们向印度乃至世界大力宣传他的精神进化和社会进化学说，使他的思想得到广泛传播。

哲学学说 奥罗宾多在印度现代哲学史上占有重要的地位。他以“整体吠檀多论”哲学（又称“精神进化论”）著称于世界。这里的“整体”，即“综合”之义，所谓“整体吠檀多论”，就是奥罗宾多在继承古代吠檀多不二论“梵我同一”原理的同时，把吠檀多各种不同的学说综合起来，消除它们之间的分歧，将其精华融合在一个整体中。另外，他还把古代吠檀多哲学中各种对立的概念，如梵与世界、一与多、明与无

明等调和在一起，使它们都成为最高本体梵的不同等级或层次。从现代哲学的角度看，人们又把“整体吠檀多论”称为“精神进化论”。自19世纪中期达尔文的生物进化论问世以后，世界上出现了各种进化论，以解释自然界和人类社会的发展规律。奥罗宾多的“精神进化论”就是这种思潮的产物。他虽然吸收了达尔文生物进化论的某些内容，但认为这种学说是不完善的，它只解释了“地面存在的”现象，并没有说明“天上的”、“永恒的”存在。因此，奥罗宾多试图利用印度吠檀多哲学的最高精神本体——梵，将“地面上的”存在与“天上永恒的”存在，通过“精神进化”的方式联结起来，即把自然界和超自然界的各种现象联结为一个整体。奥罗宾多哲学的根本特点，是在继承古代吠檀多哲学的基础上，大量吸收西方哲学和现代科学的内容，将东西方哲学、唯物论与唯心论、宗教与科学调和在一起。

精神进化说　奥罗宾多的“精神进化论”主张，宇宙的最高本体梵是一种超自然的精神实体，称之为“梵”，又称为“宇宙精神”或“宇宙意识”。梵超越时间、空间、数量和质量，是一种不可言表的精神实体。梵是宇宙的基础，世界万物的本源。世界上的一切现象，包括有形的、无形的，有生命的、无生命的，有理智的、无理智的，皆起源于这个实体，存在于这个实体，并回归于这个实体。在他看来，世界万物皆为梵的显现物，都是梵的表现形式；梵不仅是万物的源头，而且也是万物最终的归宿，即万物最后要回归于梵。

在分析宇宙的演化过程中，奥罗宾多把梵看作“宇宙精神”(简称“精神”)，这种“精神”分为高低五个层次或等级，从高级到低级的顺序是梵、超心思、心思、生命和物质。物质、生命和心思属于自然界（现象世界），超心思和梵属于超自然界（本体界）。物质指各种无机物，即一切无生命的现象，属于“精神”的最低级表现形式。生命指一切有生命的现象，如植物、动物等。心思，指人的心理和思维活动，它代表有思维能力的人类。在奥罗宾多看来，自然界的进化是由物质进化出生命，再由生命进化到人类。梵作为“精神”的最高层次，属于超自然界，它不仅是万物的源头，也是万物进化的终点，即万物最高的最圆满的境界。超心思是指一种超越人的思维能力的特殊精神或意识（实际上，是指人们经过长期瑜伽修炼，而能达到的某种神秘意识状态）。超心思一方面可以与人的心思相连接，另一方面也可以与最高精神层次的梵相通，因此它就成为连接自然界与超自然界之间的一座桥梁。奥罗宾多认为，宇宙的进化包括两个过程：首先是梵以超心思为媒介下降或显现为自然界万物的过程，然后是自然界万物不断进化，最后通过超心思上升为梵的过程。梵的下降过程是一级一级进行的，梵首先通过超心思下降为心思，再由心思下降到生命，最后由生命下降到物质。下降的过程是梵的自我否定，是它由纯精神状态异化为自然界万物的过程。在自然界，它披上了自己所显现的各种物质外衣，成为有外壳包裹的“潜在意识”或“潜在精神”。这种“潜在精神”隐藏在万物之中，有恢复自己本来面目的强烈要求，故推动万物向纯精神状态进化。万物上升或进化的过程是梵下降过程的颠倒，也是一级一级进行的。进化过程始于物质，由物质进化出生命，由生命进化出心思，再由心思进化到超心思，最后通过超心思的媒介进化到梵，即达到最高的精神层次。


奥罗宾多雕像

在奥罗宾多看来，整个世界的演化就是精神实体梵的自我下降和自我上升，即由纯精神状态转化为物质，再由物质还原为纯精神的过程。奥罗宾多所描述的梵下降到自然界的过程，与黑格尔哲学中“绝对精神”从逻辑阶段向自然阶段的转化过程颇为相似。在黑格尔那里，“绝对精神”外在化或异化为自然界，在自然界“绝对精神”披上了自己建立起来的物质外衣，成为有外壳包裹的思想或概念，它隐藏在自然物质的背后，操纵着自然现象的变化和发展。奥罗宾多认为，梵作为“宇宙精神”逐级下降到自然界，在自然界也披上了物质、生命和心思的外衣，成为有外壳包裹的“潜在意识”。它隐藏在自然界之中，推动和控制着万物的发展变化。


奥罗宾多主持民族主义者会议（1907）

奥罗宾多设计这种世界演化模式是为了给人的精神进化制造理论根据，最终为人类寻找到一条摆脱苦难、获得无限自由和幸福的道路。他认为，当地球上出现了人类之后，宇宙的进化过程并没有就此停止，具有“心思”的人还必须向具有“超心思”意识的人进化。在他看来，既然万物皆为梵的显现，那么人也不例外，也是梵的显现。梵也以“潜在意识”的形式隐居于人的存在之中，成为人的精神本质。人与人之间虽然肉体不同，但内在的精神本质是同一的。这种本质具有统一、和谐、仁爱和欢乐的性质。人之所以自私、痛苦和分裂，是因为人的无知，没有认识和揭示出自身内在的、统一的精神本性。人的进化就是通过内省直觉的瑜伽方式，使自己的生活与他人的生活，乃至整个社会生活达到统一和谐，这样的人被称为“超人”或“精神化的人”。一个“超人”的存在尚是孤立的，他的完善无法得到保障。因此，他必须用自己的智慧和力量去帮助和启迪他人的精神进化。这好比第一支火把点燃第二支火把，第二支再去点燃第三支，依次类推，便可以使


奥罗宾多在伦敦的寓所（1884～1887）

整个人类皆精神化。到那时，人们将摆脱无知的束缚，认识到自己与他人在本质上是同一的，彼此之间在同一精神的基础上协调一致，平等和睦地生活，世界上将会出现一个没有痛苦，只有福乐、普遍和谐、尽善尽美的理想境界。奥罗宾多称这种境界为“神圣的人生”境界。

整体瑜伽说　为实现人的精神进化，奥罗宾多还提出了整体瑜伽论。他认为，印度的传统瑜伽虽然有许多种，但是皆有缺陷，都强调训练身体的一个方面，而忽视了其他的方面。尽管各种瑜伽在方法上有所侧重，但是它们所追求的目标和结果是一致的，都是为了实现人的内在精神与梵的结合，达到精神之解脱。因此，奥罗宾多主张，把各种瑜伽综合起来，吸收每一种瑜伽的精华，创造一种新型瑜伽，即“整体瑜伽”。他的整体瑜伽是以实现人的精神进化为原则的，通过各种瑜伽修持，唤醒人内在的灵魂或精神本性，充分发挥精神本性的作用，使人的身体、生命和心思逐步精神化，最终实现人的整体转化，成为具有“超心思意识”的人。当人人都具有“超心思意识”的时候，个人与个人之间、团体与团体之间就会和谐、相互尊重、和睦相处，整个社会就会成为一个“神圣的家庭”。

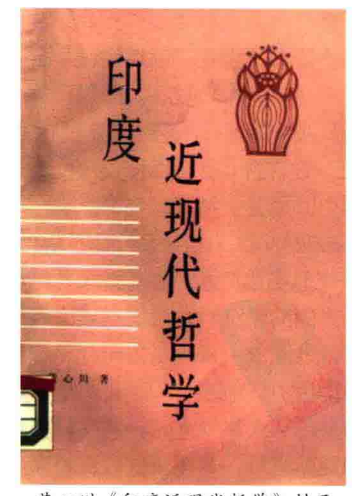
社会进化说　奥罗宾多的社会进化理论，是其“精神进化论”哲学在历史领域的发挥和运用。他的历史观是以个人为中心的，认为个人是社会的基础，是组成社会的成分，国家和社会都是无数个人所组成的集合体。因此，国家和社会的进化也同个人的进化一样（国家和社会的背后也有一个“精神本性”），是通过自我完善的道路，使其内在的精神本性得以充分地显现。他认为，历史的发展虽然受到经济因素的影响，但归根结底还是由人类的理性所决定的。按照人类理性的发展水平，他把人类历史划分为象征时代、典型时代、约定时代、个人主义时代和精神化时代五个阶段。他预言，社会发展的最终目标就是精神化时代或精神化的社会。在精神化的社会中，人与人在共同的精神基础上达到统一，和谐圆满地生活；国家与国家之间也在同一精神的基础上达到统一，相互尊重、平等互利、和睦相处。到那时，将实现人类统一的理想。



奥罗宾多伦敦寓所标牌

为了促进社会发展，奥罗宾多提出一种“社会发展法则”。在他看来，社会是由个人、国家和人类三种永恒因素组成的，社会的进化就必须使这三种因素都能得到圆满的发展。对于个人，就是通过内部的自由发展来完善自己的个性，同时尊重和帮助他人同样的发展。对于国家，同样是通过其内部的自由发展来完善自身，而且尊重并帮助其他国家的发展。对于人类，乃是充分利用所有个人、国家和社会集团的自由发展及其成果，继续向上进化，直至实现人类的统一。他的“社会发展法则”，实质上是其“精神进化说”的进一步发展。他所谓“通过内部自由发展来完善自身”的过程，其实就是证悟“心灵”，体验“心灵”，使潜在的精神本性显现出来的过程。他认为，社会的进化，首先是组成社会的个人和国家通过内部的发展，求得自身的完善，然后再去帮助和促进他人和他国的完善化。在这个基础上，人与人、国家与国家就能在同一精神的基础上达到真正的统一，相互协调，整个社会将成为“神圣的大家庭”。

中国对奥罗宾多的研究　奥罗宾多的精神进化学说和社会进化学说，不仅对印度，而且对世界都产生了一定的影响。许多欧美大学的哲学系开设了有关奥罗宾多哲学的讲座。20世纪60年代，中国大学的哲学系也开始研究和讲授奥罗宾多的哲学思想。北京大学哲学系黄心川曾为研究生开设奥罗宾多哲学的课程，后他将有关讲义编入《印度近现代哲学》(1989)。该书介绍了奥罗宾多的生平传略，并阐述了他的哲学和社会思想。到20世纪80年代，赴印度留学并在奥罗宾多修道院修习多年的徐梵澄归国后，专门从事奥罗宾多哲学的研究工作。他翻译了大量有关奥罗宾多哲学和瑜伽方面的著作，其中有奥罗宾多哲学代表作《神圣人生论》(1984)、《瑜伽论》(1988)、《综合瑜伽》(2005)、《瑜伽的基础》(2005)、《瑜伽箴言》(2005)、《瑜伽书札集》(2005)等。这些著作的翻译，使奥罗宾多的哲学和瑜伽思想在中国得到广泛传播。此外，中国学者对奥罗宾多哲学也进行了研究。朱明忠发表了不少有关奥罗宾多哲学的论文和著作，如《奥罗宾多的社会进化论》(《哲学研究》1983年第3期)、《奥罗宾多的精



黄心川《印度近现代哲学》封面

神进化论哲学》(《社会科学战线》1983年第2期)，出版专著《奥罗宾多·高士》(1994)、《大家精要——奥罗宾多》(2009)等。

奥罗宾多的主要著作有:《神圣人生论》、《社会进化论》、《人类统一的理想》、《印度文化的基础》、《超人》、《超心思在世间的显现》、《论瑜伽》、《综合瑜伽》和《瑜伽的基础》。

（朱明忠）

Dasiguputa

达斯古普塔,S. S.Dasgupta (1885～1952) 印度现代哲学家、梵文学家。生于孟加拉省库什蒂亚的一个梵文学者家庭。



早年受教于克里希纳加尔社团所建立的学校，后赴英国剑桥大学学习西方哲学。一生从事哲学研究和梵文教学工作，并致力于印度哲学史的研究。曾任吉大港学院教授、加尔各答省立学院哲学系主任、加尔各答国立梵文学院院长、加尔各答大学哲学教授和英国爱丁堡大学梵文教授。曾多次应邀到美国、法国、德国、意大利、波兰等国家的大学讲授印度哲学，还多次代表印度哲学家参加国际哲学大会。

达斯古普塔在印度现代哲学史上占有重要的地位。他撰写的《印度哲学史》一书出版后，受到印度国内外学者的一致好评，由此闻名于世。《印度哲学史》用英文撰写，为5卷本，共38章，1922年第一次出版，后不断再版，2009年已出第7版。他主张深入挖掘印度民族的原始资料，系统整理民族文化遗产，以民族主义观点去研究印度哲学发展的历史。他在《印度哲学史》中收集和整理了大量梵文、巴利文和各地方言的原始资料，并利用这些资料系统地论述了印度哲学产生和发展的历史。这部哲学史涉及的时间跨度非常大，从公元前15世纪的吠陀时代开始，一直写到16世纪，大约有3 000多年。该书不仅阐述了吠陀和梵书中的哲学、奥义书的哲学、佛教哲学、耆那教哲学、印度教的六派哲学——数论、瑜伽论、胜论、正理论、弥曼差论、吠檀多论，而且阐述了《薄伽梵歌》的哲学，以及中世纪虔信派改革运动中涌现的各种改革派的哲学，如瓦拉巴派、查尼塔尼亚派、勇者湿婆派（又称林伽派)、湿婆悉檀多派等。该书还论述了印度各种哲学流派的理论与学说，以及各派别之间的思想分歧和相互斗争，对研究印度古代哲学有重要的学术价值，其研究方法也对后世哲学家产生了深远的影响。此外，他的另一部重要著作《印度的唯心主义》集中地反映了他的哲学思想和观点。

有关达斯古普塔的哲学思想，在中国出版的许多辞书中都有介绍和阐释，如《中国大百科全书·哲学》卷(1987)、《南亚大辞典》(1998)等。其代表作之一的《印度哲学史》(英文版)在中国的各大图书馆，如国家图书馆、北京大学图书馆、中国社会科学院图书馆等都有收藏。

（朱明忠）

Ladakelixinan

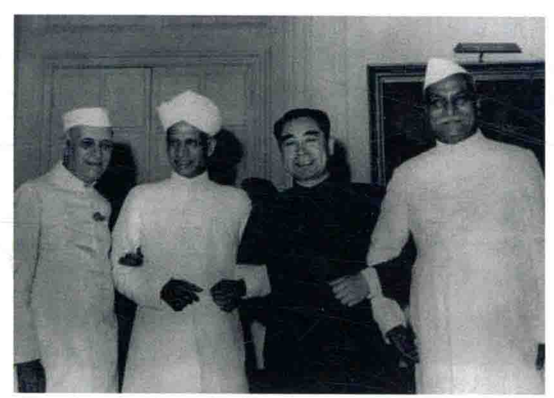
拉达克里希南,S. S. Radhakrishnan (1888～1975) 印度现代哲学家、社会活动家、政治家。



生平　生于南印度马德拉斯一个婆罗门种姓家庭。自幼在基督教会学校接受教育，1909年毕业于马德拉斯基督教学院。随后在马德拉斯省立学院讲授哲学。1921年被聘为加尔各答大学哲学系最高教授职位英王乔治五世讲座教授。其间，他撰写了一部用西方哲学的方法与术语重新解释和评价印度传统哲学的著作《印度哲学》(两卷)。1925年，在他的倡导和组织下，创立了印度全国性哲学组织印度哲学大会。该组织每年在印度举行一次哲学大会，一直坚持至今。1926年以后，他多次应英国牛津大学的邀请，为乌普顿讲座做每年一次的哲学讲座。他还访问美国，为芝加哥大学哈斯克尔讲座讲授比较宗教学。他在欧美讲授的内容主要是印度教的吠檀多哲学与人生哲学，以及对东西方哲学的比较研究。1931年因他在东西方哲学比较研究上的卓越成就，被英王乔治五世授予爵士爵位。从1931年起，他一直担任国际联盟文化合作委员会委员。1946年出任联合国教科文组织的印度代表团团长。1949年出任印度首任驻苏联大使。1952年当选印度共和国副总统。同年，被选为联合国教科文组织第七届大会主席。1962年任印度共和国总统（1962～1967)。

哲学思想　拉达克里希南是新吠檀多哲学的代表人物，在印度现代哲学史上占有重要地位。其哲学理论的特点是把印度吠檀多不二论与西方绝对唯心主义融合为一体。他把宇宙最高本体称为“梵”，又称为“绝对”。认为“梵”是宇宙的“唯一”存在，世界万物都是“唯一”的产物。他认为梵是“纯意识、纯自由，并具有无限的可能性”。梵是无限永恒的纯精神实体，它包含着无限的可能性，它不受任何限制和干扰，可以自由地创造出无穷无尽的事物。我们所居住的世界就是梵的创造物。他反对吠檀多不二论的“世界虚幻说”，认为物质世界是真实的存在。世界上的各种物质都具有三重性质，即物质性、时间性和空间性。物质的存在，并不是某一种性质的单独存在，而是三种性质的结合与统一。物质世界是不断发展变化的，它的变化具有一定的规律。

在人生问题上，拉达克里希南反对古代吠檀多论者的悲观厌世观，肯定人生的意义和价值。他把人分为两个方面：有限的和无限的。有限的方面是指人的肉体和生理，无限的方面是指人内部的那种与宇宙最高本体梵



1954年6月下旬，周恩来应邀访问印度时，和印度总统普拉萨德（右1）、副总统拉达克里希南（右3）、总理尼赫鲁合影

相同一的“精神”，又称为“自我”或“灵魂”。他肯定肉体生命的价值，认为肉体是内部“精神”的一部分，人的内在“精神”并没有割断与肉体生命的联系，否则，就破坏了生命的整体性。他甚至说肉体是“精神的圣殿”。他认为，一个人只有通过直觉的方式来证悟内在的“精神”，认识“**梵我同一**”的真理，一旦认识到“梵我同一”，他就能与外部世界相统一，与整个社会相和谐。拉达克里希南主张人生的目的是实现**解脱**。解脱就是证悟每个人内在的“精神”，以实现“我”与“梵”的结合。他进一步提出了“普遍解脱”的概念。认为人在有生命的状态下就能获得解脱，获得解脱的人能继续生活在这个世界上。一个人的解脱是不完善的，也是不持久的，一个人解脱后，还要继续努力，去帮助和启迪周围的人及早获得解脱。只有当世上所有的人都获得了解脱，整个社会才能实现和谐统一，人类才能从痛苦和苦恼中解放出来。为了实现“普遍解脱”的理想，他积极倡导一种“精神宗教”，即以吠檀多哲学为基础，通过“证悟精神”、“体验精神”而实现人与人之间“精神统一”的宗教。在“证悟精神”的过程中，人必须克服无知、愚昧和私欲，用一种“普遍之爱”的精神来对待一切人。这种以“普遍之爱”为基础的精神宗教，实质上就是西方人道主义和东方宗教精神相融合的产物。

对中国的影响　拉达克里希南的思想很早就传入中国，并在中国产生了一定的影响。他在研究西方哲学的同时，也对中国的哲学与宗教有比较深入的了解。1944年5月6～21日，他受**中印学会**的邀请来华讲学，连续做了12次演讲，其讲义汇编成书，名为《印度与中国》，当年在孟买出版。该书分6章，论述了中国的教育思想、中国的宗教——孔教和道教、中国与印度的关系，以及战争与世界安全等问题。有关拉达克里希南的哲学思想，中国学者也进行了研究。1993年，朱明忠在《世界哲学年鉴》发表了《拉达克里希南的传略与思想》。1994年，朱明忠在《南亚研究》第一期刊登论文《S.拉达克里希南的哲学思想》。1996年，宫静出版学术专著《拉达克里希南》。该书全面阐述了拉达克里希南的哲学、宗教、人生、伦理思想，他在东西方哲学比较研究方面的成就和对印度哲学发展的贡献等。



1957年9月，毛泽东会见印度副总统拉达克里希南

拉达克里希南的主要著作有：《印度哲学》、《印度教人生观》、《理想主义人生观》、《东方宗教与西方思想》、《现代哲学中的宗教势力》。

（朱明忠）

Qiatuobadiyaye

恰托巴底亚耶，D.　Debiprasad Chattopadhyay（1918.11.19～1993.05.08）印度现代哲学家、历史学家。1959年以后，一直担任印度哲学季刊《印度研究：过去与现在》的编辑。

恰托巴底亚耶用辩证唯物论和历史唯物论的方法论证了印度古代哲学的发展历程，批判了欧美学者有关印度哲学自古以来就是唯心主义和神秘主义故乡的观点，同时也证明了印度哲学的全部历史不仅有宗教唯心主义和神秘主义的传统，而且也包含着丰富的唯物主义、理性主义、世俗主义、乐观主义和无神论的传统。在其主要著作《顺世论——古代印度唯物主义研究》(1959)、《印度无神论》(1969)和通俗读物《印度哲学》(1964)中，恰托巴底亚耶论证了印度唯物主义思想早在吠陀时代就已产生，印度古代先民的世界观已经反映出对物质利益的追求和对人生的乐观主义态度。他还论述了在印度哲学的传统中绝不是只有**顺世论**一个派别具有唯物主义和无神论的思想，其他许多学派，如数论、胜论、**弥曼差派**、**耆那教**和佛教的一些派别都在不同程度上具有唯物主义和无神论的思想。在这些具有唯物论思想的派别中，除顺世论外，尽管一些派别在世界观上是唯心主义的，但是它们都在某种程度上否定了神的作用。他不仅说明了印度唯物主义传统发展的连续性和广泛性，而且说明了印度唯物主义从一产生就与宗教唯心主义展开了长期的、不间断的斗争。

在对待印度哲学遗产问题上，恰托巴底亚耶认为哲学思想归根结底是促进社会进步、理性和科学发展的。在印度古代哲学遗产中，只要对社会进步、理性主义和科学的发展有促进作用的思想和观念就是活着的，有价值的。反之，凡是对社会进步、理性主义和科学的发展起阻碍作用的思想和观念就是死掉的，无价值的。印度古代哲学是一个具有各种各样观念的巨大宝库，这些观念纠缠在一种复杂的甚至相互对立的关系之中。它们在历史发展中曾起到不同的作用，因此在今天的社会发展中也具有不同的意义。在印度传统哲学中曾有大量的观念和思想是蒙昧主义、神秘主义和反科学的，但是也有许多观念和思想反对这些腐朽观念，有利于社会进步、理性和科学发展，表现出人民对自由平等的追求。因此，他呼吁现代印度哲学工作者对传统哲学中的各种观念和思想

进行批判性的区分，抛弃过去哲学中已经僵死的观念和思想，大力挖掘和宣扬那些对今天的社会进步、科学与民主的发展有促进作用的思想和观念。

恰托巴底亚耶在比较哲学研究方面也颇有建树。他认为，西方哲学中辩证法的思想是由古希腊哲学家赫拉克利特首先提出的，这种辩证法是建立在唯物主义基础上的；后来，黑格尔的唯心主义辩证法取代了原始唯物主义的辩证法；继之，马克思和恩格斯又将辩证法从黑格尔的唯心主义虚幻中解放出来，恢复其唯物主义的面目，使之上升到一个新的水平。他指出，从19世纪开始的思想运动就是“从形而上学向辩证法，从唯心主义向唯物主义发展的历史”。从那时起，辩证法就已经成为人类最强大的思想武器，它不仅用来说明历史，而且用来创造历史。

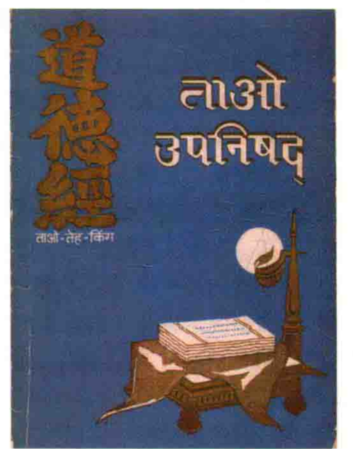
恰托巴底亚耶的思想在中国哲学界颇受重视，他的不少哲学著作都被翻译成中文。1980年，黄宝生和郭良鋆将恰托巴底亚耶的《印度哲学》译成中文。1992年，王世安把《顺世论——古代印度唯物主义研究》译成中文。这两部书的翻译和出版，加深了中国学者对印度古代哲学的了解，使中国人认识古代印度的各种唯物主义思想。

恰托巴底亚耶的主要著作还有：《印度哲学中活着的与死去的》(1976)、《古代印度的科学与社会》(1977)。

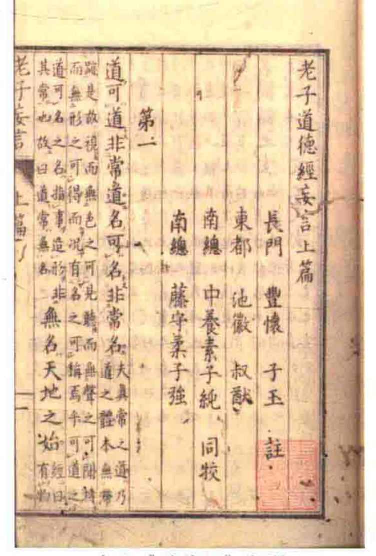
（朱明忠）

Laozi

《老子》 *Laozi*（*Lao Tzu*） 中国古代重要哲学著作。全书5 000余字，分上下篇，上篇为《道经》，下篇为《德经》，因而又被称为《道德经》。通行本《老子》，一般分为81章。1973年长沙马王堆出土的帛书《老子》甲、乙本，均未分章，上篇为《德篇》，下篇为《道篇》。1993年湖北郭店出土的楚墓竹简《老子》，分为甲、乙、丙3篇，共约1 700字，相当于通行本《老子》的1/3。



《道德经》(印地文本）封面



老子道德經妄言上篇
長門 豊懷 子玉 註
東都 池徽 叔猷
南總 中養素子純 同校
南總 藤守業子強
第一
道可道非常道名可名非常名
無名天地之始

老子《道德经》书影

现在通行的《老子》一书是否为老子所亲著，学术界尚有争论；至战国中期，《老子》一书已经形成，当没有多大疑问。郭店竹简《老子》与帛书《老子》相比，成书更早。郭店一号墓的墓葬年代据考证为公元前3世纪晚期至前3世纪早期，竹简本《老子》的抄写年代不晚于公元前300年。

《老子》论述内容广泛，涉及自然、社会、人事、哲学、政治、伦理道德、军事、文化等诸多领域，对中国文化所产生的影响是巨大而深远的。现代西方现象学也在一定程度上受到过它的影响。道教则奉《老子》为主要经典。历史上版本流传众多，历代注释不下百家。

国际上，《老子》被译为多种东西方文字。诸译本中，玄奘梵译曾经引起普遍注意。据道宣《集古今佛道论衡》卷丙记载，唐贞观二十一年（647），李义表访印归国，谒见唐太宗并陈述向东天竺（见印度）迦摩缕波国童子王介绍《老子》事。太宗遂敕将该书译成梵文，并由玄奘主其事，而“奘乃句句披析，穷其义类，得其旨理，方为译之”。

近代以来，《老子》有多种英译本在世界流行。至迟到20世纪初期，印度人已看到英译本。20世纪中期出现马拉提文译本。20世纪80年代，印地文、孟加拉文和乌尔都文译本相继问世。老子学说明显地存在于R.泰戈尔的宗教思想中。泰戈尔1924年访华时，曾在讲演中引用过老子的话。在《人的宗教》一书中，他称老子为中国的伟大哲人，并5次引据《老子》，对老子的观点表示认同，并加以吸收。此外，印度学者师觉月也曾在其著作中多次谈到过《老子》的思想。

（江巨浪）

Daode Jing

《道德经》 *Tao Te Ching* 中国春秋时期思想家老子的哲学著作，又称《老子》。见《老子》。

Lunyu

《论语》 *Analects of Confucius* 中国儒家重要经典。孔子的弟子记录孔子言行的著作。其中，间有孔子弟子的对话。成书于战国初期。内容相当广泛，多涉及人类社会生活问题，例如，如何立身行事，如何处理人与人之间、个人与社会的关系，等等，是研究孔子思想的主要资料。汉代学者一般称该书为“传”，宋时正式列为“经”。五四运动前的两千多年中，一直是中国人的初学必读书，流传很广，对中华民族的心理素质和精神面貌有很大影响。《论语》传至西汉，有3种版本：①《鲁论语》，20篇；②《齐论语》，22篇；③《古论语》，21篇。皇侃（488～545)《论语义疏叙》



《论语》(元刻孤本）书影



《论语》唐代写本残页

引刘向《别录》说："鲁人所学，谓之《鲁论》；齐人所学，谓之《齐论》；孔壁所得，谓之《古论》。"至东汉末，郑玄就《鲁论语》篇章参考《齐论语》、《古论语》，为之作注，成为后世的流传本。后人为《论语》作注释的主要有三国时期何晏《论语集解》，南朝皇侃《论语义疏》，北宋邢昺《论语注疏》，南宋朱熹《论语章句集注》，清刘宝楠《论语正义》等。

《论语》于17世纪被译成拉丁文传入欧洲，19世纪中期译为英文，此后又有多个英译本流行。印度学者很早就看到《论语》的英译本，并据以了解孔子及其思想。

（江巨浪）

Feituo

吠陀 Vedas 现存印度古代最早的宗教历史文献。它的最初形态是远古印度先民的口头创作，后人将这些口头创作汇编成集，有了现代人看到的书面文字。最早的部分文献产生于约公元前16世纪～前9世纪之间。其主要成分是赞美神的诗歌，内容涉及大量宗教思想，也包含印度最初的哲学观念。其思想对印度古代文化有重大影响，是印度文学和哲学的主要思想源头。其有关内容在古代随佛教传入中国，受到中国思想界的重视。

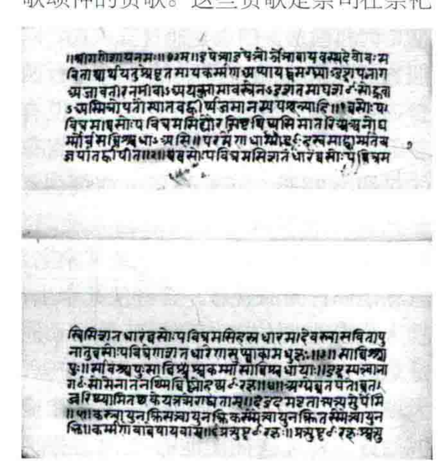
文献构成及种类 梵语"吠陀"的原意是"知识"，特别是指宗教方面的知识。吠陀文献有广义和狭义之分。狭义的吠陀仅指四部吠陀本集，即《梨俱吠陀》、《娑摩吠陀》、《耶柔吠陀》和《阿闼婆吠陀》，通称"四吠陀"。广义的吠陀除四部吠陀本集外，还包括解释四吠陀的梵书、森林书和奥义书及经书。也被称为"吠陀文献"。

吠陀本集主要是关于神的颂歌、祷文以及咒语等的汇集。

梵书亦译"婆罗门书"或"净行书"，是对吠陀本集的解释，具体说明吠陀本集中提到的祭祀的起源、方法及有关传说等。森林书是梵书的附属部分，除论述祭祀的目的和方法外，还涉及一些哲学或思辨性问题。奥义书是森林书的附属部分，有大量探讨哲学或思辨性的内容，是记述印度相对系统化哲学思想的最初文献，与其他吠陀文献有明显不同。此外，不少人把印度的《随闻经》、《家庭经》、《法经》等也看成是吠陀文献。

在吠陀时期（约公元前16世纪～前6世纪），古印度已出现了哲学思想萌芽，表现在吠陀中更多的是宗教内容。比较典型地反映吠陀时期印度人思想的是四部吠陀本集中的内容。

《梨俱吠陀》是四吠陀中出现最早的，其中最古老的一些赞歌产生于公元前1500年左右。《梨俱吠陀》主要是上古印度人（许多学者认为是雅利安人）歌颂神的赞歌。这些赞歌是祭司在祭祀



《吠陀》（15世纪梵文手抄本）书影

时为劝请神而高声吟诵的韵文。《梨俱吠陀》最初主要靠口耳相传，形成书面形式的时间要晚得多。保留下来的《梨俱吠陀》赞歌分10卷，1 017首（若加上插入第8卷中补充的11首赞歌，总数为1 028首）。

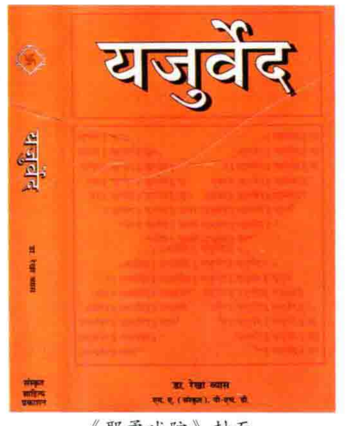
《娑摩吠陀》基本由《梨俱吠陀》中选取的部分内容组成，配上曲调，用于吟诵。在所有咏歌中，除75首外，其余均取自《梨俱吠陀》第8卷和第9卷。《娑摩吠陀》的内容是四吠陀中独立性最差的，但它对研究印度古代乐律发展史有重要价值。《娑摩吠陀》咏歌现存2卷，1 549首。第1卷分为6篇，第2卷分为9篇。

《耶柔吠陀》多反映北印度中部发生的事情。其主要成分是祭祀时所用的祭词。这些祭词大多由散文构成，亦有少数韵文。它们是在祭祀时由祭司低声念诵的。《耶柔吠陀》与梵书有较密切的关系，产生时间大致在公元前1000年～前800年。《耶柔吠陀》分为两类：一类称为"黑耶柔吠陀"，另一类称为"白耶柔吠陀"。黑耶柔吠陀既有《耶柔吠陀》的本文，也有梵书的成分，二者很难清楚地区分，故称为"黑"。黑耶柔吠陀中除本文外，还有一些注释性的内容。白耶柔吠陀的本文与梵书可清楚区分，故称为"白"。《耶柔吠陀》分为40章，其中有18章被认为是较早出现的，其余的则可能是后人加入。

《阿闼婆吠陀》为消灾纳福的咒语汇集，如对敌人、疾病、灾害、野兽、想象中的魔鬼等的诅咒，以及对健康、长寿、财富、旅途平安、家庭和睦等的祈求。其也含有一些哲学内容。《阿闼婆吠陀》大部分为韵文，小部分为散文。其形成年代大致在公元前1000年之后。现存《阿闼婆吠陀》分为20卷，730首神曲，其中有不少内容取自《梨俱吠陀》，一般认为它的最后两卷是后人加入的。

吠陀以宗教内容为主，也有哲学思想。二者虽然联系紧密，但还是有差别。哲学方面的大量思想是在奥义书中出现的。

主要宗教形态 吠陀反映了古印度地区原始社会解体不久后这一历史时期



《耶柔吠陀》封面

人们的社会生活。当时由于社会生产力的极不发达，人们的思维发展处于较低水平，因而一般无法正确理解各种自然现象。他们对那些直接作用于自己，对生活影响较大的自然现象及其变化感到惊异，乃至恐惧。然而又必须找出一些答案来向自己或同伴作出解释。这就引发了古印度最早的宗教观念。

在吠陀中，最初的宗教形态是多神崇拜，如山川草木、风雨雷电、日月星辰等。吠陀中提到的较著名的自然神有太阳神苏利耶、黎明女神乌莎斯、雷神因陀罗、火神阿耆尼等。

太阳神苏利耶，是太阳神格化的产物。苏利耶被设想为监视众生之神，也是驱除黑暗带来光明之神。许多吠陀赞歌都以苏利耶为赞颂对象。

黎明女神乌莎斯，是吠陀诗人对黎明美景赞美惊叹的结果，将此美景设想为一个女神。吠陀赞歌中把乌莎斯说成是太阳神苏利耶的母亲或妻子。她的作用是驱除夜幕，使人和各种生物从睡眠中苏醒。

雷神因陀罗，是古代印度神话中的太空、雷雨之神。身体为红色或金色，臂长无限，外貌可任意变幻，车乘金光闪闪，由赤色或棕色马牵引飞奔。右手常携闪电，打击敌人；又有箭、钩等武器，或用网捕捉对手。嗜苏摩酒，常在酒力帮助下投入战斗。他有控制天气、耕云播雨之责，不断以雷鸣闪电战胜黑暗和干旱之神弗栗多（亦称蛇神阿夕），迫其降雨。他在吠陀时代备受崇奉，《梨俱吠陀》中有四分之一的圣诗是颂扬他的，并常取代伐由成为三位主要大神之一。作为印度—雅利安人的战神，他为他们摧毁了无数阿修罗的石砌城堡（有学者认为即印度河文明的城市），故又被称作“城堡破坏者”（有人认为他是被神化的远古雅利安人氏族酋长）。在《百道梵书》中为众神之主。他在吠陀时代以后的神话中地位下降，成为东方的保护神。原有的特征仍在。虽继续与阿修罗斗争，但不时为其所败。尽管杀死了弗栗多，但由于后者被视为婆罗门，他不得不躲藏起来，并举行祭祀洗刷罪愆。在大史诗《摩诃婆罗多》中，他是般度五子之一的阿周那之父，并为阿周那从别处骗来了神力锁子甲。因陀罗由于引诱仙人乔达摩的妻子，被后者诅咒，身生一千个印记，状如女子性器。不过后来它们变为眼睛，他亦随之得号“千眼”。在大史诗《罗摩衍那》中，他被楞伽国罗刹王罗波那之子所败，从天国带回楞伽。后者因此得名“因陀罗者”，意为“战胜因陀罗者”。在往世书故事中，他屡遭败绩。《薄伽梵往世书》甚至说他因为杀了一个婆罗门，迫于罪责，不得不托形于旃荼罗。在与黑天的斗争中，他亦难操胜算。尽管如此，他仍时时受到印度教徒的崇拜，且有专门的节日。在佛教和耆那教神话中，他继续为天神之主。汉译佛典称他为“天帝释”或“释提桓因”等，是三十三天之主，居须弥山之善见城。这里“释”所自出的“释迦罗”（意为“强有力”）为人们加给因陀罗的大量名号之一。

火神阿耆尼，是吠陀时代主要神祇之一，在吠陀圣诗中所受歌颂仅次于因陀罗。“阿耆尼”一词，梵文原意为火，衍为古代印度教神话中火神之名。出身有多说，如天、地之子，大梵天之子等。据《诃利世系》描写，他身着黑衣，以烟为旌旗和头饰，持火焰矛枪，有四臂，乘以风为轮的红马战车（又说有三眼四臂，手持火焰枪和串珠，驾车的是四只鹦鹉，驱车的是风神伐由）。一头公羊常侍左右，间或为其坐骑。职司为神人中介，并保护人及其家宅，注意他们行为的善恶，善者使其永生，故人们在重要仪节中常祈其保佑。他是东南方的保护神，还是太阳的前驱，天地一切皆服从于他的指令。他能使供品芬芳，又往往用他的七只舌头把人们祭献的酥油舔个精光。他的獠牙十分锋利，常把敌人填入口中吃掉。其塑像为一老人形象，肢体红色，额生四角，双面，六眼，七臂，三腿，后有光环。七只手分别持有洒水壶、长柄勺、小木勺、水瓶、金刚杵、扇子和酥油。他的名字和绰号很多，如伐诃尼、阿那罗等。《罗摩衍那》和《摩诃婆罗多》两史诗皆有关于他的故事。

还有一些自然现象也被作为神来崇拜，如风、雨、河流等。风神伐由是吠陀诗人把风神格化的产物，风神的作用是使人长生，子孙获福德。河神萨拉斯伐底是吠陀诗人把河川神格化的结果。河水能够灌溉土地，使人们获得丰收，也可以帮助人们洁身。

吠陀中还提到一些神，如天神特尤斯、天神伐楼那、天神密多罗、暴风神摩录多等。这些神分别显示了当时的人们把不同自然现象神化的内容。

除上述自然现象被神化外，吠陀中亦把一些动植物当作神，如马、牛、羊、蛇、苏摩草、药草、树木等也经常被神化。

随着对自然现象的认识逐渐加深和认识能力的增强，人们对神的崇拜形态也发生了变化。这种变化主要表现在两方面：一是人们所设想的神已不再仅仅是周围直接感知的自然现象或事物，而是一些经过人们想象（在头脑中对自然事物加以改造）或思维抽象后的神。这些神在自然界中没有直接的对应物体或具体实物，如恶神阿修罗、魔神罗刹、



生主原人画像



《梨俱吠陀》写本书影

与死亡有关的神阎摩。还有关于信心、爱、语言的神等。二是人们对神的崇拜已由多神崇拜向主神崇拜发展。吠陀时代初期，人们所崇拜的许多神的影响逐步缩小，人们开始在众多的神中选择一个或一些主要的、起主宰作用的神，如因陀罗神（此神除被作为雷神外，后来也常被看作象征勇士的部族保护神或战神）等。人们逐步形成一种意识：在对人发生作用的众多神中，有一种力量更为巨大的起根本作用的神，他不仅影响着人们的日常生活，而且主宰或统治其他一般的神。吠陀中这种由多神崇拜向主神崇拜的发展趋势与当时社会历史的发展有着对应关系。因为当时南亚次大陆正经历着部落或民族合并以及诸小国形成的过程。这在宗教崇拜形态的发展上是多少有一些反映的。

吠陀时期人们对神的崇拜有种种方式，其中重要的一种方式是祭祀。祭祀在一般的印度人那里是为了讨神欢心，认为可获得神的恩宠，给人带来好处。但也有一些人认为祭祀与神无关，祭祀行为本身即可机械地给人们带来好处。吠陀中提到的祭祀种类极多，有新月满月祭（1日及15日的月祭）、火祭、马祭、人祭（以人或人之代用物为祭品之祭）等。在吠陀时期，人们还认为咒法也可以作用于神，使人达到目的。

哲学思想　吠陀中也包含哲学思想。当时吠陀诗人对神的怀疑使他们在神之外的事物中去寻求世间事物产生的原因。吠陀中的哲学思想主要表现在为数不多的一些“哲理诗”中。最著名的是《无有歌》(《梨俱吠陀》10，129)、《生主歌》(《梨俱吠陀》10，121)、《原人歌》(《梨俱吠陀》10，90）和《造一切者之歌》(《梨俱吠陀》10，82）等。《无有歌》认为，最初既没有“有”，也没有“无”，诸神是在世界被创造之后才出现的，因而提出了“彼一”(或译“太一”等）的概念，认为在“彼一”之外没有任何别的东西。《生主歌》认为生主最初表现为“金胎”。金胎给予人呼吸、力量。一切事物听从他的命令，天神听从他的命令。他是动物的主宰者，天地的创造者。除生主外，没有任何神可以主宰一切。《原人歌》把“原人”视为万有的基础，认为世间事物是原人所生。提出婆罗门是原人的嘴，刹帝利是其双臂，吠舍是其两腿，首陀罗是其两足。由原人的心意产生月亮，由其双眼产生太阳，由其呼吸产生风，由其肚脐产生太空，由其头演变出天，由其两足产生地，由其耳产生方位。这一赞歌把万物与人紧密联系起来考虑，将其一体化。这些内容较早地在印度展示出了一种认为人类本性与世界本性同一的思想倾向。这种思想倾向在奥义书中被进一步扩大，形成了印度哲学中一种占主导地位的思想，成为印度婆罗门教或印度教哲学的核心理念。《造一切者之歌》同样提出了“彼一”的概念，认为彼一是一切事物的基础，万物都依赖于它。它具有特殊的力量，是众神的命名者。

吠陀中还提出了“理法”、“实在”、“梵”等一些明显有哲学意义的概念。这类概念在吠陀中尽管不多或出现频率不高，但对后来印度系统化哲学思想的形成有重要的意义，是古代印度人开始进行哲学思维的最初萌芽形态。

吠陀中涉及哲学或哲理的内容多与宗教掺杂在一起，逐渐成为印度宗教哲学发展的一个重要特点。后世印度哲学的发展，基本上也是与宗教的发展紧密结合在一起的。

吠陀在印度古代文明的发展中占有特殊地位。印度思想史上的主流派印度教把吠陀作为本教的根本圣典。印度划分正统派和非正统派的标准就是根据对吠陀的态度来决定的。承认吠陀权威的被视为正统派，不承认的则被视为非正统派。吠陀不仅对后世的印度教正统哲学派别有影响，对非正统派别也有影响。

吠陀在印度近现代仍有重要影响。许多近现代著名思想家对吠陀极为崇拜。有人明确提出回归到吠陀去，认为吠陀是智慧和宗教真理的宝库。

在中国的传播与影响　古代中国人多通过佛教文献对吠陀思想有所了解。在汉译佛典中，“吠陀”一词，被音译为“韦陀”、“围陀”等，意译为“知论”、“明论”等。汉文佛典中有不少论及它的文献。中国三国时期的支谦、竺律炎译的《摩登伽经》卷上中说：“昔者有人，名为梵天，修习禅道，有大知见，造一围陀，流布教化。其后有仙，名曰白净，出兴于世，造四围陀：一者赞诵，二者祭祀，三者歌咏，四者禳灾。”这表明，四吠陀的基本情况在3世纪即已传入中国。

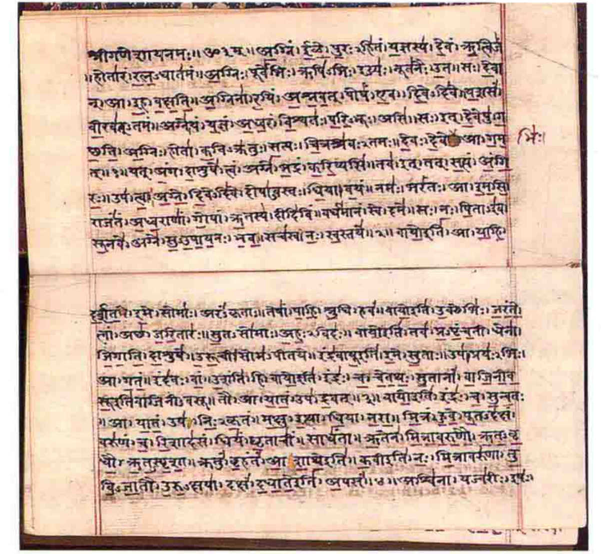


摩登伽女形象　张大千绘

在中国近现代，吠陀也为人们所知晓。近现代中国人关注印度文化者，大多知道吠陀在印度文化中的地位。因而研究吠陀的中国学者不少。吠陀中的一些文献在中国被译成汉文出版，中国学术期刊上也常有关于吠陀思想的研究论文发表。中国印度学学者金克木和巫白慧在吠陀研究方面颇有建树。在金克木所著《印度文化论集》、《比较文化论集》中，都有研究吠陀的成果。金克木还发表了不少研究或介绍吠陀的文章，如《蛙氏奥义书的神秘主义试析》、《印度哲学思想史设想》、《古代印度唯物主义

管窥——兼论“婆罗门”“沙门”及世俗文化》等。巫白慧有译著《梨俱吠陀神曲选》，专著《印度哲学与佛学》、《印度哲学》，发表论文《印度古代辩证思维》、《奥义书及其唯物论哲学》、《印度早期禅法初探——奥义书的禅理》、《印度的自然哲学》等。中国出版的有关印度哲学或印度文化的著作中通常都有关于吠陀的章节。中国高校中开设的印度文化的课程中也有研究或介绍吠陀的内容。

（姚卫群）



《梨俱吠陀》天城体手写本　19世纪初

Liju Feituo

《梨俱吠陀》 *Rig Veda*　印度最古老的宗教经典。大约产生于公元前1600～前900年。是一部专门赞美神灵的颂诗集。中国古籍译为“赞诵明论”。全书共10卷，收集了1 028首圣诗。这些圣诗是婆罗门祭司们主持祭神仪式时吟诵的颂神诗歌，具有浓郁的原始宗教气息。每首诗包含若干个诗节，每一节就是一个“梨俱”。诗集中赞颂雷电之神因陀罗的诗篇最多，约250首；其次是火神阿耆尼，约200首；第三是酒神苏摩，约120首。所有神灵都有自己的职能，分别掌管着天、空、地三界。



《〈梨俱吠陀〉神曲选》（中译本）封面

天界主要有：天界统治者伐楼那，天界最有势力的神，主管宇宙的秩序和道德，时刻注视着人间的违法行为；天神特尤斯，太阳光的神格化，又被称为天父，其形状为牧牛。另有几个不同功能的太阳神：苏利耶，代表太阳具体形象的神，在诗歌中他乘坐七匹马拉的车，穿过天空，驱赶黑暗，带来光明；莎维德利，早晨和黄昏的太阳的化身，在诗歌中被描绘为全身发光，乘金色的车，由两匹发光的马牵引，奔驰于天界；密多罗，白昼光芒四射的太阳的化身；乌莎斯，代表清晨放射美丽朝霞的黎明女神。

空界主要有：雷电之神因陀罗（后被佛教所吸收，称为“帝释天”），身躯高大，力量无穷，手持金刚杵，发怒时毛发直立，是空界最有威力的大神，后来，他由雷神逐渐演化为能摧毁敌人、象征胜利的战神；风暴之神楼陀罗，主管风暴，全身褐色，有金色装饰，头披发辫，手持弓箭，十分凶恶；风神伐由，行动迅速，与因陀罗为友，经常同乘一车，由千匹马拉着，迅猛异常。还有雨神帕阇尼耶、水神阿帕斯等。

地界主要有：火神阿耆尼，地界最重要的神灵，能驱除黑暗，消除邪恶；酒神苏摩，苏摩酒的神格化，古代印度常以此酒祭神，认为诸神皆喜酒，酒可以使神灵兴奋，勇气和力量倍增。此外，还有地母神波利特维、河神萨拉斯伐底、马神陀帝克罗等。

除大量颂神赞歌外，《梨俱吠陀》中还有一些诗歌谈到了宇宙起源问题。吠陀诗人们通过对宇宙的直接观察或主观猜测，对宇宙的产生提出了不同的看法：有的认为宇宙是“太一”所生，有的认为是“金胎”所生，有的认为是“原人”所生。《梨俱吠陀》不仅具有文学价值，而且是研究印度古代宗教与社会最重要的历史文献。

伴随着佛教的传入，《梨俱吠陀》很早就传入中国，在中国古代许多汉译佛经中都有《梨俱吠陀》的记载。到了现代，中国学者对《梨俱吠陀》进行了更深入的研究。**金克木**在他的《梵语文学史》(1964)中，对《梨俱吠陀》诗歌的文学价值以及在世界文学史中的地位给予较高评价：“《梨俱吠陀本集》，简称《梨俱吠陀》，是人类上古社会遗留下来的文化宝库之一。它是一部诗歌总集，在世界文学中放射着光辉，好像我国的上古诗歌总集《诗经》一样。”**巫白慧**翻译了《梨俱吠陀》的大量诗篇，并对诗篇进行了详细的解析。他的译文《梨俱吠陀梵文哲学诗选》和《梨俱吠陀梵文美学诗选》收入《月亮国的智慧》(1997)一书中。巫白慧的另一部著作《印



太阳神像

度哲学——吠陀经探义和奥义书解析》(2000)也对《梨俱吠陀》诗歌的哲学意义进行了深入的探讨。

（朱明忠）

Fanshu

梵书 Brahmanas 印度古代婆罗门教经典。又称“婆罗门书”或“净行书”。大约形成于公元前1000～前700年。它是在四部吠陀本集的基础上进一步说明祭祀的起源、目的、意义和方法的重要典籍。梵书是一种散文体的经文，内容主要有三个方面：一是仪轨，说明祭仪的细节和各种具体规定，如祭祀的种类、祭火和祭司的数量、祭祀的时间和地点等。二是释义，对祭祀仪式中所用的赞歌、祭词、咒语的隐义进行解释。还有一个是极意，说明祭祀仪式所要达到的目的、意义和哲理。

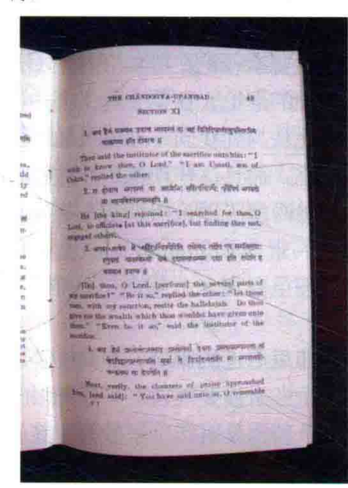
现存的梵书有15种，都是附属于吠陀本集的。其中最重要的有：附属于《梨俱吠陀》的《爱达罗梵书》和《乔尸多基梵书》；附属于《娑摩吠陀》的《二十五梵书》、《二十六梵书》和《阇弥尼耶梵书》；附属于《耶柔吠陀》的《百道梵书》、《迦塔伽梵书》和《泰迪里耶梵书》；附属于《阿闼婆吠陀》的《牛道梵书》等。梵书的传授是按照各派祭司的师徒关系而代代相传的，因此在传授中也形成了不同的流派。梵书的基本宗旨是强调祭祀的作用和祭司的地位，为以祭祀为纲领的婆罗门教制造理论根据。从学术价值来看，梵书是研究古代婆罗门教宗教礼仪和当时社会发展状况最古老、最宝贵的资料。透过这些祭仪的规定、修建祭坛的细节和决定祭祀日期的方法，可以了解当时物质生产的情况，以及天文、数学、历法等自然科学发展的水平。

印度的梵书以及梵书所涉及的古代婆罗门教的各种祭祀仪式和仪轨，伴随着佛教很早就传入中国，使中国人对此有一定的了解。在许多汉译佛经和中国高僧所撰写的佛教经典中都有这方面的记载。如，隋代中国高僧吉藏在他所著的《百论疏》中，就描述了古代婆罗门教最盛行的、规模最大的祭祀仪式马祭。

（朱明忠）

Aoyishu

奥义书 Upanisad 婆罗门教的经典之一。古代印度最早提出大量哲学思想的一批典籍，对印度婆罗门教和印度教哲学主要思想形成起重要作用的较早文献。形成的时间跨度很长，最早的奥义书产生在公元前9世纪左右，较晚的奥义书有些甚至在公元后才出现。奥义书对印度文化的发展，特别是对哲学思想的发展影响极大。印度历史上的许多哲学派别的思想源头要追溯到这些文献中。印度近现代的一些著名思想家也受这些文献的影响。奥义书的思想在古代随佛教传入中国，在中国思想界有一定影响。


THE CHĀNDOGYA-UPANIṢAD

SECTION XI

《歌者奥义书》梵－英对照本

主要奥义书及讨论的问题 奥义书的梵语Upanisad一词的原意是“近坐”或“坐在一起”，引申为师徒对坐时所传的奥秘教义。奥义书所包括的典籍为数众多，大约有200多种，反映了很长时期中印度哲学与宗教思想的一些基本观念。在这些奥义书中，有十几种内容较为重要或影响较大的文献。

年代较早的奥义书有《广林奥义书》、《歌者奥义书》、《他氏奥义书》、《鹧鸪氏奥义书》、《乔尸多基奥义书》、《由谁奥义书》。上述奥义书通常被认为是约公元前800～前500年间产生的。年代晚一些的有《迦塔奥义书》、《伊莎奥义书》、《白骡奥义书》、《剃发者奥义书》、《疑问奥义书》、《蛙氏奥义书》、《慈氏奥义书》等。这些奥义书约产生于公元前500～前200年。

《广林奥义书》是各种奥义书中最古老的，而且也是篇幅较长的。它系统地论述了婆罗门教哲学的核心概念梵，包括梵的本质、不可描述性，两种梵，梵与小我的关系等，并且描述了世界的创造、人的死后状态、苦行、禁欲、解脱等问题。《歌者奥义书》主要论述了梵我同一的理论、世界形成的理论、人的命运与前生的行为的关系、人的义务等。《他氏奥义书》侧重论述了人的死后生活、世界创造及根本因的问题。《鹧鸪氏奥义书》在叙述时特别重视伦理问题，还论及了对梵的认识以及修行等方面的问题。《乔尸多基奥义书》论述了“气息”、认识主体及认识对象等问题。《由谁奥义书》主要回答了什么是宇宙现象之后的真正力量的问题，并论述了梵的不可思议性。《迦塔奥义书》侧重论述了梵的事物本原性。《伊莎奥义书》是各种奥义书中最短的，涉及的主要问题是人的认识、行为、智慧以及本我的本质等。《白骡奥义书》论及了数论与瑜伽的思想，表述了其关于神的一些观念。《剃发者奥义书》强调了苦行生活，认为苦行可去除无知，并提出了上知和下知的理论。《疑问奥义书》认为最高的“我”(梵)为一切事物的基础，认识了它就能达到至上的不朽境界。《蛙氏奥义书》篇幅不长，但颇受人们的重视，它提出了著名的“意识四态”或“四位说”(醒位、梦位、熟眠位、第四位)。《慈氏奥义书》论述了“我”的两种形式，并论述了达到梵我同一状态的方法。这些主要的奥义书展示了古代印度哲人中最有代表性的思想观念。

基本思想 大致有三个方面，即梵我理论、轮回解脱理论和物质要素理论。

梵我理论 奥义书思想家认为，世间现象和人生现象中的根本因或本体就是梵或我。他们最为关注的问题是梵我关系的问题，这一问题是大多数奥义书中所讨论的中心问题。

“梵”一词最初并不是奥义书提出的。梵书和森林书中在思考世间事物的根本因或神时，除提及“梵天”外，还提及了梵，但论述较为含混，提及频率也不高。而到了奥义书时期，作为抽象哲学概念的“梵”则在当时的印度思想界的讨论中占据了主导地位。

在奥义书中，“梵”被大多数思想家描述为是一切事物的本体，宇宙的最

高实在，是最高的神。

“我”一词音译为“阿特曼”。它在梵语中有多种含义，如自我、呼吸、本性、整个身体、人生命的最高本体等。在奥义书中，“我”一般是在两种含义上来使用：一种含义是指自我（个我），即是在作为人的身体诸器官的主体或人生命活动的中心这种意义上来使用的，也就是所谓“小我”。另一种含义即指梵。许多奥义书在论述作为世界本体的梵时，不用“梵”一词，而仅用“阿特曼”（我）。此种“阿特曼”就是所谓“大我”。

“梵我同一”的理论是奥义书中的核心理论。它强调了自然界与人的本性同一的思想。更主要的是它确立了在自然界和人类社会中存在着一个决定一切的主体或最高实体的意识（见**梵我同一**）。这种意识对于社会中占主导地位的阶层十分重要。在印度历史上，从吠陀时期开始就形成了种姓制度。在社会上存在的四个主要种姓中，婆罗门种姓的地位最高。主要代表婆罗门种姓利益和观念的婆罗门教在印度思想界中居主导地位。婆罗门教哲学中的主流思想就是“梵我同一”理论。因为只有确认了自然界和人类社会中存在着一个最高的不变主体，才有可能论证或宣称婆罗门种姓的最高地位是自然就有的，是永恒不变的。这种哲学中的“梵”实际上与种姓制社会里的“婆罗门”是一致或对应的。因而在后世以婆罗门教或印度教为主导的印度思想界，“梵我同一”的观念一直有着重要的影响。

轮回解脱理论　印度宗教哲学中的绝大多数派别都有轮回解脱观念。这一观念的一些萌芽形态可以在吠陀中看到，但最早形成清晰的思想观念则在奥义书中。（见**轮回**和**解脱**）

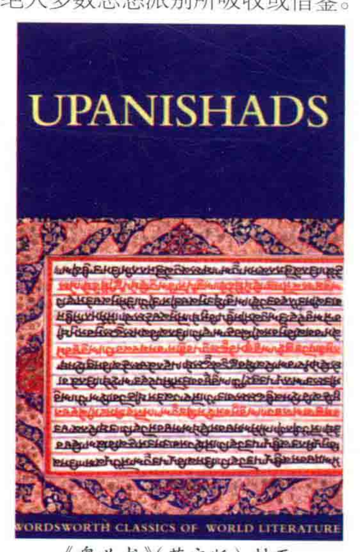
轮回解脱理论与梵我理论是紧密相关的。在许多奥义书思想家看来，业报轮回产生于人的欲望和相应的行为。而这欲望和行为与人的无知或无明直接有关。彻底的解脱必须获得关于梵的智慧，领悟到梵我同一。如果真正认识到了一切皆梵，自我即梵，那人对外物的欲望和追求也就不会出现了。无欲望就无相应的行为，无行为自然就不会产生业力，也不会有轮回转生，这也就是解脱。

物质要素理论　奥义书的物质要素理论认为，构成世间事物的要素主要是物质性的。如地、水、火、风等。许多奥义书思想家把此类物质性要素看作世界的本原。

此外，一些奥义书还提到“安荼”、“质料”等概念。这也与物质要素有关。所谓“安荼”是一个蛋状物。具体的世间现象由它直接生成。《歌者奥义书》中说：“最初是无，它成为有，并成长，变成一个安荼。安荼周年成熟后裂开，出现两片卵壳，一片是银的，另一片是金的。银的那卵壳是大地，金的那卵壳是天空。外膜为群山，内膜为云雾，脉管为河流，液汁为海洋。”所谓“质料”指物质。事物也由它生成。

物质要素理论在奥义书时期不是占主导地位的理论，在整个奥义书中所占的比重无法与梵我同一理论及轮回解脱理论相比，而且这些理论也往往和梵我理论及轮回解脱理论掺杂在一起。在奥义书中，哲人们的思想有时也不很连贯，某些重要观念一开始并不都是表述清晰的。

对印度后世的影响　奥义书在印度思想史上占有显要地位。其思想对于印度文化，特别是对印度宗教哲学在后世的发展和基本特点的形成起了重要作用。奥义书的成分十分复杂，其主流观念是婆罗门教的思想，但非婆罗门教的思想成分也同样存在。它不仅被后世的婆罗门教哲学派别视为圣典，也受到了佛教等派别的重视，其理论被印度历史上绝大多数思想派别所吸收或借鉴。



《奥义书》（英文版）封面

奥义书中的核心理论是“梵我同一”思想。后来被**吠檀多派**所继承和发展。吠檀多派的主要思想“不二一元论”实际就是由奥义书中的“梵我同一”思想演化而来的。一直到近现代，这种思想仍在印度思想界起着重要作用。印度近现代的哲学家探讨的重要问题中有许多来源于奥义书，或与奥义书有关。

奥义书中的物质要素理论，对印度后世流行的自然哲学，特别是“极微”理论，起着先驱思想的作用。“极微”理论无论是在婆罗门教系统里的**胜论派**、**正理派**中，还是在非婆罗门教系统里的**耆那教**和佛教之中，都有流行。尽管印度后世的一些主要思想流派对物质要素的作用和地位的解释有所不同，但在不同程度上都把世间事物的形成与这些要素联系起来。这些理论形态的思想源头应说在奥义书中。

奥义书中的轮回解脱理论的基本观念成为印度历史上各主要宗教哲学流派都信奉的思想。除顺世论外，各派都不同程度地继承和发展了这一理论。

在中国的传播和影响　奥义书的思想通过佛教传入中国。一些汉译佛典中论及了奥义书的思想。但在中国古代的汉文佛典中，并没有出现“奥义书”一词。奥义书在汉文佛典中通常是不与其他吠陀文献相区分的，在论及它时也称其为“知论”、“明论”、“围陀”等，即吠陀通常是从广义上说的，包括奥义书在内。

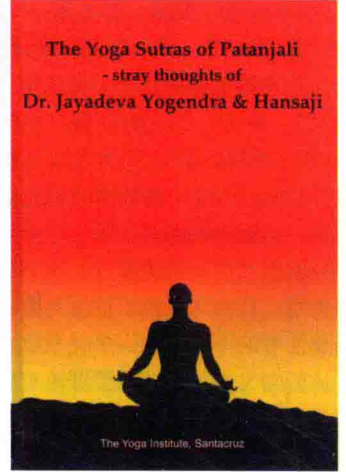
汉译佛典中记述奥义书思想较明显的是中国北魏时期**菩提流支**译的《提婆菩萨释楞伽经中外道小乘涅槃论》。其中对“安荼”生世间事物理论的记述，与《歌者奥义书》中的论述基本是一致的。这表明奥义书中的这一思想在当时的古代中国即已流传。

在中国近现代，奥义书也较受思想界重视。奥义书中的主要文献被译成汉文，并在中国出版。主要著作有：**巫白慧**的《印度哲学》（2000），奥义书哲学是其重要内容之一。**金克木**的《印度文化论集》（1983），内有《蛙氏奥义书的神秘主义试析》等论文。**徐梵澄**译有《伊莎奥义书》、《由谁奥义书》（1957）。他的《五十奥义书》（1984）选译了50篇奥义书，内容均为哲学类。

（姚卫群）

Yujia Jing

《瑜伽经》 *Yoga Sutra* 印度六派哲学之一瑜伽派的根本经典。约产生于公元前2世纪，作者钵颠阇利。现存《瑜伽经》其中包含着后人加入的内容，大约在4～6世纪之间成书。



《瑜伽经断想》（英文版）封面

《瑜伽经》在印度后世的主要注与复注有：毗耶舍（约6世纪）的《瑜伽经注》、婆察斯巴蒂·弥尸罗（9世纪）对毗耶舍注释本所作的《真理明晰》、博阇（11世纪）对《瑜伽经》所作的《王注》、吠若那比柯宿（16世纪）对毗耶舍注释本所作的《瑜伽释补》等。

《瑜伽经》对古印度先前流行的瑜伽修行在理论上作了归纳，在印度历史上第一次提出系统化的瑜伽理论体系，奠定了瑜伽体系在印度文化史上的重要地位。

《瑜伽经》共分4卷。第一卷阐述瑜伽的定义，论述心作用的种类、三种量，并阐述三昧的种类和四种等至。此外，还论及自在天、精神涣散的状态，以及与数论派哲学共用的一些哲学概念。第二卷论述作为瑜伽的三项内容，指出产生轮回及痛苦的原因，分析无明或烦恼的一些具体表现，列举作为瑜伽修行主要手段的八支行法，具体描述了其中的禁制、劝制、坐法、调息和制感。第三卷论述八支行法中的后三支，即执持、静虑和等持（三昧），认为后三支结合起来即总制，它可以获得各种神通力，并论述各种总制的功效，指出当认识了自性和神我的差别时，就获得了对一切存在和无限知识的支配力。第四卷论述获得神通力的五种途径，即生得、药草、咒文、苦行和三昧，认为瑜伽行者的业是非白非黑的，其他人的业则还有三种（黑的、白的、黑白的），强调直观了自性和神我差别的人就将灭除我执，从永久的辨别智中产生“法云三昧”，这样就可以消除业与烦恼，跳出轮回，达到解脱。第四卷中有一些受大乘佛教思想影响的内容，一般被认为是后出的。

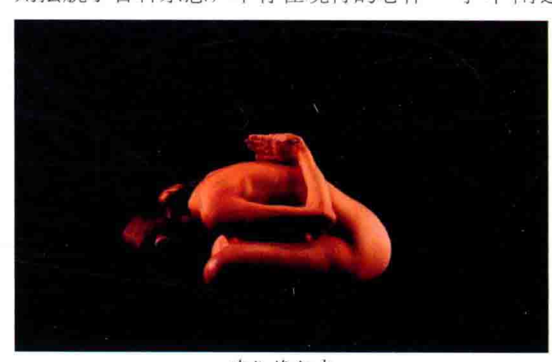
《瑜伽经》提出了瑜伽派学说中的基础内容，主要包括对心作用、三昧状态、能观与所观、八支行法、神通力等的阐述。

“心作用”是《瑜伽经》关注的重要内容。心作用被分为五种，即正知、不正知、分别知、睡眠、记忆，涵盖了人们通常具有的主要精神或意识活动。该经认为心作用无论是世俗所谓正确的还是不正确的，或是其他性质的，都应加以抑制，因为这些心作用对达到事物的最高境界都有阻碍。《瑜伽经》强调要通过长期的修习和离欲来灭除心作用。“修习”是指为了使心平静而作的不间断的努力，这需要不受外界的干扰并极度的专注。“离欲”是指放弃对外物的追求，即摆脱对一般的世间享乐和特殊的超验享乐。该经认为，借助修习和离欲就能达到三昧状态。

三昧状态是瑜伽修行者努力要达到的状态。这种状态在该经中也分成不同的层次，有不同的分类。该经中提到的有关三昧的名称有：有想三昧、无想三昧、有种三昧、无种三昧、法云三昧。但这几种三昧并不都是层次不断深入的阶段。它们中有些是重复的。“有想三昧”是带有一定思虑情感的状态，这种三昧虽然也是一种入定的状态，但还伴随着人的想象等自我意识。“无想三昧”则摆脱了各种杂念，不存在现行的心作用，仅保留作为潜在能力的心作用。这是一种较高程度的三昧状态。“有种三昧”是修行者逐步排除了相当多的杂念或印象的状态，但在这种状态中还没有彻底消除过去行为（业）所产生的残存潜势力（种子），还有可能使人在轮回中流转。“无种三昧”则是把过去行为所产生的残存潜势力（种子）也消除掉或加以抑制的状态，在这种状态中，修行者将跳出轮回，达到解脱。“法云三昧”是获得对神我和自性的永久辨别智后达到的状态，在这种状态中，业与烦恼被完全消除，不再有残存的潜势力（种子），这也就是瑜伽行者所追求的最高境界。

三昧的有些状态也被称为“等至”。该经把等至分为四种：有寻等至、无寻等至、有伺等至、无伺等至。“有寻等至”是以粗大之物为禅定对象，这时的修行者还掺杂着主观的言语、概念等。“无寻等至”也是以粗大之物为禅定对象，但修行者的主观记忆印象被排除。“有伺等至”是以细微之物为禅定对象，逐步接近事物的实相。“无伺等至”也是以细微之物为禅定对象，更为接近事物的实相。这四种等至能不断深化瑜伽修行，但它们都属于“有种三昧”，即修行者虽然逐步排除了当时的杂念或印象，却没有彻底消除过去行为（业）所产生的残存潜势力。如果修行者能更进一步把“有种三昧”中的潜势力消除掉或加以抑制，就可以达到“无种三昧”的境界。

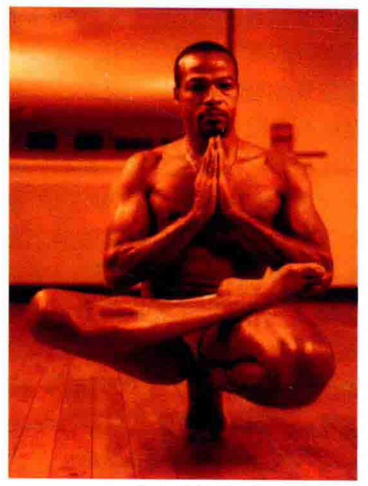
瑜伽派的理论与数论派的理论关系密切。数论派使用瑜伽派的修行手法，瑜伽派则接受数论派对世间事物的基本分析。该经认为，瑜伽修行者要获得解脱，就要真正认识“能观”与“所观”。“能观”相当于数论派哲学中阐述的“神我”（精神）；“所观”相当于数论派哲学中阐述的“自性”（自然），在该经中又称其为“实在”。瑜伽派认为，轮回的产生与这两个实体结合有关。该经2,17中论述“能观和所观的结合是可以避免的苦的因”。即要使轮回结束，获得解脱，就必须使这两个实体脱离接触，各自独存。而要实现这



瑜伽修行者

种目的，则需达到“无种三昧”或“法云三昧”。这就要按照瑜伽派的要求来修行。

该经中关于修行的具体方法是“八支行法”，即瑜伽修行的八个具体手法，包括禁制、劝制、坐法、调息、制感、执持、静虑、等持。“禁制”是瑜伽行者必须遵守的规定；“劝制”是瑜伽行者应奉行的道德准则；“坐法”是瑜伽修行时保持身体的安稳，以利于阻止外界的干扰；“调息”是瑜伽行者在坐法完成后对呼吸的调节和控制；“制感”是瑜伽行者对身体的感觉器官进行控制，使它们与相应的感觉对象脱离接触；“执持”是瑜伽行者在修行时心注一处，把心贯注在任选的某物之上，使之凝定而不散乱；“静虑”是瑜伽行者的上述执持状态的进一步发展，使心持续集中于禅定对象上；“等持”即三昧，是静虑状态的深化，是修持的最高阶段。



瑜伽修行者

“神通力”是在瑜伽修行者修“八支行法”中后三支（执持、静虑、等持）的基础上获得的。这后三支合起来称为“总制”。用总制作用于不同的对象，可以获得不同的神通力。如借助对动物、日、月、星系、身体器官及其功能等的总制，可相应地得到许多异乎寻常的知识和力量。还可以获得一种对“自然”(即“自性”)和“精神”(即“神我”)的“辨别智”，并得到对一切存在和无限知识的至上支配力量。如果修行者再进一步将“辨别智”摆脱掉，就可以摧毁罪恶的种子，进入绝对独存的状态，达到解脱。

《瑜伽经》出现后，在印度历史上产生了重要影响。印度历史久远的瑜伽修行在该经中得到系统整理。婆罗门教中形成了专门以瑜伽修行为目的的瑜伽派。《瑜伽经》的思想经过该派后代的整理和发展进一步完善。印度历史上许多宗教哲学派别都把瑜伽修行纳入自己的体系中。印度近现代的一些著名思想家也高度关注这种修行。

《瑜伽经》的思想传到世界上许多国家，也传到中国。该经理论在中国古代的传播主要是通过佛教文献实现的。汉译佛典中论及禅定或瑜伽的内容就包含了《瑜伽经》中的一些内容。

在中国近现代，《瑜伽经》的思想也受到高度重视。《瑜伽经》被译成汉文本，有多种该经的译本在中国出版或发表。中国学术期刊上发表过不少对《瑜伽经》的研究论文。一些有关《瑜伽经》的研究专著也在中国出版。中国高校中开设的印度宗教哲学的课程中也有关于《瑜伽经》的内容。作为锻炼身体重要方法的瑜伽修行在当代中国开展得较为广泛。

（姚卫群）

Shenglun Jing

《胜论经》 *Vaisesika Sutra* 印度六派哲学之一胜论派的根本经典。约产生于公元前2世纪，作者迦那陀。现存《胜论经》有后人加入的内容，成书时间约在2世纪。《胜论经》在后世的主要注释是旃陀罗阿难陀（约7世纪）的《旃陀罗阿难陀注》和商羯罗·弥尸罗（约15世纪）的《邬巴斯伽罗》等。

《胜论经》确立了胜论派的一些基本观念，初步形成了该派的理论框架。

《胜论经》共10卷，每卷两章。第一卷论述胜论派追求的最高目的——至善，以及句义的种类和一些句义的基本内容。第二卷论述实句义和德句义。第三卷论述认识的产生及推理。第四卷论述极微、身体。第五卷论述事物的运动及不可见力。第六卷论述婆罗门教的一些生活或行为规范。第七卷进一步论述极微，并论述德句义及和合句义。第八卷补充论述同句义和异句义，并论述实、德、业三句义之间的关系。第九卷论述非存在及推理的种类。第十卷论述苦乐问题及事物的和合等。

《胜论经》把“句义”作为区分自然现象的基本概念，提出了六句义理论。它的各种哲学思想包含在对实、德、业、同、异、和合这六个句义的具体解释之中。实句义指事物自体，分为地、水、火、风、空、时、方、我、意9种。德句义指事物的静的特性，分为色、味、香、触、数、量、别体、合、离、彼体、此体、觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇17种。业句义指事物的动的形态，分为取（向上运动）、舍（向下运动）、屈（收缩运动）、伸（伸展运动）、行（方向不定的运动）5种。同句义指事物间相对的同的关系，又指事物的存在特性。异句义指事物间相对的异的关系，又指事物的最终差别。和合句义指事物所具有的自体与属性等的不可分的因果关系。

这些句义涉及的较重要理论有极微论、量论、因果论。

极微论是胜论派在分析物体时提出的重要理论。该派认为，物体的最小单位是极微。极微是对物体进行分割时的极限。极微单独存在时是人不可感知的。极微的存在是通过推理得知的。《胜论经》论述存在并且无因的东西是常住的。极微的果是其存在的标志。由于因存在，果才存在。非常住是对常住的特殊否定状态。《胜论经》要表明人们虽然不能直接感触到极微，但却能感触到极微聚集起来形成的果，即各种粗大的事物。而有果必有因，由此可推知作为因的极微的存在。胜论派认为极微有4个基本种类，即地、水、火、风。这4种极微又具有各自的性质。地具有色、味、香、触，水具有色、味、触、液、润，火具有色和触，风具有触。单独的极微虽然不可感触，但当它们聚合在一起时，人们就可以感知到它们了。极微可以运动。关于极微运动的原因，《胜论经》认为是由“不可见力”引起的。“不可见力”是一种起重要作用但看不见的力量。胜论派把当时自然界的一些难以解释的现象都说成是由“不可见力”引起的。如《胜论经》中说，火向上燃烧，风横向地吹，极微最初的运动都是由不可见力引起的。

量论是印度哲学各派都论述的理论，涉及的基本是逻辑或一般认识论方面的思想。《胜论经》也很重视量论问题。该经论述了两种量：现量和比量。

现量即人们感触事物时最初产生的感觉。《胜论经》认为有两种感觉：一种是一般人的感觉，另一种是瑜伽修行者的感觉。后人分别称之为世间现量和非世间现量。世间现量仅能达到世间一般的事物，而非世间现量则对我、空、方、意等都能达到。比量主要指推理。《胜论经》论述，“比量以这样的特征为基础：此是彼的果；此是彼的因；此与彼合；此与彼矛盾；此与彼和合”。该经实际上把比量区分为5种情况：第一种是从结果推知原因，如从烟的存在推知火的存在；第二种是从原因推知结果，如一个聋子根据鼓槌击鼓的特殊联系推知有声；第三种是从有结合关系的事物中根据已知的一个推知另一个，如见到一个动物推知它有触感官；第四种是从有矛盾关系的事物中根据已知的一个推知另一个，如见到蛇骚动不安推知树后有某种食蛇的动物；第五种是从有和合关系（内在联系）的事物中根据已知的一个推知另一个，如根据热水推知水被火烧过。

因果问题是胜论派极为关注的问题。《胜论经》在这一问题上有较多论述。《胜论经》认为“没有因就没有果，但却不是没有果就没有因”。该经要强调的是：果离开因是不能出现的，但因却可以没有果而单独存在。胜论派在因果问题上的著名观点是所谓“因中无果论”。《胜论经》认为“（果）在（产生）以前不存在，因为没有业与德的表现”。这句经文虽然从字面上看含义不是很明确，但它实际暗含的意思是：果在产生前在因中是不存在的，即因中无果。胜论派的这一理论在吠檀多派的一些文献中有较为清晰的转述。根据吠檀多派著名思想家罗摩努阇在《梵经注》中的记述，胜论派提出了因中无果或因果不同的7个理由：一是因与果的观念不同，没有人把作为因的线看作作为果的布，也没有人把作为果的罐看作作为因的黏土；二是因与果的名称不同，如无人称线为布，也无人称布为线；三是因生出的果有差别，如线可以做衣，也可以做绳索；四是因与果的时间不同，因在前，果在后；五是因与果的形式不同，如作为因的黏土具有块的形状，而作为果的罐则呈一种有宽大基础的腹状；六是因与果的数量不同，如线有多根，而布则仅为一块；七是如果因果同一，那么因就应只有一个，不应有构成果的材料和制作果的作者等多因。胜论派主张“因中无果论”与其基本的哲学体系有关。在论及世间事物的生成时，该派持一种“积聚说”，认为作为果的世间事物不是来自单一的因，而是来自多因的聚合。单一的因中不能有果，多因聚合才能生果。胜论派中的所谓“因”在很大程度上就是指组成整体的部分，而所谓“果”则主要指整体或聚合体。胜论派理解的生成或产生，主要就是指多个事物的聚合变化。胜论派认为，如果否定因果的差别，那么也就实际上否定了事物的生成。所谓生成一定是指产生了一个与原来的因不同的果。在胜论派的理论体系中，万物是由多种要素聚合而成的。世间万有的形成，也就是本来独立的种种要素聚合在一起，形成新的事物。新生成的事物作为果在产生它的因中本来是没有的。故说是因中无果。

《胜论经》对后世胜论派哲学的发展有重要影响。印度后世胜论派所讨论的主要问题大多是《胜论经》中已提出的问题。印度后世胜论派的两部主要文献《摄句义法论》和《胜宗十句义论》，在《胜论经》的基础上对胜论派的思想作了进一步的变革和完善。突出之处是这两部文献都更明确地以句义论为基本理论框架，把各种哲学思想都纳入句义论中。

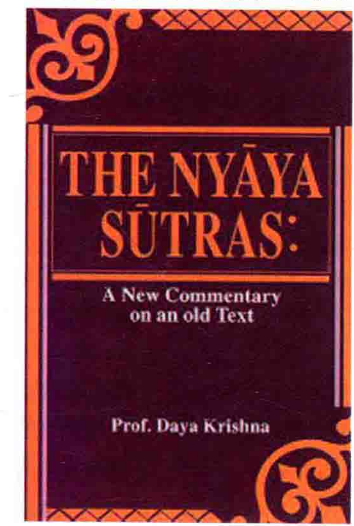
《胜论经》的思想在中国也有影响。这一经典的思想最初随佛教传入中国。汉文佛典中有不少内容记述了胜论派六句义理论。而这种理论主要是《胜论经》的思想。在中国近现代，《胜论经》也很受中国学者重视，该经已经被译成了汉文本。《胜论经》及其他胜论派文献的思想是中国现代研究东方哲学学者的重要研究对象。中国学术期刊常发表有关《胜论经》或胜论派的论文。在中国有关印度哲学的专著或教科书中，也有论及《胜论经》的内容。

（姚卫群）

Zhengli Jing

《正理经》 *Nyaya Sutra* 印度六派哲学之一正理派的根本经典。印度最早提出系统逻辑思想与辩论规则的文献。约产生于1世纪，作者乔答摩。现存《正理经》有后人加入的内容，约3～4世纪成型。

《正理经》在后世的主要注释与复注有：筏蹉衍那（约4～5世纪）的《正理经疏》、乌地耶得迦罗（6世纪）的《正理经评释》、婆察斯巴蒂·弥尸罗（9世纪）的《正理评释真义疏》、乌德衍那（10世纪）的《正理评释真义详解》等。



《正理经：古经新解》（英文版）封面

《正理经》确立了正理派的基本观念，构建了该派的理论框架。《正理经》共5卷，每卷两章。其主要理论模式是“十六谛”，具体包括量、所量、疑、动机、实例、宗义、论式、思择、决了、论议、论诤、坏义、似因、曲解、倒难、堕负，主要论述正理派关于逻辑推理和辩论规则的思想。正理派的各种主要理论都是在解释“十六谛”的过程中提出或展开论述的。

《正理经》提出的主要理论是：五支作法的推论式、推理中产生错误的原因、辩论失败的表现、获得正确认识的主要途径等。五支作法的推论式亦称“五支论式”，在印度思想史上第一次明确提出了一种相对固定的推理基本模式，对印度系统逻辑理论的形成和发展起了重要作用。这一理论认为，在推理过程中，有五个基本的组成部分，即宗、因、喻、合、结。宗指推论中提出的命题，因指论证命题的理由，喻指论证命题所使用的具体实例或例证，合指把理由及实例应用到推论中，结指根据推论最后陈述已

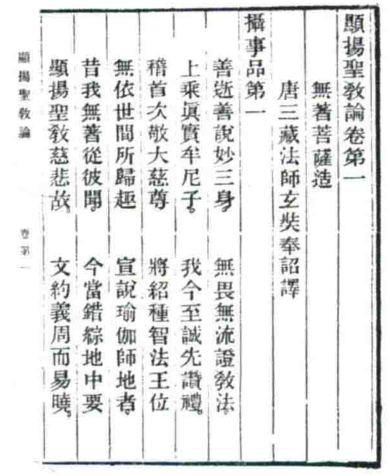
方命题，作为结论。辩论失败的表现是《正理经》对辩论问题的一种重要分析。该经在这方面的理论主要体现在其提出的22种堕负的归纳中。获得正确认识的主要途径问题也就是“量论”的问题。《正理经》认为有4种量，即现量、比量、譬喻量和圣言量。

《正理经》也将它关于推理和辩论方面的理论与宗教问题联系起来。《正理经》一开始就强调，至善的境界来自关于“十六谛”的知识。“十六谛”中的核心理论则是关于推理和辩论的知识，实际就是最高的智慧，获得了它也就能消除无知。而**解脱**则依赖于对无知的消除。因而，逻辑推理和辩论方面的知识与正理派的跳出**轮回**，达到解脱的最终目标是密不可分的。

《正理经》的思想在印度哲学的发展中占有重要地位。印度不少宗教哲学派别都吸收了该经的逻辑与辩论思想。印度佛教在发展中参考了这方面的思想。佛教古因明中的许多思想是在吸收和改造正理派有关思想的基础上构建的。《正理经》的思想在印度近现代仍有重要影响，一些印度近现代的著名思想家将《正理经》的思想与西方的逻辑学相比较，将二者的一些观念相融合，提出新的理论见解。

《正理经》的思想在古代也随佛教传入中国。古代中国人对正理派的了解在很大程度上是通过佛教的相关文献实现的。这主要集中在佛教有关**因明学**的文献中，特别是佛典中涉及古因明的内容。

在汉文佛典中，涉及《正理经》的内容不少。较有代表性的典籍是《方便心论》、《显扬圣教论》、《大乘阿毗达磨杂集论》(即《对法论》) 和《如实论》等。《方便心论》中就论及了《正理经》中的四量之说，并论及了似因、倒难、堕负等内容。《如实论》、《显扬圣教论》和《大乘阿毗达磨杂集论》中也论及了与《正理经》五支论式理论接近的推论式等方面的内容。


顯揚聖教論卷第一
無著菩薩造
唐三藏法師玄奘奉詔譯
攝事品第一
善逝善說妙三身　無畏無流證教法
上乘眞實牟尼子　我今至誠先讚禮
稽首次敬大慈尊　將紹種智法王位
無依世間所歸趣　宣說瑜伽師地者
昔我無著從彼聞　今當錯綜地中要
顯揚聖教慈悲故　文約義周而易曉

顯揚聖教論　卷第一

《显扬圣教论》书影

在中国近现代，《正理经》的思想也受到中国学术界的重视。《正理经》在中国被译成汉文，有多个汉译本正式出版。中国的专业学术期刊上也发表过一些关于《正理经》学说的研究论文。中国出版的有关印度哲学的著作中也有关于《正理经》思想的章节。中国高等院校中开设的印度宗教哲学的课程中通常也有关于《正理经》的内容。一些中国研究生的学位论文也有以《正理经》为研究课题的。

（姚卫群）

Fanjing

《梵经》 *Brahma Sutra* 印度六派哲学之一**吠檀多派**的根本经典。约产生于1世纪，作者跋达罗衍那。现存《梵经》有后人添加的内容，约5世纪左右定型。该经继承和发展了吠陀奥义书中的一些重要婆罗门教哲学思想，它的出现是**吠檀多派**形成一个独立哲学派别的主要标志。

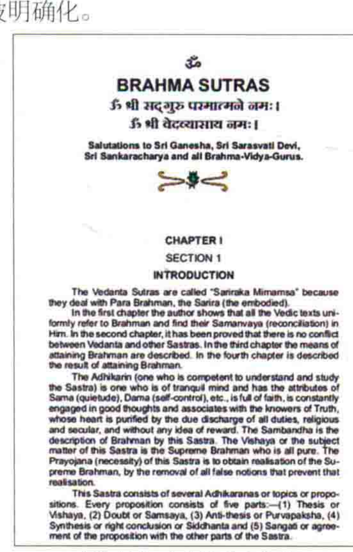
《梵经》由555条格言式短经文组成，主要含义往往需借助有关该经的注释来确定。《梵经》在后世的注释很多。较为著名的是商羯罗（788～820）、罗摩努阇（约11～12世纪）和摩陀婆（约13世纪）3人分别所作的《梵经注》。


北京房山石经《显扬圣教论》

《梵经》共4篇，每篇4章。《梵经》关注的基本哲学思想是梵我关系方面的内容，但奥义书思想家在论述梵与我时又常对其进行区分。在**奥义书**中，对梵与我关系的解释实际上常常不一致，不同的奥义书或同一奥义书的不同部分在论述上常有不同。这种情况的存在影响了后来的吠檀多派思想家。《梵经》在叙述梵和我时也受到影响，即一方面说梵与我是同一的，另一方面又对它们进行某些区分。吠檀多派中后来出现不同分支与此直接相关。

《梵经》中较重要的内容有对若干梵我关系理论的记述、不一不异论、对其他派别的批判、轮回解脱观念。

《梵经》在论述梵我关系时，曾提到以往一些思想家在梵我关系问题上的不同看法。根据商羯罗对该经的注释，该经论及了三位思想家的观点：阿西摩勒奢耶认为梵与我是一种“不一不异”的关系；奥杜罗弥认为梵与我是一种二元的有真实别异的关系；迦夏克尔茨那认为梵与我是一种无差别的不二一元的关系。这些观点在吠檀多派后来的发展中被一些思想家进一步发展，理论被明确化。


ॐ

BRAHMA SUTRAS

ॐ श्री सद्गुरु परमात्मने नमः।

ॐ श्री वेदव्यासाय नमः।

Salutations to Sri Ganesha, Sri Sarasvati Devi, Sri Sankaracharya and all Brahma-Vidya-Gurus.

CHAPTER I

SECTION 1

INTRODUCTION

The Vedanta Sutras are called "Sariraka Mimamsa" because they deal with Para Brahman, the Sarira (the embodied).

In the first chapter the author shows that all the Vedic texts uniformly refer to Brahman and find their Samanvaya (reconciliation) in Him. In the second chapter, it has been proved that there is no conflict between Vedanta and other Sastras. In the third chapter the means of attaining Brahman are described. In the fourth chapter is described the result of attaining Brahman.

The Adhikarin (one who is competent to understand and study the Sastra) is one who is of tranquil mind and has the attributes of Sama (quietude), Dama (self-control), etc., is full of faith, is constantly engaged in good thoughts and associates with the knowers of Truth, whose heart is purified by the due discharge of all duties, religious and secular, and without any idea of reward. The Sambandha is the description of Brahman by this Sastra. The Vishaya or the subject matter of this Sastra is the Supreme Brahman who is all pure. The Prayojana (necessity) of this Sastra is to obtain realisation of the Supreme Brahman, by the removal of all false notions that prevent that realisation.

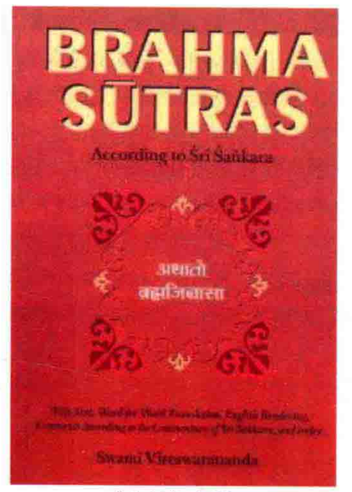
This Sastra consists of several Adhikaranas or topics or propositions. Every proposition consists of five parts:—(1) Thesis or Vishaya, (2) Doubt or Samsaya, (3) Anti-thesis or Purvapaksha, (4) Synthesis or right conclusion or Siddhanta and (5) Sangati or agreement of the proposition with the other parts of the Sastra.

《梵经》（英译本）书影

《梵经》最初的作者跋达罗衍那在梵我关系问题上倾向于“不一不异”理论。这种理论认为，梵作为世界的创造者或世界的根本因，与其部分、属性或被造物——我（现象界）是不同一的，而从我（现象界）都具有梵性，从一切事物离开梵都不能存在的角度看，梵与我又是同一的。二者的关系被比喻为如同太阳和其映在水面上的影子的关系一样。

《梵经》对古印度的一些思想流派的主要观点进行了批判。虽然该经的经文十分简略，但根据商羯罗等人的注释，可以看出该经所要批判的派别及其观点。

《梵经》批判了**数论派**的自性、神我以及三德等概念，认为自性作为事物根本因是不能成立的，该经强调神我与自性结合促成世间事物的转变理论是不合理的，认为数论派说的三德相互间的关系亦是不可能的。



《梵经》书影

《梵经》批判**胜论派**的理论，认为胜论派的极微论、和合观念以及不可见力等的思想都是不能成立的。它否定物体是由极微结合形成的，认为极微理论本身中存在着一系列的矛盾。该经还否定不可见力与事物的运动有关，并否定事物间存在着和合关系，认为胜论派说的和合还需要另外的和合，没有穷尽，这种关系是不可能存在的。

《梵经》对佛教的理论批判较多。它批判了佛教关于人和事物的构成理论，认为佛教中的五蕴与极微理论都不能成立。批判了佛教的因缘理论，认为无明等十二因缘的各支在连续的序列中彼此为因不可能，因为十二因缘中各支仅是后一支生成的因。还批判了佛教的刹那生灭理论，认为这种理论与佛教的因果理论之间有矛盾，因为佛教说的因果也可同时存在，这将与刹那生灭说相矛盾。还批判了佛教的择灭与非择灭理论，认为择灭和非择灭理论是不能成立的，因为相续或组成相续的个体是不可能断灭的。还批驳了佛教的空或无观念，认为事物不能生于无，因为这与人们的经验不符。还批判了佛教中的梦醒同一论，认为人清醒时的状态并不像梦境等一样。还批判了佛教的唯识理论，认为佛教也主张一切都是刹那生灭的，这样“识”就不能真实存在。该经最后得出结论：佛教的主张从各方面看都是不能成立的。

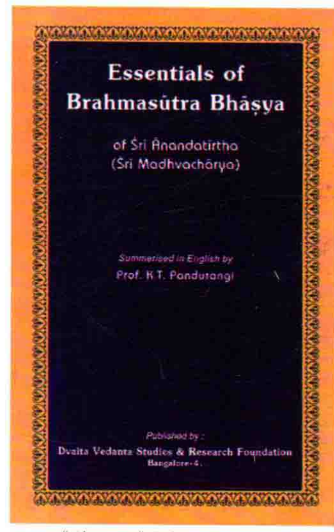
《梵经》亦批判了**耆那教**的理论，认为耆那教七支论式的判断形式理论不能成立，因为完全矛盾的判断不能存在于同一事物中。还批判了耆那教的命我与其所附之身的体积大小相同的理论，认为命我是常住的，而常住的东西的体积是没有变化的。

此外，《梵经》还批判了兽主派和薄伽梵派等理论。

《梵经》的轮回解脱观念与其梵我关系的理论密切相关。这方面的观点虽然散在多处经文中，但主要思想明确，认为如果人不能正确认识梵我关系，为无知所控制，那么将陷入**轮回**的痛苦中；如果获得了梵我关系的正确认识，明了作为世间事物主宰者梵（最高神）的本质，将跳出轮回，获得**解脱**。

《梵经》在印度历史上产生了重要的影响。吠檀多派中的主要思想家对《梵经》都有注释，他们的主要观点也包含在其各自的《梵经注》中。商羯罗提出“不二一元论”的思想，罗摩努阇提出“限定不二论”的思想，摩陀婆提出“二元论”的思想。这些思想构成了婆罗门教哲学以及印度教哲学的核心内容，直至印度近现代，仍然在印度社会中发挥着作用。

《梵经》的思想作为早期吠檀多派的理论，在古代与奥义书思想一同随佛教传入中国。但这类思想在汉译佛典中多数不与吠陀思想明确区分，一般的汉译佛典多将它们归入“围陀”、“知论”、“明论”等中。唐代的**玄奘**编译的《成唯识论》卷一中记述说的“大自在天”、“大梵”和“我”，在奥义书与《梵经》及其注释中都是核心或基本的概念。这类概念在汉文佛典中一般都不区分具体来自哪个印度文献。



《梵经注》(英文版）书影

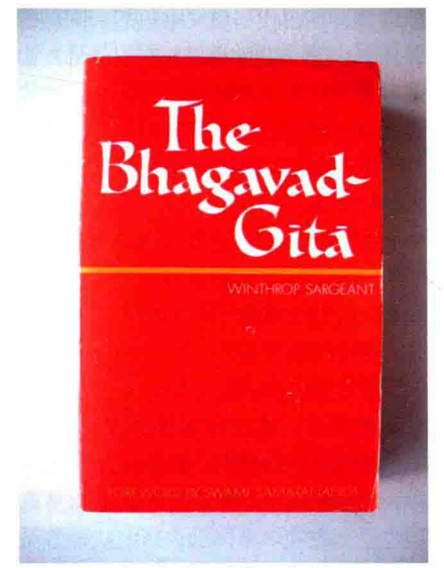
在中国近现代，《梵经》也受到学术界的关注。其汉译本在中国有出版。中国学者中研究吠檀多派的人为数不少。《梵经》在吠檀多派文献中的基础地位受到重视。中国国内研究吠檀多派的人通常都对《梵经》的思想进行梳理或了解。中国学术期刊上发表过对《梵经》及吠檀多派的研究论文。中国出版的有关印度哲学的著作中一般都有涉及《梵经》的章节。中国高等院校开设的印度宗教哲学方面的课程中也有关于该经的内容。

（姚卫群）

Bojiafan Ge

《薄伽梵歌》 *Bhagavadgita* 古代印度教重要经典。又称《世尊歌》。

原为印度大史诗《**摩诃婆罗多**》第六篇“毗湿摩篇”的一部分，后来演化为印度教一部独立的经典。成书时间大约在二三世纪。全书分18章，共700颂。《薄伽梵歌》是一部阐述印度教人生哲理的诗篇。全书采用对话形式。对话发生在般度族与俱卢族两军对垒的战场上。般度族的阿周那王子（坚战的五弟）率大军与俱卢族的军队对阵，面对厮杀，他见敌阵中有许多自己的亲友和师长，便产生怜悯之情，无心再战。这时化身为阿周那御手的黑天大神（即毗湿奴大神的化身），便与他展开了一番严肃的对话，教导他不应当考虑个人的荣辱得失，只有坚定不移地履行自己的天职，才是对神的忠诚，才是最高尚的行为。在黑天大神的教诲下，阿周那终于抛弃个人私情，重新以武士的职责为准则，一心投入战斗。撇开故事情节，《薄伽梵歌》的根本思想是宣扬印度教的人生哲学和伦理道德观念。它主张，一个教徒必须按照自己的“达摩”去行



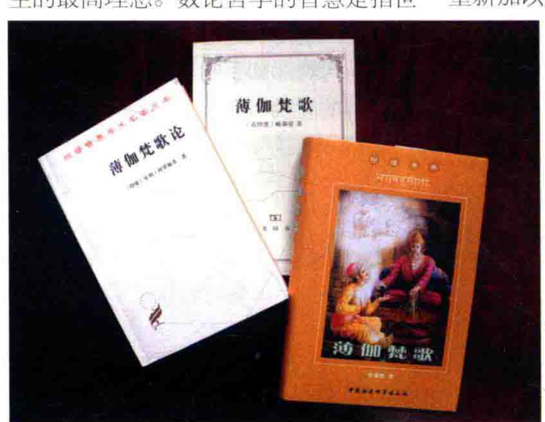
梵-英对照《薄伽梵歌》


《摩诃婆罗多》插图

事，不应当考虑个人的得失和荣辱，只有通过行动，才能使自己的灵魂“我”和宇宙的最高灵魂“梵”相结合，最终达到人生的最高目的解脱。

为了实现解脱，《薄伽梵歌》还极力向印度教徒宣扬三种瑜伽道路，即“业瑜伽”、“智瑜伽”和“信瑜伽”。“业”，指行为或行动。所谓“业瑜伽”，就是要求信徒以一种超然的态度履行个人的社会义务和职责，做任何事情都不要怀着个人的欲望或私利，不计较行动的成败与得失，最后通过这种方式来实现解脱。“智”，在《薄伽梵歌》中是指奥义书的人生智慧和数论哲学的智慧。所谓“智瑜伽”，就是要求信徒努力学习奥义书和数论的智慧，并以此指导自己的言行，最终实现解脱。奥义书的智慧是指人的灵魂“我”和宇宙最高灵魂“梵”在本质上是同一不二的，一个人只要证悟到“梵我同一”的真理，就能实现人生的最高理想。数论哲学的智慧是指世界上的各种物质现象都具有三德（三种性质），人的行为也有三德，即善性行动、忧性行动和暗性行动，黑天大神在《薄伽梵歌》中教导阿周那要时刻保持灵魂的纯洁，不要受行动三德的束缚，不求私利、不执着行为后果，无私地履行自己的社会职责。“信”，是指对神灵的虔诚、崇敬和忠信。所谓“信瑜伽”，在《薄伽梵歌》中就是要求信徒们虔诚地崇拜黑天大神，将自己的一切行动都视为对黑天大神的奉献。《薄伽梵歌》主张，要真正理解和实行业瑜伽，还必须与智瑜伽和信瑜伽相结合，只有三种瑜伽相互协调配合，才能尽早地实现人生最高理想解脱。

《薄伽梵歌》在印度家喻户晓，它在印度教徒的心目中具有崇高的地位和绝对的权威。到了近现代，印度教许多先进的思想家，如民族独立运动领袖提拉克、M.K.甘地等，都对《薄伽梵歌》重新加以解释，把它推崇为最重要的经典。他们大力宣传《薄伽梵歌》中坚定履行义务（“达摩”）、抛弃个人得失、无私奉献的高尚精神，并把该经典作为动员民众进行反英斗争的精神武器。提拉克号召印度民众遵循《薄伽梵歌》的教导，积极行动起来，多为社会作贡献，为社会服务就是为神服务。



《薄伽梵歌》及《薄伽梵歌论》(中译本)封面

《薄伽梵歌》的思想很早就传到中国。20世纪40年代，金克木在武汉大学和北京大学开设的印度哲学史课程中，曾向学生讲述《薄伽梵歌》的哲学思想。真正把《薄伽梵歌》从梵文译成中文，还是在20世纪80年代。现今，中国国内有两个《薄伽梵歌》中文译本，一个是张保胜译本（1989），一个是黄宝生译本（2010），两个译本都对原著作了大量注释，并对其中蕴含的哲学思想加以阐释。张保胜的译本在2007年再版时又增添了新的内容，即收编了M.K.甘地于1929年所撰写的“《薄伽梵歌》译本序”。《薄伽梵歌》译成中文，大大促进了中国民众对印度教的了解，也有助于中国学者对印度文化的研究。

（朱明忠）

Jin Qishi Lun

《金七十论》 *Hiranyasaptati* 印度六派哲学之一数论派的重要著作。数论派古代根本文献《数论颂》的主要注释之一，产生时间在5世纪左右。作者不详。印度梵语本现已不存。6世纪时由当时在中国的真谛法师译为汉文。汉文本分上、中、下3卷。

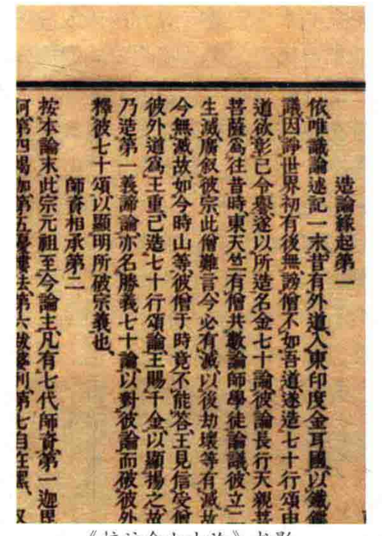
《金七十论》在《数论颂》的现存5个注释本中是较为古老的一部，对于人们了解古代数论派哲学有重要作用。该论所载《数论颂》有72颂，与印度保存的其他《数论颂》注释本在主要内容上一致，但也有某些差别，对数论派思想的解释与印度保存的其他注释不完全相同。数论派的主要理论是“二元二十五谛”。“二元”指“自性”与“神我”，“二十五谛”包括转变说、因中有果论、三分法量论、轮回解脱理论。

《金七十论》中包含的《数论颂》及其相应注释认为，世间事物或人生现象是由两个实体相互作用或结合后转变的。这两个实体是“自性”和“神我”。自性也称为“本性”，是物质性的实体。神我也称为“我”，是精神性的实体，二者是产生事物的两个根本性的因，故称为“二元”。当神我作用于自性时，自性内部就开始变化，逐步演变出各种世间现象。自性首先转变出“觉”（相当于起确定或决定作用的理性或知性）。从觉生出“我慢”（即自我意识或主我性），从我慢一方面生出“十一根”

（眼、耳、鼻、舌、皮、发声器官、手、足、排泄器官、生殖器官、心），另一方面又生出“五唯”（色、声、香、味、触），五唯又生“五大”（地、水、火、风、空）。故自性、神我、觉、我慢、十一根、五唯、五大就形成了所谓“二十五谛”。

根据《金七十论》的论述，作为转变根本实体的自性内部由“三德”构成，即萨埵、罗阇和多磨，各自的体相是喜、忧、暗。意即神我相当于只能看路而不能走路的瘸子，而自性相当于只能走路而不能看路的瞎子。只有瘸子骑在瞎子身上，二者合作，才能顺利地向前走。与此类似，只有物质性的自性与精神性的神我结合（神我对自性起“观照”作用），才能生出二十三谛，即转变出世间事物或生命现象。

《金七十论》的因果理论认为“因


造論緣起第一
依唯識論述記一云昔有外道入東印度金耳國以鐵鍱
識因諍世界初有後無諍僧不如吾道遂造七十行頌申
道欲彰已令變遂以所造名金七十論彼論長行天親菩
菩薩為往昔時東天竺有僧共數論師學徒論議彼立
生滅廣叙彼宗此僧難言今必有滅以後劫壞等有滅故
今無滅故如今時山等彼僧于時竟不能答王見信受
彼外道為王重已造七十行頌論王賜千金以顯揚之
乃造第一義諦論亦名勝義七十論以對彼論而破彼外
釋彼七十頌以顯明所破宗義也
師資相承第二
按本論末此宗元祖至今論主凡有七代師資第一迦毘
第四褐伽第五優樓佉第六跋婆利第七自在黑

《校注金七十论》书影

中有果”。即世界上的事物千变万化，都具有结果的性质，而任何结果都仅仅是原因的转变。在一切事物的原因中，已经包含了结果。结果是潜在于原因中的，原因和结果是同一物的隐蔽状态和显现状态，是同一物的因位和果位。

关于**轮回**的状态，《金七十论》中将其分为3种，即天道、兽道和人道。

关于**解脱**，《金七十论》认为最根本的离苦方式是认识数论派揭示的真理，即“二元二十五谛”的理论。通过学习和体验数论派哲学的真理，使自性不再与神我结合，从而彻底断灭轮回，达到解脱。

《金七十论》与数论派的其他文献提出的理论，在印度思想史上影响较大。直至近现代，很多印度思想家在构建其理论体系时仍借鉴或采用数论派的观点。

《金七十论》在中国古代思想史上有一定影响，特别受到佛教徒的瞩目。佛典译经家**真谛**将其全文译成汉文本。后世的佛教**大藏经**也将其收入。作为佛教徒眼中的一部完整的“外道”文献，它在中国古代受到的重视是极为罕见的。

《金七十论》也受到现代中国学者的重视。研究该论的学者不少。中国的学术期刊上发表过不少这方面的论文。中国出版的印度哲学或宗教的著作中，也有关于它的研究或介绍。中国高等院校开设的印度哲学的课程中一般都会提及该论。

（姚卫群）

Shengzong Shijuyi Lun

《胜宗十句义论》 *Dasapadarathasastra*

印度婆罗门教六派哲学之一胜论派的重要著作。约产生于6世纪。作者慧月（又作惠月，约5～6世纪）。梵文原本在印度已失传。7世纪时，中国唐代高僧**玄奘**将其译成汉文，共1卷。

《胜宗十句义论》所表述的哲学理论与印度保存的**胜论派**的另外两部主要文献《**胜论经**》和《摄句义法论》的内容有重要不同。

《胜宗十句义论》的基本理论框架是胜论派的句义理论。它在胜论派最初的根本经典《胜论经》认为的实句义、德句义、业句义、同句义、异句义及和合句义六个句义的基础上增加了四个句义，即有能句义、无能句义、俱分句义、无说句义。它的各种哲学思想都包含在十个句义的理论之中。

“实句义”，指事物的自体。分为地、水、火、风、空、时、方、我、意九种。其中，前四种（地、水、火、风）是物质性的元素，它们由极微及其复合物组成。第五种实（空）是传播声音的媒介，物体可以在这种实中运动。第六种实（时）指时间，人们之所以产生此时、彼时、同时、不同时、慢、快等观念，是因为存在时这一实。第七种实（方）指空间或方位，人们之所以产生东、南、西、北、上、下等观念，是由于存在方这样一个实。第八种实（我）指个人的精神或意识的主体，不同的身体有不同的我，它的存在是根据身体中存在着许多生命现象而被证实的。第九种实（意）指我与诸外感官之间的联络者（一种内部器官），当五感官与外境接触时，人有时产生认识，有时不产生认识，这就是意存在的证明。

“德句义”，指事物的静的性质或属性。分为二十四种：色、味、香、触、数、量、别体、合、离、彼体、此体、觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇、重体、液体、润、行、法、非法、声。其中的前四种分别隶属于地、水、火、风这四大的属性。第五至第十一种涉及事物之间的关系或形态等。第十二至十七种涉及生命的一些特性或形态。第十八至二十种是物体的一些样态等。第二十一至二十三种涉及人的行为的一些潜势力或势用。第二十四种是空这种实体的属性。《胜宗十句义论》中的二十四德说与《胜论经》有所不同。《胜论经》中仅设立了十七德。

“业句义”，指事物的动的形态。分为五种：取、舍、屈、伸、行。取指向上运动，舍指向下运动，屈指收缩运动，伸指伸展运动，行指方向不定的运动。

“同句义”，指事物之间的相同性或普遍性。在《胜论经》中既指事物间相对的同的关系，又指事物的存在特性。但在《胜宗十句义论》中，同句义仅指事物的存在特性。在胜论派看来，这种特性是存在的事物所共同具有的。

“异句义”，指事物之间的特殊性或差别性。在《胜论经》等文献中既指事物间相对的异的关系，又指事物的最终差别。但在《胜宗十句义论》中，“异句义”仅指事物的最终差别。胜论派认为，各种事物都具有其特殊性，使事物

No. 2138

勝宗十句義論一卷

勝者慧月造

三藏法師玄奘奉　詔譯

有十句義。一者實二者德三者業四者同五者異六者和合七者有能八者無能九者俱分十者無說

實句義云何。謂九種實名實句義。何者為九。一地二水三火四風五空六時七方八我九意。是為九實。地云何。謂有色味香觸是為地。水云何謂有色味觸及液潤是為水。火云何謂有色觸是為火。風云何謂唯有觸是為風。空云何謂唯有聲是為空。時云何謂是彼此俱不俱遲速詮緣因是為時。方云何謂是東南西北等詮緣因是為方。我云何謂是覺樂苦欲瞋勤勇行法非法等和合因緣起智為相是為我。意云何謂是覺樂苦欲瞋勤勇法非法行不和合因緣起智為相是為意

《胜宗十句义论》（大正藏本）书影

相区分。

“和合句义”，指事物所具有的自体与属性等的不可分的因果关系，是事物中存在的一种内在的联系。胜论派认为，各个句义的区分主要是在概念上，而在实际上，它们都要统一在事物自身，即实上面。产生这种自体与属性等不可分关系的就是和合句义。

“有能句义”，指与实、德、业三句义有内在联系，并可使它们共同或单独生出特定结果的句义。这一句义涉及事物的产生或形成问题，即对特定事物的产生起作用的一种句义。

“无能句义”，指与实、德、业三句义有内在联系，并可使它们不共同或单独生出其他结果的句义。这一句义涉及在特定情况下，某种事物不能或不会产生的问题。

“俱分句义”，指事物间相对的同异关系，即把同句义限于存在性，把异句义限于最终差别性，其余相对的同与异另成一独立的句义。这是《胜宗十句义论》单独设立的一个句义，但与《胜论经》和《摄句义法论》的一些内容有关系。《胜论经》和《摄句义法论》认为同和异可以是相对的，它们随人看问题的角度不同而变化，一些概念在某些情况下被人们看作是同，在另外一些情况下被人们看作是异。如“实性”(实)这个概念，对于句义这个概念来讲，是异，因为它只是句义中的一种；而对于地、水、火、风等来说，它是同，因为地、水、火、风都是实。这种相对的同异关系在两书中没有作为独立的句义来对待。在《胜宗十句义论》中，所谓异句义仅指事物的最终差别（“边异”），所谓同句义仅指事物的存在（“有”）。《胜宗十句义论》把原来属于同句义和异句义中的相对的同异关系独立出来，成立了俱分句义。

“无说句义”，指事物的非存在状态，分为五种：未生无、已灭无、更互无、毕竟无、不会无。未生无指事物未产生前之非存在；已灭无指事物毁灭后之非存在；更互无指事物相互排斥之非存在；毕竟无指过去、现在、将来都不会出现的事物之非存在；不会无指一物中不会具有另一物的性质之非存在。这一句义是《胜宗十句义论》区别于《胜论经》而单独设立的，但也与《胜论经》这方面的叙述有关系。《胜论经》中也提到一些事物非存在的状态，但未说它们是句义。

《胜宗十句义论》虽然比《胜论经》和《摄句义法论》多了一些句义，但探讨的实际问题与后两者在实际上是类似的。这些句义都论及了极微论、量论、普遍与特殊、时间与空间、运动等哲学问题。

极微被胜论派看作物体的最小单位。在《胜宗十句义论》中，实句义中的“四大”地、水、火、风就是极微及其复合物。不同种类的极微有其特定的性质，如地具有色、味、香、触，水具有色、味、触及液、润，火具有色、触，风具有触。极微最初的运动与“法与非法”有关。这种“法与非法”是一种看不见的力量，在《胜论经》中被称为“不可见力”，它能引起极微的运动及一些自然现象的产生。极微可以造出各种物体，但却不可被他物所造，并不可毁灭。《胜宗十句义论》中的极微论与《胜论经》中的是类似的。

量论是古印度各哲学派别都具有的。《胜宗十句义论》论及了两种量：现量和比量。关于现量，该论认为有三种：第一种是“四和合生”，指我、意、根、境四种要素合在一起产生感知；第二种是“三和合生”，指我、意、根三种要素合在一起产生感知；第三种是“二和合生”，指我、意两种要素合在一起产生感知。关于比量，《胜宗十句义论》论及了两种：一种是“见同故比”，另一种是“不见同故比”。《胜宗十句义论》中的量论与《胜论经》中的量论在细节上有所不同。

关于事物的普遍与特殊、时间与空间以及运动等问题，《胜宗十句义论》与《胜论经》的相关论述差别不大。一些论述在表面上有不同，但在实质上是相同的。

《胜宗十句义论》是一部佛教外的印度哲学派别的典籍，在古代印度没有多大影响，但由唐代高僧玄奘译为汉文传入中国后，被收入**汉文大藏经**中，可见它在古代很受中国佛教僧人重视。许多汉译或汉文佛典论及胜论派时都会提到十句义理论，并将其视为胜论派在《胜论经》后的重要理论。古代汉文佛教文献中有不少对该论学说的转述或批判。

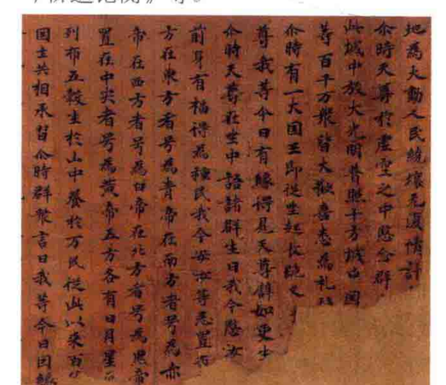
在中国近现代，《胜宗十句义论》也颇受重视。中国近代的一些学术期刊发表有关于它的研究论文。中国现代出版的印度宗教哲学的专著或教科书中也有关于该论的内容。

（姚卫群）

Seng–Dao bianlun

僧道辩论 debate between Buddhists and Daoists 在中国古代历史上，佛教徒与道教徒进行长期的、持续不断的辩论。这种辩论涉及宗教理论问题，但也反映了不同时代的世俗矛盾。

佛教产生于印度，传入中国后，信徒日众。道教则是佛教传入之后逐渐完善起来的本土宗教。双方在传入或形成初期相互依倚，道教吸收佛教的部分教义，佛教译经则多袭用道家文字。随着佛教在中国的传播与普及，道教与之发生冲突，双方发生数次辩论。但是随着佛、道的继续发展，又出现相互融合的趋势。收录僧道辩论的文献较重要者有《弘明集》、《广弘明集》、《集古今佛道论衡》、《破邪论》、《北山录》、《续集古今佛道论衡》等。

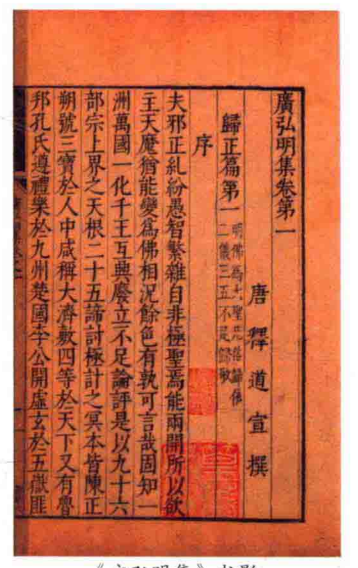


《老子化胡经》残片

东汉末年，据传牟融著《理惑论》，首次明确提出佛教高于道教。宣扬“佛乃道德之元祖，神明之宗绪”；道教之于佛教，“犹丘垤之与华恒，涓渎之与江海”。晋惠帝时，即有道士王浮与沙门帛远争论二教邪正，王浮附会发挥襄楷“或言老子入夷狄为浮屠”之说，伪造《老子化胡经》，挑起衅端，发僧道辩论之先声。南朝宋文帝时期思想家何承天（370～447）作《报应问》，质疑

因果报应之说，道教和佛教之间的理论交锋开始正面展开。南朝宋泰始三年（467）道士顾欢作《夷夏论》，称“舍华效夷，义将安取”，主张抵制佛教的传播。南齐道士托张融之名作《三破论》，指摘佛教是“入国而破国，入家而破家，入身而破身”。佛教徒对此极为不满，作《正诬论》等针锋相对，认为佛教早于道教，老子为佛祖弟子，因此佛教才是正统。并且认为道教徒是“挟道作乱”，以“左道惑众”。刘勰（约465～约532）就说：“事合氓庶，故比屋归宗，是以张角、李弘，毒流汉季；卢循、孙恩，乱盈晋末。余波所被，实蕃有徒。”他认为，汉晋末年的乱世皆由道教所致。北魏正光元年（520），清通观道士姜斌与融觉寺僧昙谟对论“佛与老子同时不”，结果以姜斌被破论，流放至马邑告终。北齐天保六年（555），道士陆修静率徒与上统、昙显斗法。佛教典籍《集古今佛道论衡》载：“于天保六年九月。乃下勅召诸沙门与道士学达者十人。亲自对校。”这场辩论最终由帝王目验臧否，诏书中认定道教乃“世中假妄”，但是俗人未悟，一味崇信，于是下令禁绝，百姓不得遵事，自此国无二信。《集古今佛道论衡》是后世佛教典籍，所述过程未必真实，但此次辩论结果当为不假。天和三年（568），周武帝“集百僚及沙门道士等亲讲《礼记》”。“天和四年二月，帝御大德殿，集百僚道士沙门等，讨论释、老义”。“建德元年春正月戊午，帝幸玄都观，御法座讲说，公卿道俗论难，事毕还宫，二年十二月，集群臣及沙门道士等，帝升高座，辨释三教先后，以儒教为先，道教为次，佛教为后”。周武帝数次组织僧道辩论，初意皆在抑佛扬道。可是道教在辩论中弊端显露，不能自掩。武帝断然下诏：“断佛、道二教，经像悉毁，罢沙门、道士，并令还民。”佛、道二家两败俱伤。

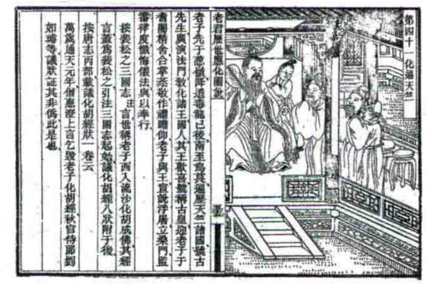
隋开皇三年（583），隋文帝于道坛见老子化胡像，颇觉怪异，于是集僧、道共议，道士张宾、僧人彦琮参与讨论。具体情事未见记载，但是彦琮因此作《辩教论》，以驳斥“老子化胡”之说。唐贞观十三年（639），慧净开讲《法华》，道士蔡晃奉皇储（唐高宗）之


廣弘明集卷第一
唐 釋 道 宣 撰
歸正篇第一 明佛為大聖老君皆稟佛 二儀三五不足歸敬
序
夫邪正糺紛愚智繁雜自非極聖焉能兩開所以欲
王天魔猶能變爲佛相況餘色有執可言哉固知一
洲萬國一化千王互興廢立不足論評是以九十六
部宗上界之天根二十五諦討極計之冥本皆陳正
朔號三寶於人中咸稱大濟敷四等於天下又有魯
邦孔氏遵禮樂於九州楚國李公開虛玄於五嶽匪

《广弘明集》书影

命与慧净抗论。唐初，作为前朝国储的萧瑀“时诣朝堂，又不入见”，惹恼唐太宗，下诏令指出梁朝覆亡乃举国佞佛所致。虽未禁绝佛化，却提出“至于讲论，道士女冠宜在僧尼之前。庶敦本系之化，畅于九有；尊祖宗之风，贻诸万叶”。唐中宗（705～710年在位）时，僧人法明入长安，游访诸位高僧大德，恰逢中宗下诏僧道定夺《化胡成佛经》真伪。法明初未参与，后见佛道双方高下难定，方才出场问难道士：“老子化胡成佛，老子为作汉语化？为作胡语化？若汉语化胡，胡即不解；若胡语化，此经到此土，便须翻译。未审此经是何年月，何朝代，何人诵胡语，何人笔受？”道士无言以对。神龙元年（705）九月十四日，中宗下敕：“仰所在官吏废此伪经（指《老子化胡经》），刻石于洛京白马寺，以示将来。”两教激烈的论辩一直延续到盛唐，开元十八年（730），于花萼楼辩论佛道二教优劣。僧人道氤雄论奋发，河倾海注，道士尹谦对答失次，理屈词殚，论宗乖舛。显然道士在此次辩论中又以失败收场。据《新唐书》知玄传：“武宗御宇，初尚钦释氏，后纳蛊惑者议，望祀蓬莱山，筑高台以祈羽化。虽谏官抗疏，宰臣屡言，终不回上意。”转而信奉道教的唐武宗（841～846年在位）曾召僧人知玄与道士辩论：“神仙为可学不可学耶？”以“理大国若烹小鲜”为辩题。知玄说：“帝王理道，教化根本。言神仙之术，乃山林间匹夫独擅高尚之事业，而又必资宿因，非王者所宜。”当时知玄辞河下倾，辩海横注，凡数千言。据说听闻者为之股栗，违忤上旨，左右则惜其才辩，担心他将有斥逐之祸。这次辩论在武宗的支持下，道士获胜，“会昌灭佛”开始。衡山道士刘玄靖等共请毁佛，会昌五年（845）八月颁诏废佛，拆毁寺庙4 600余所，还俗僧尼26.05万人，废除招提、兰若4万多所，收肥沃良田数千万顷，收奴婢为两税户15万人。宰相李德裕等上表称贺，在《贺废毁诸寺表》中指责佛教“耗蠹生灵，浸灭正税，国家大蠹，千有余年”。

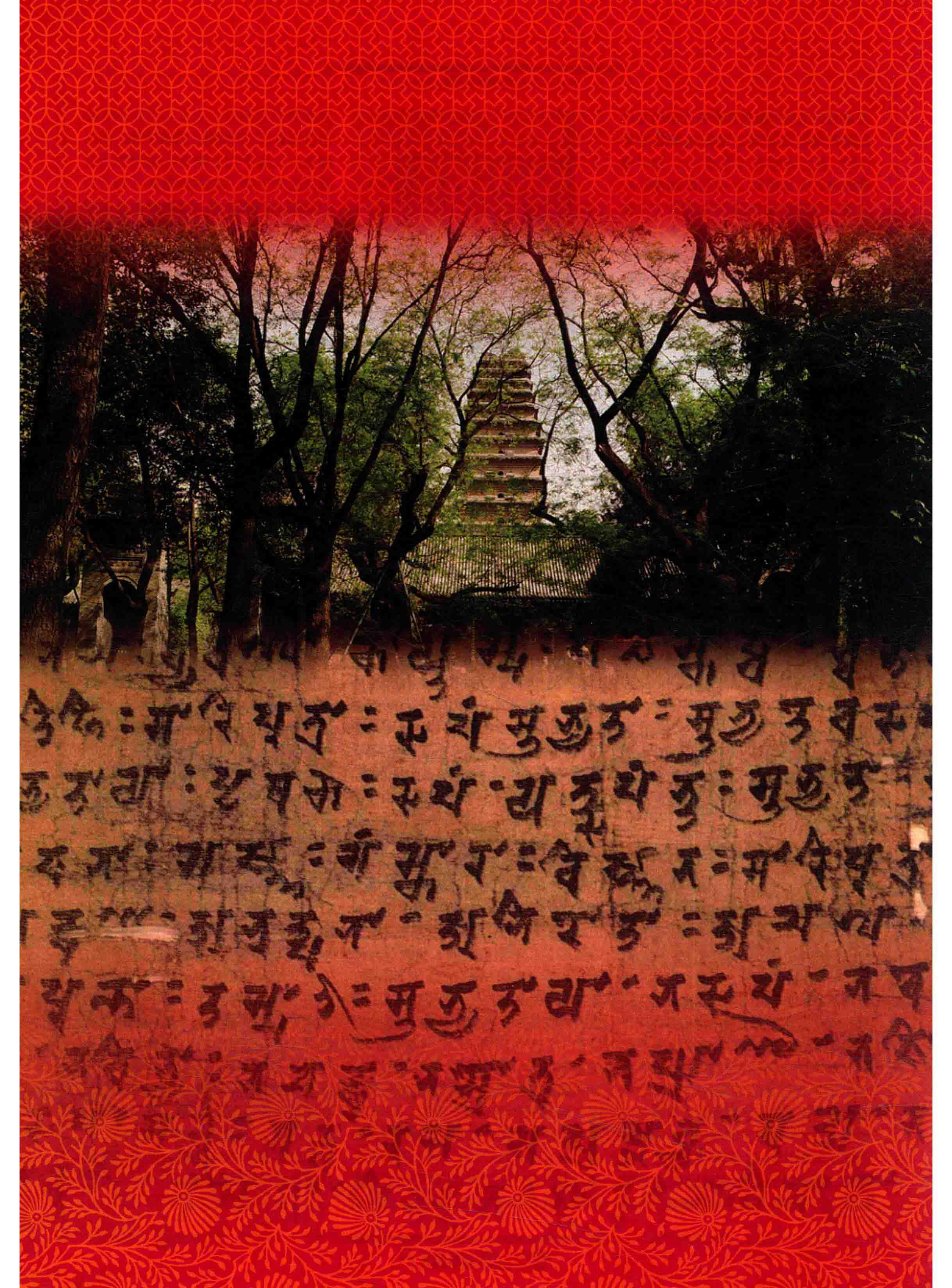
在金、元时代，全真教积极汲取佛教理论，从教理、教义到戒律清规均抄袭模仿佛教。金代道士王重阳（1112～1170）甚至宣称“释道从来是一家，两般形貌理无差”，并劝人诵读《心经》。佛教为宏化方便，也吸取道教思想以为方便法门。但是僧、道之间尚有论争，元宪宗五年（1255），道士李志常与僧人福裕在御前辩论，论题仍是《老子化胡经》和《老子八十一化图》的真伪，这次辩论道教亦落败，于是焚毁“伪经”经版，退还佛寺37处。明清时期，僧、道之间已很少激烈论辩，



《老子八十一化图》书影

相互融合进一步加强。明代四大高僧祩宏、真可、德清、智旭都以三教一家、三教同源弘扬佛法。明代道士更是以佛理来阐述道教理论。如张三丰在《虚无篇》中谓：“虚无者，老释同传之旨也。”《道门十规》中说，“近世以禅为性宗，道为命宗，全真为性命双修”，亦道出佛道融合的特点。明末道士伍守阳著《仙佛合宗》，则直接将道教内丹修炼方法同佛教的修禅结合起来。中国和印度思想文化彼此冲击、吸收和融合，至此已臻成熟。

（江巨浪）





中印古代语言学交流

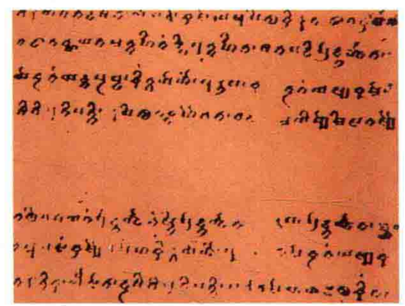
Ancient China-India Linguistic Contacts



Zhong–Yin gudai yuyanxue jiaoliu

中印古代语言学交流 An Overview of Ancient China-India Linguistic Contacts

文化交流首先开始于语言的交流。在中印两国人民最初的交往中，双方就开始了解对方的语言和文字。古代印度人对语言学十分重视。古代印度人使用的是拼音文字，所以他们很早就注重语音的研究，公元前已有语法书，也出现了相当科学的字母表。与印度不同，中国古人对于文字学很有研究，但对语法、语音不太重视。因此，中国的语法学产生较晚。随着佛教在中国的传播，印度的语言学促进了中国语言学的发展，特别是在音韵学、语法学、字典学等方面的影响较大。



龟兹文文书　中国新疆出土

古代中印两国的语言学交流可划分为公元前、1～6世纪、7世纪～10世纪中叶、10世纪中叶～18世纪4个时期。

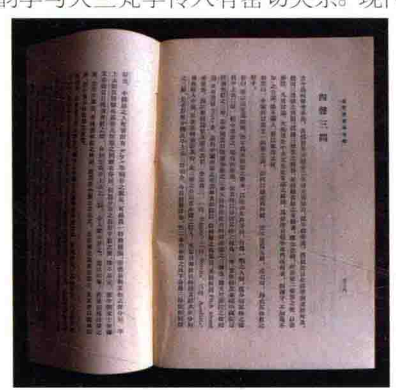
公元前　至少在公元前2世纪，中印两国人民对彼此的语言文字已有所认识，只是早期的文献没有明确的记载。

1～6世纪　据《高僧传》记载，1～3世纪来华的印度僧人，能很快学会汉语，进行佛教典籍的翻译。而当时的中国人也学习梵语，协助翻译。3～4世纪时，则出现了不少兼通梵语和汉语的僧人。如罽宾人**僧伽提婆**来华数年后，便能“手执梵文，口宣晋语”。**法显**、**鸠摩罗什**等也都精通梵语和汉语。

这一时期，通过佛典介绍到中国来的印度语音学知识很多。**竺法护**于西晋永嘉二年（308）译出《普曜经》8卷。**阇那崛多**于隋开皇七年至十二年（587～592）译出《佛本行集经》60卷。书中都讲到“六十四书”，即64种文字的书体。其中提到“秦书”（或作“脂那国书”，即中文书体）。说明古印度人已注意到中国文字的独特体式。5世纪前半叶的《五分律》卷二六提到梵语语法的基本知识，如元音的长短、辅音的清浊、名

鸠摩罗什《通韵》敦煌残卷

词的性数、动词的时态变化等；《大涅槃经》卷五则讲到印度的语法学著作《毗伽罗论》。这些知识引起了中国人的高度重视，如谢灵运（385～433）、沈约（441～513）等对此都有相关论述，从而催生了中国的音韵学。西晋至南北朝时期（265～589），中国出现了多种韵书，如吕静的《韵集》、夏侯咏的《韵略》等，不下五六种。中国人开始用“反切”法为汉字注音。隋代（581～618）初年，官宦子弟陆法言（562～?）会同颜之推（531～约595）等8位学者，在《韵集》、《韵略》等书的基础上进一步讨论汉字的注音问题，并于仁寿元年（601）编写出《切韵》5卷。此后，《切韵》便取代了《韵集》等著作，成为中国韵书的权威性著作。唐代孙愐（约活动于8世纪）的《唐韵》和宋代陈彭年（961～1017）的《广韵》都是在《切韵》基础上编写的。宋人沈括（1031～1095）《梦溪笔谈》卷十四载：“音韵之学，自沈约为四声，及天竺梵学入中国，其术渐密。”自宋至清，学者们都认为中国音韵学与天竺梵学传入有密切关系。现代



陈寅恪《四声三问》书影

音韵学者罗常培、王力等也有相同或相似的主张。

7世纪～10世纪中叶　从7世纪开始，印度语言学知识不仅随佛教典籍的翻译大量传入，同时也由中国去印度取经的僧人介绍进来。**玄奘**在《大唐西域记》卷二介绍了**波你尼**的《声明论》。《大慈恩寺三藏法师传》卷三则介绍了玄奘在印度所学的印度语法学。**义净**在《南海寄归内法传》卷四“西方学法”也对印度古代语法学作了详细介绍。而印度文字对中国的影响也日益凸显，最典型的例子是西藏文字在这一时期模仿梵文而创制。

大约5世纪，中国人就从佛经中学到了“字母”这个概念，开始时称为“半



《悉昙字记》书影

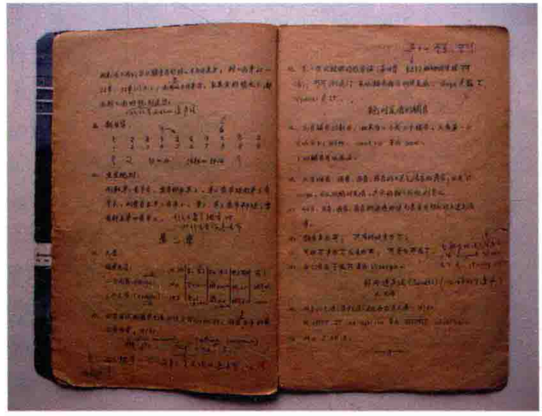
字”，有时也称为“纽”。到8世纪，沙门**智广**所撰的《悉昙字记》中就有了关于“字母”的记载。而智广是从南印度僧人般若菩提学习陀罗尼经读音以后得到有关知识的。不久，中国便出现了汉语的字母表。到10世纪，一位叫**守温**的和尚也制作了一份汉语的字母表，列出字母30个。字母表的出现，使汉字的声母得到简化和规范，对后世影响很大。

这一时期，为解读佛经，僧人们编出了几部重要辞书。其中最重要的是**玄应**的《一切经音义》25卷和**慧琳**的《一切经音义》100卷。为区别二者，通常称前者为《玄应音义》，后者为《慧琳音义》。这两部大型工具书在中国辞书史上具有重要地位。

10世纪中叶～18世纪　从10世纪晚期到11世纪前期，中国再次出现翻译佛经的高潮，印度的语法学仍在影响着中国的音韵学。沈括在《梦溪笔谈》卷十四和卷十五中用很大篇幅谈及汉语

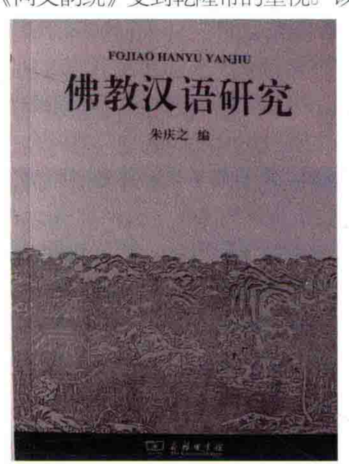
和梵语的音韵问题，这代表了一部分宋代人对梵语音韵的认识。

大约11世纪，守温的汉语字母表中又增加6个字母，形成后来颇具影响的“三十六字母”。这些“字母”都是用来表示汉字声母的，它们的出现对于中国音韵学的发展具有重要意义。这一时期，中国出现了很多音韵学著作，而且都流传下来。15～16世纪，《韵略易通》和《五方元音》中所列的字母，已经与现代汉语拼音的声母B、P、M、F、D、T、N、L等十分接近。1271年，忽必烈建立元朝。此前，他曾命国师八思巴创立蒙古文字。八思巴借鉴梵文，制成“蒙古新字”，于1269年颁行，但后来没有沿用。


北京大学手刻油印梵文课本（1979）

11世纪，中国出现了多种僧人所编撰的辞书。如**法护**、**惟净**的《天竺字源》7卷，希麟的《续一切经音义》10卷，行均的《龙龛手鉴》4卷，道诚的《释氏要览》3卷等。

印度语言学在中国的影响一直持续到18世纪。清乾隆十五年（1750）新编订的《同文韵统》受到乾隆帝的重视。该书附有4种文字音义的对照表，先列出梵文，然后依次标注藏文、满文和汉文。



朱庆之编《佛教汉语研究》封面

Zhongguo gudai fanyixue

中国古代翻译学 Ancient Chinese translation 中国古代的翻译和现代一样，可分为两种，即口译和笔译。在中国与印度的文化交流中，尽管口译出现最早，但缺乏文献记载。笔译开始得晚一些，但有关资料很丰富，特别是由于佛教的传播和佛经的翻译，中国的翻译学很早就发展成熟起来，既有理论上的总结，又有操作上的规范。

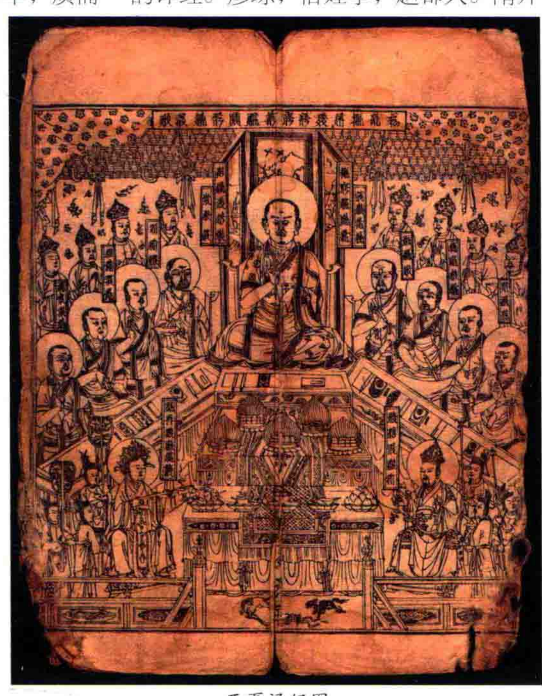
1～6世纪 佛学家**吕澂**认为，中国最早的翻译家应当从**安世高**和**支娄迦谶**算起。安世高是安息（今伊朗）人，“其先后所出经论，凡三十九部。义理明析，文字允正，辩而不华，质而不野”，为后世的翻译风格奠定了良好的基础。支娄迦谶是月氏人，“传译梵文”，译经10余部。他们的翻译忠实于原文，风格质朴。2世纪，译经家中有天竺人、中亚人和汉人，他们翻译时经常合作，主要有口宣（朗读原文）、传言（口译）和笔受（记录文字）3个工作环节。

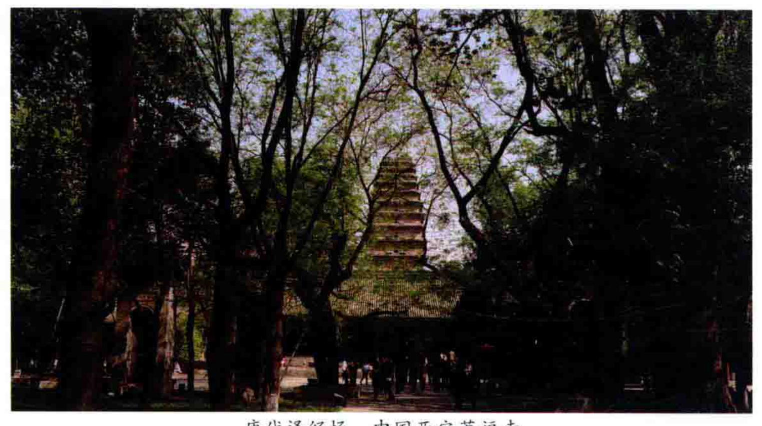
3世纪，出现了更多的佛经翻译家，其中以**支谦**和**竺法护**最为重要。支谦译经36部48卷，其译文力图适应汉人的口味，比较华丽。竺法护翻译的佛经很多，据说有175部354卷，但多数没有流传下来。他的译风比较质朴。

4世纪的佛经翻译家很多，其中最重要的是**道安**和**鸠摩罗什**。道安的贡献是多方面的，在翻译学方面，他提出了著名的“五失本三不易”的理论。“五失本”指的是，翻译中要把佛经原文中的重复、细碎、烦琐的文字删除，使之符合汉语习惯。“三不易”是指佛经三种不容易翻译的情况。他的这一理论影响深远，为后世译经家时常提起，并尊为成训。

鸠摩罗什在中国翻译史上有着划时代的贡献：①他所译的佛经数量大，共译出74部384卷（《开元释教录》卷四）。②他充分注意到前人译经的成败得失，译文处理十分谨慎，把直译与意译结合起来。③在译法上力求创新，不像以前的译经家那样用玄学名词代替佛经中的概念，而是创立佛教专用名词，使译文更加忠实于原作。④开创了在译文前署译者名字的先河，以示负责。⑤他的译经机构为后世官办译经场的建立奠定了基础。⑥他翻译的佛经大部分都得以保存，对后世影响极大。

5世纪～7世纪初叶 中国的佛经翻译事业仍在蓬勃发展。这一时期的佛经翻译有两点值得注意：一是理论问题，即彦琮的翻译理论；二是实践问题，即当时官办译经场的建制与译经程序。这两个问题都很重要，因为它们是唐代译经高潮的前奏，直接影响到唐代的译经。彦琮，俗姓李，赵郡人。隋开皇十二年（592）入京。仁寿二年（602）奉敕撰《众经目录》。大业二年（606）掌管皇家译经场，译经23部100余卷。彦琮在理论上的贡献是写出了中国翻译史上著名的论文《辩证论》。在《辩证论》中，他首先肯定了道安“五失本三不易”的理论，然后予以发挥，提出所谓“八备”的理论，即译经家应当具备的八项要求。其中既有目的、态度、作风等心


西夏译经图



唐代译经场　中国西安荐福寺

理素质的要求，又有知识面、文字水平等业务素质的要求，颇为全面。

隋代（581～618），官方设置两处译经馆。一在长安，**那连提黎耶舍**和**阇那崛多**先后为译主。另一在洛阳，由**达摩笈多**主持。两处馆内翻译事务有度语（口译梵语）、笔受、重对（审核）、整理文义、铨定（定稿）等项，人员既多，分工已细。

7世纪初叶～10世纪　佛经翻译事业达到了鼎盛时期。7世纪初，中天竺沙门**波颇**到达长安，唐贞观三年（629）开始在**大兴善寺**主持译经场的翻译工作。波颇卒于贞观七年，其后12年，**玄奘**法师自印度回至长安，在弘福寺主持译经场工作。后又在**大慈恩寺**、玉华宫从事翻译工作。自贞观十九年至麟德元年（664）共译经论等74部，计1 335卷。玄奘在翻译史上的贡献空前巨大。他创办了规模巨大的译经场，建立起一整套的译经场制度；他译经时运用了种种翻译技巧，这些技巧直到今天仍具有借鉴意义；他提出了重要的翻译理论，制定了“五不翻”的原则，即翻译中须采取音译的五项原则；他译出经典的数量占唐代新译佛经总卷数的一半以上；他是中国佛经翻译史上汉人独立译经而不借助印度及其他西域人力的第一人；他在译汉为梵方面成就卓著，曾翻《老子》五千文为梵言。他的敬业精神垂范后代。

玄奘以后，又有**义净**、**不空金刚**等主持翻译工作。不空金刚为“四大译经家”（另三位是鸠摩罗什、**真谛**和玄奘）之一，共译出佛教密宗经典110部143卷，对密宗在中国的传播起到重要作用。

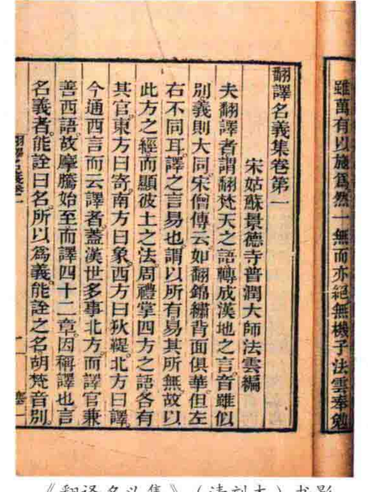
义净对翻译学也有突出贡献。他的译法比较灵活，他组织的译场分工精细。还为培养佛经翻译人员而编写了《梵语千字文》，其中收有汉字词汇千余个，实际上是一部汉梵小词典。

10～17世纪　北宋初期，中国再次兴起译经高潮。太平兴国七年（982），宋太宗下令设立译经院，次年更名传法院。北宋译场承袭唐制，由政府高级官员负责管理和供养。设译主、证梵义（核对教义）、证梵文（核对梵文）、笔受、缀文（疏通文字）、参详（参与讨论）、证义（审核教理）、润文（修饰文字）等，组织完备。到天圣五年（1027），译出500余卷。后因缺乏新经梵本，译事时断时续，维持到政和元年（1111）为止。著名译经僧有来自印度的**法天**、**天息灾**、**施护**、**法护**、金总持等，以及传法院培养出来的汉僧**惟净**等。诸人共译出284部758卷。

由于翻译佛经的需要，宋代出现了供翻译使用的工具书，如法云的《翻译名义集》等。

这一时期，西藏佛教得到复兴，翻译了大量佛经。重要的译经大师有来自印度的僧人**阿底峡**等，还有西藏的僧人**仁钦桑布**、**卓弥·释迦益西**、**俄·罗丹喜饶**等。佛经的汉译，到宋代便基本中止。元明两朝只是偶尔有译经的行为。但在西藏，大规模的译经活动还在进行。

（薛克翘）

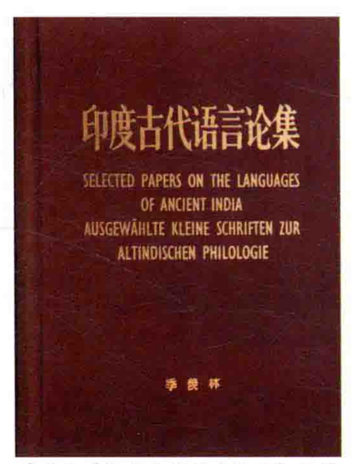


翻譯名義集卷第一
宋姑蘇景德寺普潤大師法雲編
夫翻譯者謂翻梵天之語轉成漢地之言音雖似
別義則大同宋僧傳云如翻錦繡背面俱華但左
右不同耳譯之言易也謂以所有易其所無故以
此方之經而顯彼土之法周禮掌四方之語各有
其官東方曰寄南方曰象西方曰狄鞮北方曰譯
今通西言而云譯者蓋漢世多事北方而譯官兼
善西語故摩騰始至而譯四十二章因稱譯也言
名義者能詮曰名所以為義能詮之名胡梵音別

《翻译名义集》（清刻本）书影

Shengming

声明　Shabdavidya　印度古代研究语言（语音、语法和修辞）的学问。属**五明论**之一。“声明”是梵语shabdavidya的意译，其对应的音译有“摄拖苾驮”、“摄拕苾驮”等。中国唐代**义净**的《**南海寄归内法传**》卷四“西方学法”指出，“声明”一词的梵语为“摄拖苾驮”，其中“摄拖”是“声”，“苾驮”是“明”，即五明论之中的一明。**玄奘**的《**大唐西域记**》卷二解释“声明”的意义为“释诂训字，诠目流别”。也有的释其为“诠显文字”。在印度的神话中，最初的声明学著作都是天神所造。唐代僧人遁伦《瑜伽论记》卷二十一“依西国记说”，劫初之时，大梵天王造百万偈的《声明论》，其后天帝释（即因陀罗）略之为十万偈。此后的迦单设罗仙人则简化为一万二千偈。之后的波你尼仙又造了八千偈的《波你尼经》。后来的护法论师又造了三千偈，取名为《杂宝声明》，盛行于世。慧立、彦悰《**大慈恩寺三藏法师传**》卷三列举的印度语言学著作主要有梵王所造的百万颂、帝释天的十万颂、波你尼仙的八千颂《波你尼经》、南印度婆罗门所造的二千五百颂。这些著作是“西域音字之本”，流行于印度及其周边地区。由这些著作所生发的分支著作还有一千颂的《记论略经》，三百颂的字体、两种字缘，即三千颂的《闻择迦》、二千五百颂的《温那地》，八百颂的《八界论》等，以及涉及梵语的“别辩字缘、字体”和“略合字之缘、体”等内容。《大慈恩寺三藏法师传》还以名词“布路沙”（丈夫、人）为例，列举其十八啭、二十四啭的不同变格形式，涉及该词的八种格尾诠诸法体（主格）、诠所作业（业格）、诠作具及能作者（具格）、诠所为事（为格）、诠所因事（从格）、诠所属事（属格）、诠所依事（依格）、诠呼召事（呼格），以及男声（阳性）、女声（阴性）、非男非女声（中性）的三



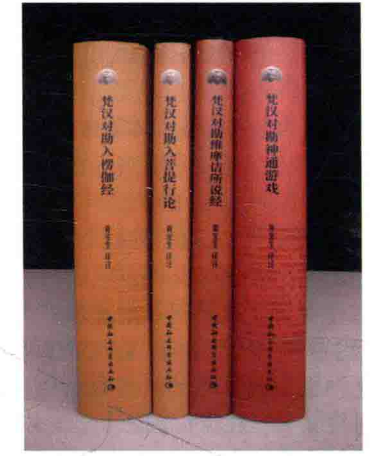
季羡林《印度古代语言论集》封面

种不同形态。魏晋至宋初，赴天竺（见**印度**）求法的僧人一般都要学习声明著作，玄奘法师在**那烂陀寺**就学习过两遍**声明论**。印度声明学对中古汉语的影响主要是通过汉译佛经进行的。为了翻译和阅读佛经，域外高僧与本土僧人用汉语所编的《梵语杂名》、《梵语千字文》、《唐梵两语双对集》、《翻梵语》、《翻译名义集》、《一切经音义》和《续一切经音义》等著作，可以说都受到印度声明学的影响。在大规模的佛经汉译结束之后，明清时期的一些文献中，还不时记载梵语知识，如清代乾隆年间所编《钦定西域同文韵统》有"天竺字母说"、"天竺字母谱后说"、"天竺音韵翻切配合字谱说"、"天竺音韵翻切配合字谱后说"、"华梵字谱"等篇章。清末**苏曼殊**译《梵文典》，**章炳麟**作《初步梵文典序》，都体现了印度梵语知识在中土流传之久远。

（陈明）

Shicha Lun

式叉论 Siksa 印度古代的语音学。属**吠陀**的六个辅助学科之一。其名称出现于中国古代汉译佛经等文献中。唐代中天竺国沙门**地婆诃罗**译《方广大庄严经》卷四描述菩萨所学的诸多学科和技艺，包括韦陀论、**尼卢致论**、式叉论、毘尸伽论、阿他论、阿毘梨论、因明论等。南朝时期，陈朝**真谛**法师所译印度古代哲学流派之一的**数论派**经典《**金七十论**》卷一，列举智慧分为"外智"和"内智"两种，吠陀的6个分支就属于"外智"的范畴。"六皮陀分"包括式叉论、毗伽罗论、劫波论、树底论、阐陀论、尼禄多论。梵语中，"式叉"一词还有教学的意思。隋代吉藏《百论疏》卷一《舍罪福品》在解释吠陀六支时说："一式叉论，释六十四能法。二毗伽罗论，释诸音声法。"唐代定宾法师《四分律疏饰宗义记》卷十也有对"六支"的解释，"式叉论：此云学"。式叉论主要是指古代印度关于语音学的学科。汉译佛经和求法僧人的著作中，间或涉及了古代印度梵语音韵学



佛教文献梵汉对勘研究书籍书影

的一些知识，从而导致梵语语音对汉语四声等音韵方面产生了影响，使梵汉对音成为研究中古汉语音韵的重要手段。

（陈明）

Niluzhi Lun

尼卢致论 Nirukta 印度古代的词源学。是**吠陀**的六个辅助学科之一，属婆罗门初学者必修的知识。这一类著作的名称早已随佛教典籍传入中国。陈朝**真谛**法师译的**数论派**经典《**金七十论**》卷一有"尼卢致"的最早的汉译名"尼禄多"。隋代吉藏《百论疏》卷一还有另一个汉译名"尼鹿多"。唐代**地婆诃罗**译《方广大庄严经》卷四列举印度古代的诸多学科技艺，其中就有尼卢致论和**式叉论**等语言学知识。印度早期词源学最重要的著作是耶斯迦所撰写的《尼卢致》，约公元前5世纪（或前7世纪）成书，略早于《波你尼经》，类似中国古代最早的训诂学著作《尔雅》。《尼卢致》共分12章，其内容主要是注释词汇集《尼揵荼》(见《**尼揵荼书**》)。耶斯迦的主要观点是所有的字词都是有源可循的，由动词可推求出名词的语源意义。婆薮盘豆（即**世亲**）著、真谛译《阿毗达磨俱舍释论》卷四保留了一个来自《尼卢致》的偈颂："譬如瞿音声，于九义已立定法。如《尼六多论》偈说：言方地光牛，金刚眼天水；于此九种义，智人说瞿名。"所谓《尼六多论》就是Nirukta的另一个汉译名称，此处说明了"瞿"字有9种不同的意思。《阿毗达磨俱舍释论》卷十还有一处相关的记载，即"释曰：能平不平等事，故名尸罗。若依《尼六多论》，由冷故名尸罗"。此处明显是根据Nirukta解释"尸罗"一词的由来。《百论疏》卷一在解释吠陀支的六论时，指出"尼鹿多论，释立一切物名因缘"，即尼卢致论是词源学

的《釋名》。Yāska 的 Nirukta 作於公元前七百年，原爲 Nighaṇṭu 的
有的字都可以追溯其語源，最重要的原則是由動詞以推求名詞在語源上
漢末劉熙的《釋名》所采取的解説字義的見解和方法是相似的，而兩者時
同，互相輝映，在語源學上都有同樣的貢獻。
世界上有關訓詁學的最古著作，除我國《爾雅》一書以外，要算印度 Yā
《爾雅》寫作年代，尚難十分確定，陸德明稱《釋詁》一篇周公所作。毛公作《詩
雅》。《漢舊儀》記漢武帝時立博士，舉曉古文《爾雅》者爲之。《漢書》，平帝時徵
其成書及通行最遲必在西漢時。至於《Nirukta》，則一般印度學人考證已定其
年，在孔子、釋迦之前，早於希臘之泰里士(Thales)、柏拉圖(前四二七)，更無論
《Nirukta》一書，原爲《Nighaṇṭu》的注釋。陳時眞諦譯《數論》題爲《金七
滕多論》，即此書之較早譯名。
尼盧致論(Nirukta)與劉熙的釋名

饶宗颐《梵学集·尼卢致论与刘熙的〈释名〉》书影

著作，专门解释词语得名的缘由。《尼卢致》在中国未见有明显的影响，饶宗颐的《尼卢致论与刘熙的释名》是中国学者唯一研究尼卢致论的重要论文。

（陈明）

Pijialuo Lun

毗伽罗论 Vyakarana 印度古代文法著作总称。属**吠陀**的六个辅助学科之一。其梵语名Vyakarana，有文法、语法、授记、记论等意。中国陈朝**真谛**法师译《**金七十论**》卷一列举的"六皮陀分"（即吠陀六支）之二为"毗伽罗论"。北凉天竺三藏**昙无谶**译《大般涅槃经》卷二十一列举的外道经书，包括四部吠陀、毗伽罗论、卫世师论、迦毗罗论以及咒术医方技艺等。**龙树**菩萨著、**鸠摩**



《南海寄归内法传》 敦煌残卷 P.2001

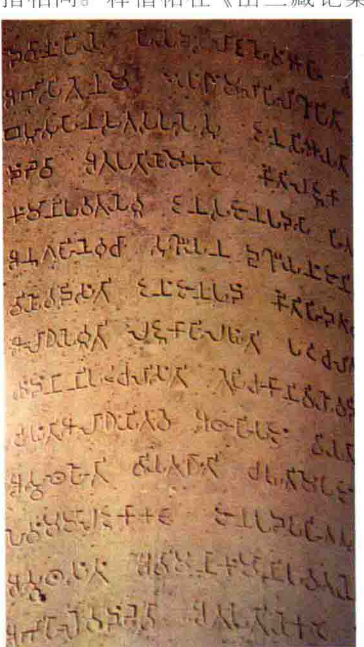
罗什译《大智度论》卷二十五提到佛祖不说的外道经书，有“弊迦兰那、僧佉、韦陀等十八种大经书”。其中的“弊迦兰那”就是Vyakarana的音译。《别译杂阿含经》卷十三记载，一位年轻的婆罗门精通四围陀典，并学习婆罗乾陀论、与声论、毗伽罗论、戏笑之论、毗陀罗论，从而善解法句义趣。可见毗伽罗论是婆罗门学习的基本典籍之一。唐代定宾法师的《四分律疏饰宗义记》卷十解释了吠陀六支，指出“毗罗论：此云记论”。此处的“毗罗论”即毗伽罗论。《**大慈恩寺三藏法师传**》卷三对毗伽罗论的来源作了解说，指出印度的梵书名为《记论》，起源不明，作者不详。在劫初的时候，大梵天王首先将此《毗伽罗论》口头传授给天人，因为它是梵王所说，故称梵书。梵王所说的这部《毗伽罗论》篇幅十分庞大，有百万颂之多。《毗伽罗论》是Vyakarana的旧译名。**玄奘**法师认为此音译名不够准确，按照中天竺的正音，将其音译为《毗耶羯剌諵》，其意译为《声明记论》，原因是该书“广记诸法能诠，故名《声明记论》”。唐代**义净**的《**南海寄归内法传**》卷四的“西方学法”指出，古代印度俗书的总名为“毗何羯喇拏”，即是毗伽罗论的另一译名，它包括了《悉谈章》(见《**悉昙章**》)、《苏呾啰》(即《波你尼经》)、《驮睹章》、《三弃啰章》、《苾栗底苏呾啰》等5种著作，相当于中国古代儒家的“五经”。以汉译佛经为媒介，印度古代的语法学知识传入中国。虽然没有出现专门的印度语法著作的汉译本，但有不少的印度语法著作译成了藏语，对藏语产生了深远的影响。

（陈明）

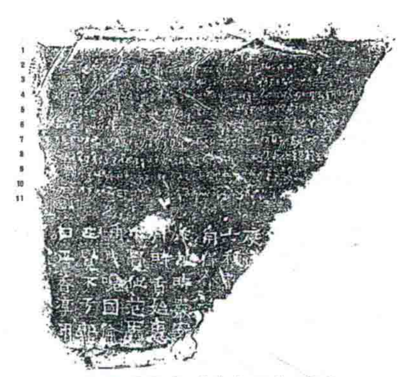
Fanmeishu

梵寐书 Brahmi Script 印度古代的一种字体。常被称作婆罗谜字体。该字体是印度现存最早的本土字体之一，主要见于公元前3世纪的阿育王石柱铭文。婆罗谜字体有数种变体，后又演变为悉昙体、城体、天城体等，使用地域广布。阿拉伯学者比鲁尼在《印度志》中记载，11世纪时的印度有多种字体在不同的地区行用。婆罗谜字体可以用来书写多种语言，在**丝绸之路**较为流行，所谓的吐火罗语、于阗塞语等就是用婆罗谜字体的中亚斜体书写的。

唐代中天竺国沙门**地婆诃罗**译《方广大庄严经》卷四“示书品第十”记载了菩萨所知道的六十四书（即六十四种字体），第一种就是梵寐书。“梵寐”是梵语词Brahmi的音译。西晋**竺法护**译《普曜经》是《方广大庄严经》的异译本，该经卷三“现书品第七”也记载了六十四书的名称，第一种“梵书”对应的就是“梵寐书”。隋天竺三藏**阇那崛多**译《佛本行集经》卷十一“习学技艺品”所列的六十四种书名，第一种“梵天所说之书”的注释为“今婆罗门书，正十四音是”。梁慧皎《高僧传》“朱士行传”记载，**朱士行**于魏甘露五年（260）抵达于阗，“又得西域胡书，能以十四字贯一切音，文省而义广，谓之‘婆罗门书’”。二者所指相同。释僧祐在《出三藏记集》



印度阿育王石柱上的婆罗谜字母



敦煌梵寐书《缘起经》残片

卷一“胡汉译经音义同异记第四”中指出，上古时期中印两地的3位“造书之主”分别是梵天、佉楼（又译佉留、佉卢等）和仓颉。梵天和佉楼居住在天竺，所创制出的文字“取法于净天”，分别称作梵文和佉楼文。此处的梵文就是指“梵寐书”，其书写方式是从左至右，而佉楼文的书写方法则是从右至左。二者与汉字从上至下的书写方式完全不同。迦旃延子造、五百罗汉释、北凉天竺沙门浮陀跋摩共道泰等译《阿毗昙毗婆沙论》卷五十一则记载梵书的创造者是瞿频陀罗婆罗门。

《隋书·经籍志》中录有“《婆罗门书》一卷”，是中国古代学习梵文的基础教材。婆罗谜字体书写的文物在中国西北地区多有流传。1943年，中国学者**向达**在甘肃敦煌地区发现了一块印度文字的经幢残石，后经印度学者V.V.郭克雷释读，乃是5世纪中叶用婆罗谜字体刻写的《缘起》残篇。类似于婆罗谜字体相关的文物和文献，对促进印度语言和文化的对外传播起到了很大的作用。

（陈明）

Quliushu

佉留书 Kharosthi Script 印度古代通用的一种字体。源自西亚的阿拉米文字体，最早使用于印度西北**犍陀罗**地区，与婆罗谜字体的出现时代接近，见于公元前3世纪的阿育王石柱铭文。在古代汉文文献中，该字体又被称作佉楼、佉卢瑟吒书字、佉卢虱底、佉卢虱吒等，都是梵语词kharosthi的音译。其意译为“驴唇书”或“驴唇文”。五百大阿罗汉等造、**玄奘**译《阿毗达磨大毗婆沙论》卷一百一十记载，佉卢瑟吒书字的创造者是天竺神话传说中的古昔大仙人



佉留书残片（2～5世纪）
发现于中国新疆塔里木盆地营盘
现藏新疆博物馆

佉卢瑟吒。汉译佛经（如刘宋天竺三藏**求那跋陀罗**译《过去现在因果经》）常提及阎浮提中有六十四书（即64种字体），排在最前面的两种是梵书和佉留书。梁代释僧祐在《出三藏记集》卷一“胡汉译经音义同异记第四”指出，梵天和佉楼是居住在天竺（见**印度**）的两位“造书之主”，“取法于净天”，分别创制出被天竺诸国称为“天书”的梵文和佉楼文两种文字。梵文的书写方式是从左至右，佉楼文的书写方式则是从右至左。西晋**竺法护**译《普曜经》卷三“现书品第七”记载了菩萨所知道的六十四书的名称，其中第二种就是“佉留书”。唐代中天竺国沙门**地婆诃罗**译《方广大庄严经》是《普曜经》的异译本，该经卷四“示书品第十”记载了六十四书，其中第二种“佉卢虱底书”对应的就是“佉留书”。隋天竺三藏**阇那崛多**译《佛本行集经》卷十一“习学技艺品”所列的64种书名，其中第二种“佉卢虱吒书”的注释为“隋言驴唇”。隋天竺三藏**那连提黎耶舍**译《大方等大集经》卷四十一“佉卢虱吒大仙圣人”，其译注亦为“隋言骏（驴）唇”。这说明“佉卢虱吒”、“佉卢虱底”的意译就是“驴唇”。迦旃延子造、五百罗汉释、北凉天竺沙门浮陀跋摩共道泰等译《阿毗昙毗婆沙论》卷四十二则明确指出，梵书的排位在佉留书之前，人们一般是先学梵书，然后再学佉留书。**慧琳**《一切经音义》卷六十七“佉留书”解释为：“应言佉路瑟吒，谓北方边处人书也。”法云《翻译名义集》卷五“佉路瑟吒”亦有同样的解释，即“佉路瑟吒，或佉楼，谓北方边处人书”。该字体主要用于拼写印度西北方言犍陀罗语等语言，在**丝绸之路**流行颇广，特别是中国新疆的尼雅等地区，一直使用到6世纪。它是当时丝绸之路通用的文字之一，还用于拼写梵语、吐火罗语等语言。

中国新疆和田出土的犍陀罗语《法句经》等佛经，以及20世纪90年代后在今阿富汗出土的几批犍陀罗语文献，为研究早期佛教经典的形成史、印度佛教东传的历程，乃至中印早期佛教交流史等重大问题，都有非常重要的学术价值。

（陈明）

吐火罗文《弥勒会见记》剧本残片
1957年中国新疆出土

Xuanying

玄应 Xuanying（约活动于7世纪） 中国隋唐时期佛僧，语言学家。生平不详。主要著作是《一切经音义》，另撰有《摄大乘论疏》、《辨中边论疏》、《因明入正理论疏》等。玄应为中印古代语言学交流以及印度佛经在中国的流通和理解作出了重要的贡献。

玄应曾作为“字学大德”于唐贞观十九年（645）之后，参与**玄奘**法师的译场，负责“正字”的工作。他驻锡过醴泉寺、京师大总持寺和**大慈恩寺**等佛寺。精通字学，梵汉兼明，学识渊博。作为玄奘译场唯一的“字学大德”，被同时代的道宣在《大唐内典录》中评价为“万代之师宗”、“当朝之难偶”。在译经之余，玄应将465部佛经中的疑难字词，逐词音义，引用大量的前代辞书和文史著作，于永徽五年（654）之后撰成《玄应音义》一书。《玄应音义》又名《众经音义》、《一切经音义》等，共25卷，是现存最早汇释众经的佛经音义著作，为后代的佛经音义类著作提供了范例和基础。《玄应音义》除收录在历代大藏经中外，还有日本古抄本，中国敦煌和吐鲁番地区的数种残卷留存于世。据统计，《玄应音义》全书收录了9 400多个词条，其中有850多个梵语音译词的词条。玄应不但解释词语的读音和语义，


一切經音義卷第十六 小乘律 陸二
唐大慈恩寺翻經沙門 玄應撰
善見律 鼻柰耶
摩德勒伽 薩婆多毗尼
大愛道比丘尼經
大比丘三千威儀
優婆塞五戒相
優婆塞五戒威儀
舍利弗問經 戒消災經
解脫戒本 僧祇戒本
四分戒本 十誦戒本
彌沙塞戒本 比丘尼羯磨

玄应《一切经音义》书影

还注重揭示其在印度文化中的含义，涉及印度的风土人情与宗教习俗等多方面的内容。如《玄应音义》卷六“丹枕”条，指出天竺没有木制枕头，皆以赤皮、氎布为枕，枕内贮以兜罗绵及毛，既可以作枕头，又可以作靠垫，颜色多为朱红色。类似的词语解释为读者理解印度佛教与世俗文化提供了基本的参考资料。《玄应音义》也有一些不足之处，**慧琳**的《一切经音义》在此书基础上发扬光大，成为佛经音义的巨著。

（陈明）

Huilin

慧琳 Huilin（737～820） 中国唐代佛僧，语言学家。姓裴氏，西域疏勒（今中国新疆塔里木盆地西部一带）人。其事迹见于《宋高僧传》卷五“唐京师西明寺慧琳传”。慧琳幼年从安西学士称诵书学，弱冠出家，师事密教高僧不

空三藏。他“内持密藏，外究儒流”，博览群经，精通印度声明与中土训诂学，从贞元四年至元和五年（788～810），撰成《大藏音义》100卷。唐代诗人景审为该书所作的序言则记载，其书以“建中末年创制，至元和二年方就”。慧琳在中印语言文化交流中起过重要的作用。



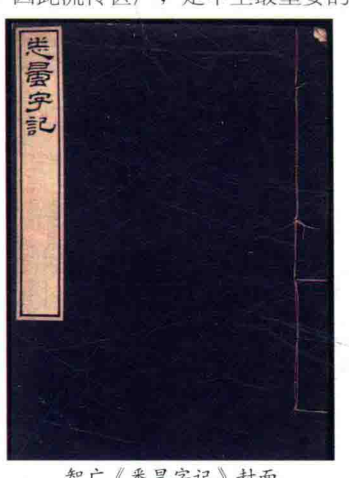
慧琳《一切经音义》书影

《大藏音义》又名《一切经音义》、《慧琳音义》等，引用《说文》、《字林》、《字统》、《声类》、《三苍》、《切韵》、《玉篇》、《古今正字》、《文字典说》、《开元文字音义》等字典和韵书，以及大量的经史著作，并参考和继承了前代玄应、慧苑、云公、窥基等多家的佛经音义著作，对1 300余部（合计5 700余卷）汉译佛经及其相关的中土佛教著作中的大量词语进行了训释。《大藏音义》采用按佛经目录分卷立目的编排方式，大致与《开元释教录》次序相同。该书实际音注佛经1 160余部，始自唐代玄奘译《大般若波罗蜜多经》，终于唐代求法高僧义净撰写的《护命放生法》。词条约31 000多条，其中慧琳自撰21 200多条，所收词条体现了帮助佛经读者解疑释惑的原则。《大藏音义》解释了佛经中的大量梵文音译字，除指出其正确的梵音汉译字形外，还涉及印度古代文化的多个层面，为研究中印文化交流提供了许多重要的史料。《大藏音义》成书后，被收藏在长安西明寺的藏经楼中，受到京师佛门内外的极大尊崇。从大中五年（851）起，《大藏音义》被编入大藏经，流行于世。《大藏音义》后流传到高丽、日本等地，为促进佛教文化在东亚的传播作出了巨大的贡献。

（陈明）

Zhiguang

智广 Zhiguang（约活动于8世纪后半叶～9世纪初叶） 中国唐代佛僧，语言学者。著有《悉昙字记》1卷。约生活在唐德宗时期（780～805），生平不详。《悉昙字记》的署名为“大唐山阴沙门智广撰”。他在中印语言交流方面起过重要作用。据日本入唐僧空海（774～835）《御请来目录》记载，《悉昙字记》1卷、《悉昙释》1卷等著作传入日本。《悉昙字记》是智广抄录南天竺僧人般若菩提所传的《悉昙章》。般若菩提在年少时，师从般若瞿沙学习源自大神摩醯首罗（大自在天）所传的南天竺声明知识。般若菩提携带陀罗尼梵本，从海路到达中国后，去朝拜五台山，并住在山房。智广在五台山向般若菩提学习声明，并记录了所传的悉昙知识，编成《悉昙字记》。《悉昙字记》所记根本字母为47个，相互拼合共得18章。每章取前两个或第一个字母组合为名，各章的名称分别为迦迦章、枳也枳耶章、迦略章、迦攞章、迦嚩章、迦么章、迦那章、阿勒迦章、阿勒枳耶章、阿勒迦略章、阿勒迦罗章、阿勒迦嚩章、阿勒迦么章、阿勒迦那章、盎迦章、讫里章、阿索迦章、孤合章等。《悉昙字记》中有很多的注释文字，对理解其内容很有帮助。与唐代所传的其他《悉昙章》相比，《悉昙字记》更为接近梵语的实际情形，而且没有混杂在其他文献之中，以独立的文本形式存在，因此流传甚广，是中土最重要的悉昙类著作之一。《悉昙字记》东传日本，被称为《南天竺般若菩提悉昙一十八章》或《七昙字纪》(1卷)，被空海（弘法大师）、安然（《悉昙藏》的作者）等僧人习读和使用，促进了日本悉昙学的形成和发展。



智广《悉昙字记》封面

（陈明）

Shouwen

守温 Shouwen（约活动于10世纪）中国五代后汉时期佛僧，汉语音韵学者。《玉海》记载“守温有《三十六字母图》一卷”，此书亦称为《守温三十六字母》，久佚，其残卷出自中国甘肃敦煌。敦煌本P.2012《守温韵学残卷》未有书名，仅题作“南梁汉比丘守温述”。该残卷卷首列出唇音（不、芳、



《守温韵学残卷》 敦煌本P.2012

并、明）、舌音（端、透、定、泥是舌头音；知、彻、澄、日是舌上音）、牙音（见、君、溪、群、来、疑等）、齿音（精、清、从是齿头音；审、穿、禅、照是正齿音）、喉音（心、邪、晓是喉中音清；匣、喻、影是喉中音浊）。这些字母与传世文献中所散见的“守温三十六字母”略有不同。有学者认为，“三十六字母”是宋人根据守温的三十字母增补而成。这些字母是用来指称汉字声母的代表字。而用一些有代表性的字来表示不同声类的方法，是受梵文字母启发的结果。梵文的声母叫作“摩多”或“么多”，声母与韵母拼合而成字。大唐山阴沙门智广撰《悉昙字记》“初章”说：“将前三十四文，对阿阿等十二韵呼之，增以摩多，生字四百有八，即迦上、迦平等是也。”在唐末之前，汉字多用反切来注音，汉语声母没有专门的名称，用双声来表示声母。《归三十字母例》早于守温三十字母。《守温韵学残卷》是研究唐代等韵学的重要文献，反映了唐代后

期西北方音的若干信息。守温虽非字母的首创者，但他用字母来指称汉字声母，可视为印度梵语影响汉语音韵学的一个显著例证。

（陈明）

Bonini

波你尼 Panini（约活动于公元前4世纪）印度古代语法学家。汉译波尼你、波腻尼等。著有梵语语法名著《波你尼经》。玄奘译为《声明论》。波你尼的传说在《大唐西域记》等汉文文献中有记载，依托于《波你尼经》的梵语语法知识在古代中国也有流传。

玄奘《大唐西域记》卷二最早保留了波你尼仙的传说，他的出生地是犍陀罗的娑罗睹罗（今巴基斯坦白沙瓦附近）。他遵循梵天与帝释天所制定的梵语语法经典传统，从大自在天那里学习了语法著作，运用自己的精深学识，集录上古相关文献的精华，撰写了一部语法著作《波你尼经》，盛行于世。《大慈恩寺三藏法师传》卷三记载，劫初的时候，梵王讲说的梵语文法著作有百万余颂，帝释天将此书简化为十万颂，迦单设罗仙人略之为一万二千颂，波你尼仙再将它简化为八千颂。在印度的传统中，波你尼也被称呼为"娑罗睹罗人"。他的另一个称呼为"达耆子"，可能暗示他的母亲是达耆。月天《故事海》的开篇中说，波你尼从湿婆大神那里得到启示，创作了新的语法著作，并打败了因陀罗学派的语法体系。

义净的《南海寄归内法传》卷四"西方学法"认为，博学的大仙波你尼所造《波你尼经》是印度一切声明（语言学）的根本经典，即"一切声明之根本经"。该书"略诠要义，有一千颂"。《波你尼经》又名《八章书》，共约4 000句，以"经"体的形式，每一句经说明一条规则，从而形成一个由前后呼应的经文所构筑的理论极其严密的语法体系。《波你尼经》表述了复杂的梵语语法体系内容，它堪称流传下来的最古老的探究语法结构的作品。《波你尼经》还有3部附录：《界读》、《群读》、《温那地》；另有后人编辑的3种附录：《波你尼式叉》、《释读》、《性教》。《波你尼经》是古典梵文最权威的文法论著，被后世的梵文作家奉为经典，也是世界上最古老的一部完整的文法书。



段晴《波你尼语法入门》封面

中国古代汉文文献中，保留了一些源自《波你尼经》体系的梵语语法片段，但没有出现专门的梵语语法学著作的译本。1981年，金克木《梵语语法〈波你尼经〉概述》一文，是中国学者研究《波你尼经》的第一篇论文。文章系统解释了波你尼语法体系的特点及该书在语言哲学和文化思想史上的重大意义。1996年，季羡林等翻译了德国学者A.F.斯坦茨勒的著作《梵文基础读本》。2001年，段晴在北京大学出版社出版了《波你尼语法入门——Sarasiddhantakaumudi〈月光疏精粹〉述解》。该书以波你尼梵语语法系列专著《月光疏精粹》的梵文本为讲解的基础，逐渐展开对波你尼语法体系的全面介绍，是中国当代第一部梵语语法学的研究著作。

（陈明）

Bodiansheli

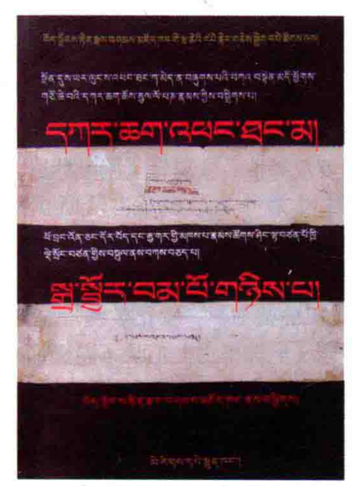
波颠阇利 Patanjali（约活动于公元前2世纪）印度古代语法学家。生平不详。主要语法著作有《大疏》，全称为《语法大疏》。该书采取一问一答的方式，修订和补充了《波你尼经》体系的梵语语法，并保留了《波你尼经》之后的一些语法著作的内容，如迦旃延那《释补》的片段。义净的《南海寄归内法传》卷四"西方学法"记载，对《苾栗底苏呾罗》的解释，名为《朱你》，即学士钵颠社攞所造。钵颠社攞即波颠阇利的另译。《朱你》指的就是《大疏》，它对《波你尼经》和《释补》都进行了新的疏解。义净认为，有学术功底的人，需要研读3年才能精通《大疏》。《南海寄归内法传》还提到《大疏》的重要注释著作是六七世纪的大学者伐致呵利所造的《伐致呵利论》，该书有二万五千颂，是印度古代重要的语言学著作之一。

一般认为，波颠阇利的另一部重要著作是《瑜伽经》。也有学者认为《瑜伽经》和《大疏》的作者不是同一个人。《瑜伽经》是印度古代哲学流派之一的瑜伽派现存最早的著作，影响深远。

（陈明）

Fanyi Mingyi Daji

《翻译名义大集》 *Mahavyutpatti* 中国梵藏佛教翻译词典。9世纪初，吐蕃赞普赤德祖赞召集印度和藏族学僧通过厘定佛经译语而编纂的一部佛学语汇集。收入9 000多词条，分285


《翻译名义大集》书影

类。该词典既是一部佛学译语统一标准的词汇集，又是一部梵藏对照的翻译工具书。后收录到藏文大藏经丹珠尔部。1992年，民族出版社出版了单行本。

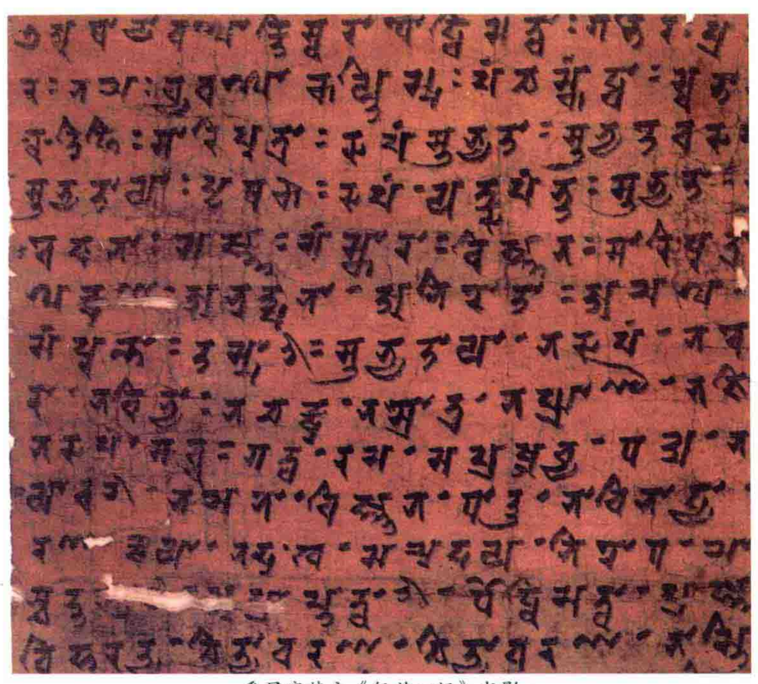
（尕藏加）

Nijiantu Shu

《尼揵茶书》 *Nighantu* 印度古代词汇学著作。属于婆罗门学习梵语的基础工具书。相当于现代的同义词词典。梵名nighantu，有尼揵荼、尼建图、尼健荼、尼犍茶等多种汉语音译名。《尼揵茶书》共5章，包括同义字表、同音异义字、诸神名字等。玄奘译《大宝积经》卷五十四提及婆罗门精通《尼揵茶

书》、《计罗婆论》、《分别字论》、《伊底诃娑论》、《五分记论》、《随顺世论》等语言学、文学与哲学方面的典籍。唐代地婆诃罗译《方广大庄严经》卷四列举菩萨所学的种种杂艺，就有尼建图论、尼卢致论、式叉论等语言学方面的论著。慧琳《一切经音义》卷二十三所收玄应音释《摄大乘论释》第五卷“尼揵荼书”云：“尼揵荼书：梵语。此集异名书也，如一物有多名等也。”《一切经音义》卷十三“尼揵荼书、计罗婆论”词条，释二者称为“外道世俗智论”。此外，《善见律毗婆沙》卷一《阿育王品第三》有“乾书（汉言一切物名）”的解说，《佛本行集经》卷四十七《舍利目连因缘品第四十九》有“尼揵陀”的译名，而“乾书”是“尼乾陀书”的缩略，“尼乾陀”与“尼揵陀”一样，也是nighantu的音译。迦旃延子造、五百罗汉释、北凉天竺沙门浮陀跋摩共道泰等译《阿毗昙毗婆沙论》卷九在解释“一义有多名”时，提及“如《尼犍荼书》，分别诸名，一义有千名”。五百大阿罗汉等造、玄奘译《阿毗达磨大毗婆沙论》卷十五，提及古贤所撰写的“《尼健荼书》，一义有千名”。无性菩萨造、玄奘译《摄大乘论释》卷五也提到“《尼犍荼书》一物立多名”。这三处都说明《尼揵荼书》汇录了同义词的不同名称。这样的解释与印度现存最早的《尼揵荼书》的实际情况基本上是一致的。《尼揵荼书》虽未译成汉语，但中国古代学者对《尼揵荼书》的书名及性质还是有所了解的。

（陈明）



悉昙字梵文《般若心经》书影

Xitan Zhang

《悉昙章》 *Siddharastu* 印度古代学习梵语的一部入门教材。主要讲述梵文字母、声母和韵母拼合、连声等梵语语音与基础的语法知识。传说是婆罗贺磨天（大梵天）所作。悉昙，是梵语siddha一词的音译，其他音译形式还有悉檀、悉谈、肆昙等，意为“成就、成就所生、吉祥、安住”。《大唐西域记》卷二指出，印度人学习梵语的启蒙教材就是《十二章》，即指《悉昙章》。中国唐代高僧义净的《南海寄归内法传》卷四“西方学法”指出，《悉昙章》是5种主要声明学著作中的第一种，所谓创学《悉谈章》，亦名《悉地罗窣睹》，即梵语书名Siddharastu的音译。该书以梵语的49个字母为基础，相互拼合，相生而成一部有18章的专书。其篇幅共有300余首偈颂，大约1万余字。6岁童子开始学习《悉昙章》，6个月就可学完。义净认为该书是大自在天所说的。随着佛教的传入，《悉昙章》及其相关知识亦传入中国，其早期的传播形式是有关十四音（即14个梵文声母）和四十二字门（即42个字母）的论述。慧远所传的胡地《悉昙章》，又被称作《大般涅槃经·文字品悉昙章》，传播最广。中国甘肃敦煌出土了多种以《悉昙章》为名的抄本（S.4583、P.2204、P.2212、P.3082、P.3099等），如《俗流悉昙章》、《佛说楞伽经禅门悉昙章》等。隋唐时期研习《悉昙章》的僧侣与文人不在少数，玄奘、义净、佛陀波利、空海等佛教大师都传播过《悉昙章》，天竺僧人宝月、难陀等还口传过《悉昙章》。唐代僧人智广师从南天竺三藏般若菩提学习了《悉昙章》，自己撰写了《悉昙字记》。

义净在《梵语千字文》序言中指出，只要学习了《悉昙章》和《梵语千字文》，读了一些梵本之后，就能开始佛经翻译了。《悉昙章》传入中土之后，中国学者以此为基础，糅合中印两地的语言、宗教与文化知识，从语言学出发，并结合佛教义理等哲学思想，创建了一门独特的学问，即悉昙学。它可被视为接受印度文化影响而又有所创新的一个范例。悉昙学在中土的形成与传播，不仅与佛教的法相宗、华严宗、密宗、天台宗和禅宗等本土宗派有密切关系，而且与佛典翻译、梵字的传习以及汉语言文字的发展也有一定联系。明清时期，《悉昙章》与汉语的等韵学合流，出现了赵宧光《悉昙经传》、周春《悉昙奥论》等著作。《悉昙章》不仅影响到汉语等韵学的形成和发展，而且对文人创作所用的诗文声律也有影响，宣扬佛教教义的《悉昙章》歌词对中土民间曲词也有影响。悉昙学知识随遣唐使东传日本后，日本平安时代（794～1192）的僧人安然撰写了一部悉昙学代表性著作《悉昙藏》，进一步扩展了古代印度文化的影响范围。

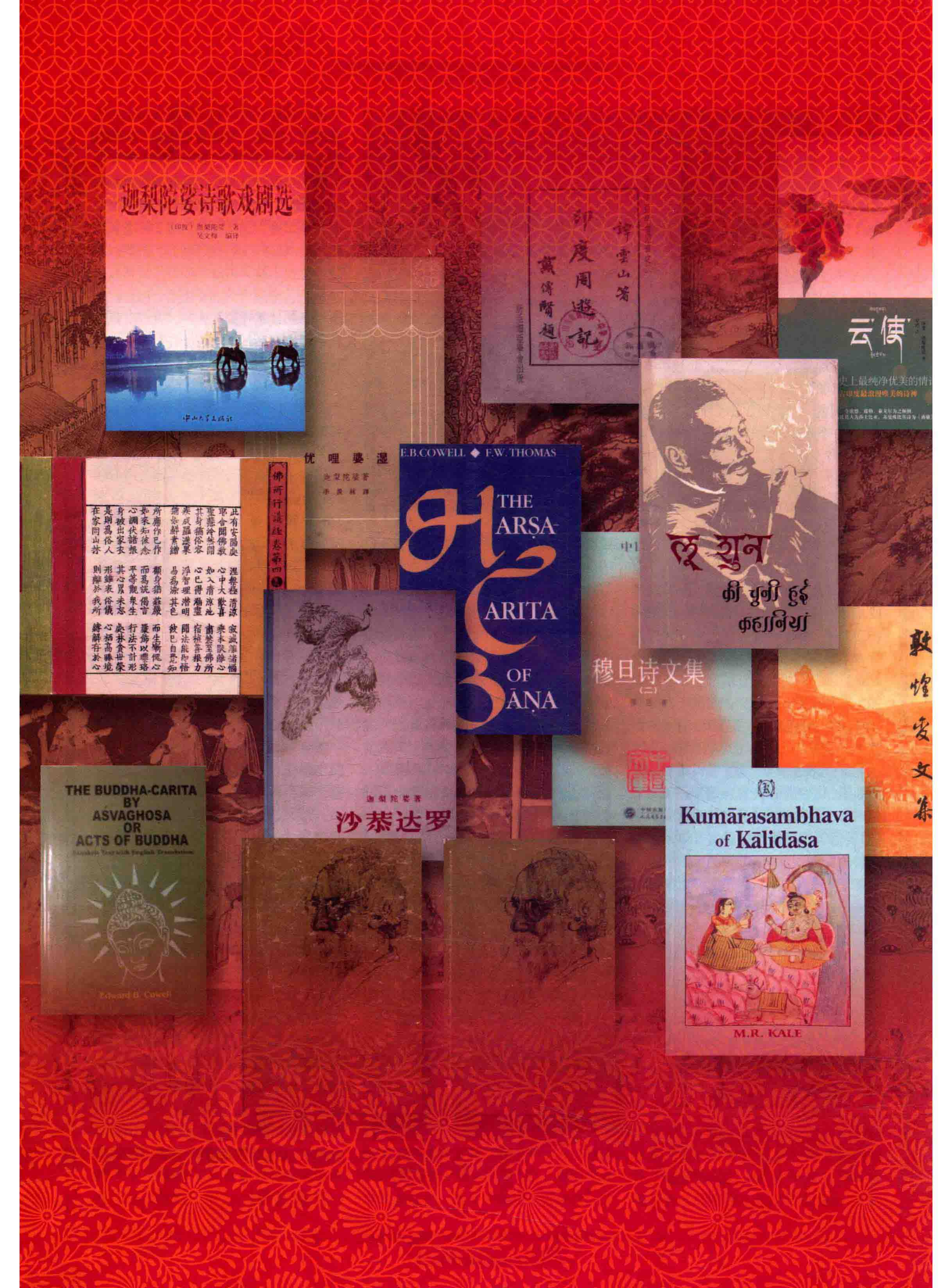
（陈明）

Shengming Lun

声明论 Shabdavidya Sastra 印度古代语言学著作总称。代表作是印度古代语法学家波你尼所造的《波你尼经》。唐代义净的《南海寄归内法传》卷四“西方学法”记载，义净到天竺（见印度）求法的时代，古代印度的俗书总名叫作“毗何羯喇拏”，一共有5种，即《悉昙章》、《苏呾啰》（《波你尼经》）、《驮

睹章》、《三弃啰章》和《苾栗底苏呾罗》。均属印度古代的语言学著作。慧立、彦悰《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷三则将此“毗耶羯剌诵”书名翻译为《声明记论》，“以其广记诸法能诠，故名《声明记论》”。在天竺的声明学著作中，《驮睹章》专门论述“字元”，即动词词根，或称“字界”。《三弃啰章》是指3种附录，包括了一千颂的《颈瑟吒驮睹》(又称作《八界论》)、一千颂的《文荼》、一千颂的《郛拏地驮睹》(即《温那地》)。其主要内容是解释七例（名词的7种变格形式）、十罗声（梵文动词的10种变化）、二九之韵（梵文中18个不同的动词词尾）、二十一言（名词变格中的单数、双数和复数共21种变化）等语法现象。义净认为，此3种附录，10岁童子要勤学3年，方解其义。一千八百颂的《苾栗底苏呾罗》是《波你尼经》的注释本。15岁童子要学习5年才能了解其中的奥义。中土求法僧人必须学习《苾栗底苏呾罗》后，才能去阅读其他的印度典籍，可见此书是印度古代重要的基础语法著作。《苾栗底苏呾罗》本身也有注释本，学士钵颠社攞（又译波颠阇利）所造二十四千颂的《朱你》就是其一。《朱你》即《大疏》，功用相当于中土的《春秋》和《周易》。《朱你》的注释本则有大学士伐致呵利的《伐致呵利论》，有二万五千颂。此外，还有伐致呵利所著的《薄迦论》，其颂有七百偈，其释有七千偈。《荜拏》有三千颂，出自伐致呵利；其释文有一万四千偈，是护法论师所制。《荜拏》被认为是“穷天地之奥秘”的梵语文法著作。印度古人从《悉昙章》一直读到《荜拏》，精通了这一系列的语言学著作，才能称得上是“善解声明”了。所以义净认为，精通声明非常重要，就好比中土学子熟读了《周礼》等“九经”以及诸子百家之后，才有可能在科举中考取进士一样。

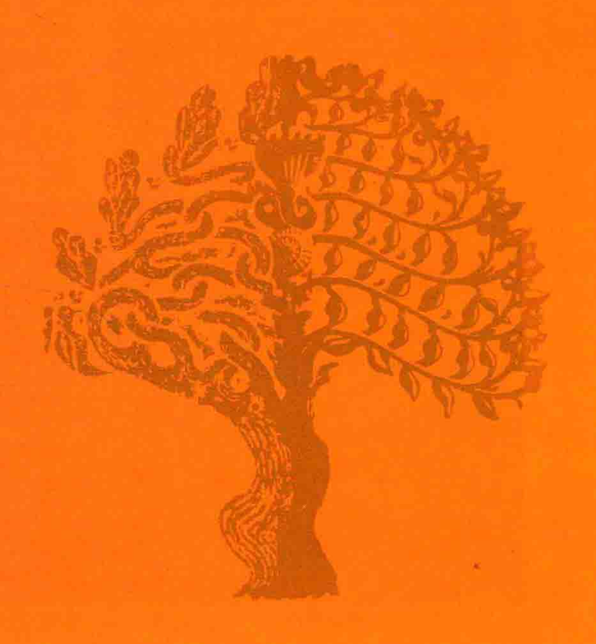
（陈明）



迦梨陀娑诗歌戏剧选
印度周遊記
云使
优哩婆湿
迦梨陀娑著
E.B.COWELL ◆ F.W.THOMAS
THE HARṢA-CARITA OF BĀṆA
लू शुन
की चुनी हुई
कहानियां
佛所行讚經卷第四
穆旦诗文集
（二）
敦煌变文集
迦梨陀娑著
沙恭达罗
THE BUDDHA-CARITA
BY
ASVAGHOSA
OR
ACTS OF BUDDHA
Kumārasambhava
of Kālidāsa
M.R. KALE

中印文学交流

China-India Literary Contacts



Zhong–Yin wenxue jiaoliu

中印文学交流 An Overview of China-India Literary Contacts 中印文学的真正交流开始于佛教传入中国之后。随着佛经不断被译成汉语，佛经中的故事大量传入中国，开始影响中国文学。印度佛教文学在中国的传播和影响，与印度佛教在中国的传播和影响大体同步。20世纪初叶开始，中国文学也在印度得以译介和研究，从而更加丰富了中印文学交流的内容。

至少在公元前3世纪以前，中国就有月兔的神话传说。诗人屈原（前340/前339～约前278）在《天问》一诗中就提到了这个传说。直到现在，这个说法还在民间流传。同样，印度古代也有一个月兔传说，见于《本生经》。《本生经》成书时间也在公元前3世纪之前。有学者认为，中印文学交流从那时就已开始。但这仅是推测，并非定论。

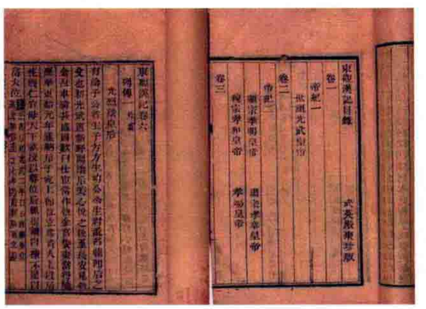
1～6世纪 1～3世纪中期是印度佛教传入中国的初期，印度文学对中国文学的影响也开始于这一时期。一些佛教词汇，如桑门（即沙门，见张衡《西京赋》）、伊蒲塞（即优婆塞，见《东观汉记》）等，首先出现于中国的诗歌。随后，有诗人曹植（192～232）根据太子乔答摩·悉达多（见释迦牟尼）出生故事作《太子颂》歌词。同时，中国人也开始在文学作品中引用佛经故事。如：应劭（约2世纪）《风俗通义》中有“二妇争子”和“二人争缣”的故事，均出于《本生经·大隧道本生》；邯郸淳（约132～221）《笑林》中有“治驼背”的寓言，则出自《百喻经》。中国正统史书《三国志·魏书》卷二十有“曹冲称象”的故事，出自《杂宝藏经》。这一时期，印度的佛教文学对中国的文学发生影响的特点，主要表现为中国文学作品对佛经故事的照搬和简单改写。



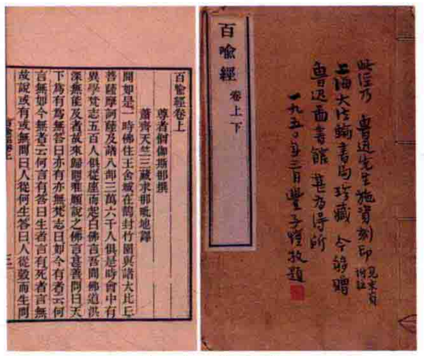
本生故事壁画　阿旃陀第17窟

3世纪中叶～6世纪下半叶，佛教在中国进一步发展，影响了中国士大夫阶层，并进而影响了中国的思想界，开始具有明显的中国化倾向。印度故事也在这一时期流行于中国小说界，出现了以宣扬轮回转世、因果报应为主要特点的“释氏辅教之书”（鲁迅语），并在佛教和佛经故事的刺激下出现了志怪小说这一小说样式，印度故事也开始具有明显的中国化倾向。

志怪小说 在此类小说中，干宝（？～336）的《搜神记》、王嘉（？～390）的《拾遗记》、无名氏的《灵鬼志》、刘义庆（403～444）的《幽明录》、吴均（469～520）的《续齐谐记》等，都具有代表性。中国志怪小说的出现，与印度佛教的传入关系很大。主要表现为四点：第一，印度佛教在观念上影响到中国小说的写作。中国古代以孔子为代表的儒家不迷信鬼神，也不谈鬼神，因而不写那些鬼神故事。但是，佛教不仅大谈鬼神故事，而且善于编造鬼神故事。这显然是信仰不同所致。由于佛教主张灵魂的永恒存在和轮回，因而佛教构建了一整套的人生理念和道德规范。这些都经常以文学作品的形式表现出来。佛教有自己的一套时间观和空间观，而这些对于中国人来说是很新鲜奇特的。第二，佛教的一些人物、场所、术语等，进入中国文学作品。人物包括佛、菩萨、沙门、居士、外国道人、天竺道人、罗刹等。地点则有天竺（见印度）、西域、寺院，如此等等。第三，印度的故事情节直接影响了中国小说的内容。佛教典籍中有许多故事，有许多文学性很强的作品，在佛典的经、律、论三藏中比比皆是。其中许多都传入中国。于是，在这一时期的中国小说中便出现了两种情况：一是照搬佛经故事，二是模仿和套用佛经故事。第四，在这一时期的小说中，动物成为故事的主角或次主角的现象明显增多，这也与印度佛教的传入及其影响密切相关，例子不胜枚举。

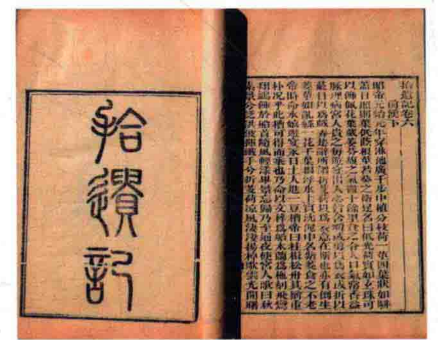


《东观汉记》书影



百喻經 卷上下

《百喻经》书影



拾遺記

《拾遗记》书影



《搜神记》书影

诗歌 这一时期，佛教对中国诗歌的影响也很深刻。一些文人写佛教内容的诗歌已成为时尚。陶渊明（365～427）、谢灵运（385～433）、鲍照（？～466）、沈约（441～513）等都属于这种情况。《广弘明集》卷三十就收有不少这样的诗歌。许多僧人也加入了诗人的行列，其中既有中国人也有外国人，他们的诗都被收入中国的诗歌宝库，成为

中国文化的一部分。晋代的僧诗，以支遁的诗为突出。其诗作流传下来的有《四月八日赞佛》等18首。梁武帝萧衍（464～549）是佛教徒，同时又会作诗，曾写过《会三教》等诗。

6～10世纪　这一期间，印度佛教文学对中国文学的影响有三个特点：第一，随着中国佛教的成熟和发展，来自印度佛教的义理、观念、范畴、词汇等已经深入中国文学的方方面面。尤其是在诗歌领域，表现佛教题材、渗透佛教理念的佳作非常多，就连中国的诗歌理论也深受影响。第二，佛经文体、佛经故事、佛教人物、佛教场所等都进入了中国文学作品，对唐代传奇产生了深刻影响。第三，佛教的广泛传播影响了唐代的俗文学，直接导致一种新文学体裁——“变文”的出现。


《广弘明集》（卷一）书影

诗歌　唐代的佛教发展到了盛极一时的阶段，这一社会现象也必然反映到唐诗中去。所以，唐代的大诗人几乎无不受到佛教的影响，除了晚年信佛的诗人如王维（约701～761至768间）、白居易（772～846）等外，李白（701～762）、杜甫（712～770）等都有很多关于佛教和僧人的作品。唐代的僧诗也比以往任何时代都多，《全唐诗》收有僧诗共46卷，还不是全部。众多的诗僧中，有些可被称为大家，如寒山（？～约793之后）、拾得（约8世纪）、皎然（720～？）、贯休（832～912）、齐已（863～937）等。唐代民间也不乏与佛教有关的佳作，其代表人物有民间诗人王梵志（约592～约670）。

文论　皎然写过《诗式》5卷、《诗议》1卷，这是一部系统的诗论专著。皎然在书中对诗的本质、诗的创作规律、诗的鉴赏、诗的风格等都作了探讨，并发表了深刻见解，在中国的诗歌批评史上、美学史上占有崇高地位。他在文


唐皎然詩集
菏澤李龏和文編
戛銅椀爲龍吟歌 并序
唐故太尉房公琯早歲曾隱終南山峻壁
之下往往聞龍吟聲清而静滌人邪想時
有好[illegible]僧潛戛以三金寫之惟銅聲酷似
他日房[illegible]至山寺聞林領間有此聲乃
曰龍吟[illegible]兹矣僧因之出其器以告
公公[illegible]驚曰真龍也大曆十三載秦
僧

《唐皎然诗集》书影

中不仅运用了佛家语汇，还将佛学的某些意念运用于诗歌理论中。

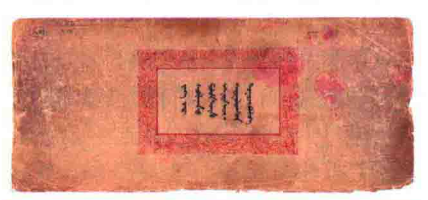
唐传奇　按照鲁迅的说法，这个时期的中国作家们才开始有意识地进行小说创作。这种有意识创作的小说，被称为“唐传奇”。唐传奇中也能见到印度影响的明显痕迹。如《柳毅传》，讲的是书生柳毅为龙女传信，并与龙女结婚的故事。《南柯太守传》，讲一个人恍惚间进入了蚂蚁洞，在蚂蚁王国里当官，并娶妻生子。它们是印度古人丰富想象力、奇异的空间观、众生平等思想在中国文学中的反映。另外，印度文学对唐传奇的影响还表现在叙事结构上，即通过一个主干故事把很多小故事串联到一起，其典型代表是《古镜记》。

变文　“变文”是在佛教影响下产生的俗文学创作。由于佛教普及，民众需要用浅显通俗的语言讲解佛经教义。为此，和尚们开始“俗讲”。变文就是在俗讲的基础上形成的一种新文学体裁。流传并保存下来的变文中，有相当多是取材于佛经的，如《目连变文》、《地狱变文》、《维摩诘经变文》等。但也有很多是取材于历史传说的。变文采取的是韵散相间的文体，这种形式影响了中国后来的讲唱文学，其起源应追溯到佛经。通常所说的“变文”是一种泛指，不局限于演绎佛经故事和中国历史故事及传说，其中还包括其他内容，如《燕子赋》、《茶酒论》等寓言故事。即便是取材于中国古代历史传说的变文及寓言故事等，也明显受到佛教影响。

10～13世纪　到这一时期，佛教文化已融合为中国文化的组成部分。因此，这个时期的小说、诗歌、文论、戏剧等中时常可看到佛教思想的影响。

小说　孙光宪（896？～968）的《北梦琐言》所记多为九十世纪之事，依循的是3～6世纪的志人和志怪小说的路线，而不是对唐传奇的继承。内容属纪实性作品，有一定的史料价值。如“再兴释教”、“刺血写经僧”、“击碎舍利”、“鱼目为舍利”、“僧怀濬书吉凶”、“蜀王先主礼僧”、“大慈寺佛光”、“大轮咒术”、“僧子朗祈雨”等，反映了当时佛教状况及其社会影响，还可看到密教传播情况。

刘斧（约11世纪）的《青琐高议》是继唐传奇之后一部比较典型的小说集，其中既有杂事记录，也有志怪和传奇小说，而以后两者为主。从中可以清楚看到佛教的影响。有表现奇幻梦境的《慈云记》，有讲龙女以珠报恩故事的《异鱼记》，有讲杀生遭恶报的故事《化猿记》、《杀鸡报》、《猫报记》等，有讲地狱情景的《程说》等。《仁鹿记》讲的是楚元王到云梦泽打猎，追一群鹿，鹿王到楚王面前说理，愿每天供应一只鹿给楚王。楚王感动，颁杀鹿禁令。鹿群感激，在战争中帮助楚元王。作者利








蒙古文《目连救母经》绘本

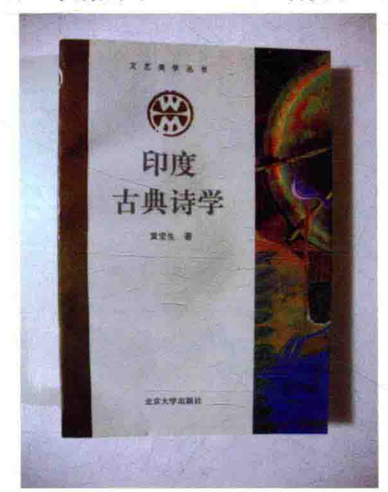
用了春秋时吴楚争霸的历史背景，将《六度集经》中的“鹿王”故事本土化。

洪迈（1123～1202）是南宋著名学者和小说家。他的《夷坚志》据说有420卷，但现存最全的辑本仅留200余卷。即便如此，此书仍是中国小说史上最大的文言小说集，存有小说2 700余篇。不过，《夷坚志》也辑录前人成品，至少有700人为洪迈提供了素材，而大部分作品则是他根据各种民间传闻写成的。从中可以明显地看出佛教的影响，有的写僧人的故事，有的写塔寺的灵异，有的写菩萨、金刚、阎罗、夜叉、龙女等，有的则写善恶报应、轮回转生等。

诗歌　继唐代诗歌的鼎盛之后，宋代的诗歌成就也还相当可观，尤其是“词”的兴起，打破了诗歌创作的僵局，形成了中国诗歌史上的又一高峰。

诗人中，苏轼（1036～1101）是受佛教影响最明显的人物。他与僧人了元（又名佛印）的友谊在他的生前和身后都被传为佳话。他的诗《登常山绝顶广丽亭》就明显传达了他的佛教思想。陆游（1125～1210）与僧人交往较少，但也受到佛教的影响。如《示儿》一诗，抒发的是诗人的爱国情怀，但其中也有佛教思想影响的痕迹。

中国宋代的诗人都写词，他们大多受到佛教影响，常常自称为某某居士，如欧阳修（1007～1072，六一居士）、张舜民（约11世纪，浮休居士）、苏轼（东坡居士）、秦观（1049～1100，淮海居士）、陈师道（1053～1101，后山居士）、李清照（1084～1155，易安居士）、



《印度古典诗学》封面





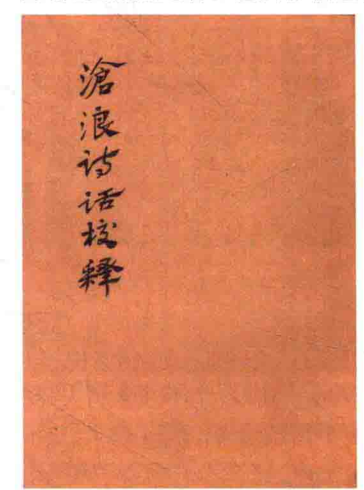
苏轼《东坡先生全集》书影

范成大（1126～1193，石湖居士）、张孝祥（1132～1169，于湖居士）等。他们未必信佛，但当时的文人以居士为号是一种时尚；他们所追求的是一种风雅，而这种风雅无疑与佛教有关。宋代的一些文人是把佛教作为一门学问来看待的。他们也追慕三四世纪以来的隐逸之风，对官场失去热情，以居士自居，做自己喜欢做的事。

苏辙（1039～1112）是苏轼之弟，与佛教僧侣过从甚密。从他的《渔家傲·和门人祝寿》一词中可知，他到中年即转而信佛，看透人生。晁补之（1053～1110）《临江仙·信州作》一词中写出了自己贬官信州后贫穷无聊和思归之心，以残僧野寺为背景，更突出了孤独和寂寞。宋代僧人的诗词不少，如了元（1032～1098）、清顺（约11世纪）、可遵（约11世纪）、德洪（1071～1128）等都写过一些较好的诗词。

文论　这一时期评论诗词的文章、专著不少。其中，严羽（约13世纪）的《沧浪诗话》对后世影响最大，引起长达数百年的争论。该书是一部重点谈论诗歌的形式特点及其审美意趣的著作，分《诗辨》、《诗体》、《诗法》、《诗评》、《考证》5部分。其最大的特点是以禅喻诗，即用佛教的禅学思想评论诗歌。严羽极力反对宋代以来的诗，推崇盛唐以前的诗。他反对“以文字为诗，以才学为诗，以议论为诗”，主张把诗做到一个不可思议的境界。

戏剧　这一时期在北宋都城汴京（今中国河南开封）和南宋都城临安（今中国浙江杭州）都有文艺演出的专门场所，叫“瓦舍”或“瓦子”。中国早期戏剧就是在瓦舍中发育起来的。北宋讽刺时事的幽默戏最为突出。演员扮成不同身份的人物，进行对话和表演，内容具有一定情节，但规模不大。有一种戏叫“乔三教”，即由三个角色分别扮演儒者、道士和僧人进行幽默对话。还有一种《目连救母》杂剧，从农历七月七日一直演到十五日止。说明北宋瓦舍中已有比较完整的佛教题材的杂剧，而且很受欢迎。北宋后期，北方女真族所建的金国逐渐强大，最终攻下汴京，灭了北宋，形成中国北方大部为金国所占，南方为南宋统治的局面。这一时期，北方发展形成了“北杂剧”，南方发展形成了“南戏”。从此时开始，一直到明代，中国的戏曲形成南北两大系统。从南宋和金朝的剧目看，有一些与佛教相关的内容。如《唐三藏》，表现的是唐僧取经的故事，属于中印文化交流的题材，也属佛教题材。

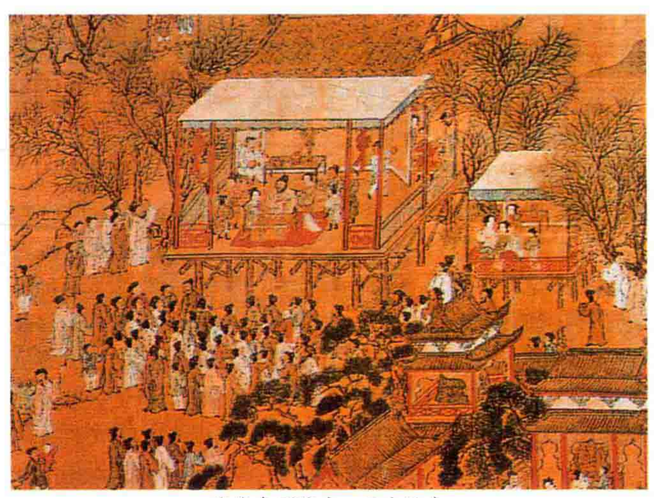


《沧浪诗话校释》封面

此外还有一些剧目，明显与佛教有关。

13～18世纪　元明时代的诗歌已走下坡路，代之而起的是另外一些文学样式。元代文学以元曲最为突出，包括杂剧和散曲。明代，由于小说的发展，诗歌显得比较平淡，佳作甚少。

诗歌　元代的正统诗歌成就虽不明显，但现存诗中却不乏受佛教影响的例子。如元好问（1190～1257）的《少林》、陈孚（1259～1309）的《烟寺晚钟》、何中（1265～1332）的《南居寺》等，都可作为代表。元代的短歌词被称为“小令”。刘秉忠（1216～1274）的《干荷叶·无题》、关汉卿（约1230～约1300）的《四块玉·闲适》二首、马致远（约1250～1321至1324间）的《寿


宋代杂剧演出　历史绘本

阳曲·烟寺晚钟》等，都是优秀的小令。

明代诗歌中受佛教影响的作品也不少，如刘基（1311～1375）的《追和音上人》、张羽（14世纪下半叶）的《赠僧还日本》、沈周（1427～1509）的《写怀寄僧》等，此外还有一些游佛寺的诗。明代僧人的诗则可以梵琦（1296～1370）、通润（约14世纪）等人的诗为代表。通润的《早梅》最著名，写早梅默然花开花落。诗中的“色”、“香”、“影”都有禅意，言物之生灭，由有而空，由空而有。

文言小说　这一时期，佛教的地位仍然巩固。元朝统治者是蒙古族，信仰**藏传佛教**。明朝前期的统治者也崇尚佛教。统治者的态度决定了佛教对社会的影响。小说的情形也是如此。

元代无名氏的《湖海新闻夷坚续志》分前后两集，17个门类，是一部大型志怪小说集。除专辟有“佛教门”外，其余多数门类中也都有涉及佛教的内容。前集卷三有《放鳖报恩》一则，刘义庆《幽明录》中已出现过类似故事，显系出自佛经《六度集经》卷三等。

明代的文言小说很多，其中最有代表性的是瞿佑（1341～1427）的《剪灯新话》、李昌祺（1376～1452）的《剪灯余话》和邵景詹（约16世纪）的《觅灯因话》。此“三话”中的佛教影响随处可见：经常使用佛教的词语、典故；佛教的寺庙时常是故事的发生地或男女主人公的避难所；僧尼、信众和反佛者成为故事的主人公；佛教的教义成为小说的思想内容。

清代的文言小说更多，蒲松龄（1640～1715）的《聊斋志异》为其优秀代表。所受佛教影响的情形与“三话”基本相同。

白话小说　这一时期，中国的白话小说已经兴起并很快达到高峰。短篇白话小说以“三言”、“二拍”等为代表。长篇小说以《水浒传》、《三国演义》、《**西游记**》和《红楼梦》为代表。它们都受到佛教的深刻影响。其中最突出的有吴承恩（约1500～约1582）的《西游记》、许仲琳（1567～1620）的《**封神演义**》和罗懋登的《**西洋记**》。这三部书被鲁迅称为“**神魔小说**”。

《西游记》以玄奘去印度取经的事迹为背景，演绎出唐僧、孙悟空、猪八戒、沙僧经历千难万险、战胜各种妖魔最后到达印度灵鹫山，见到佛祖释迦牟尼，将真经取回的故事。无论从语言、结构、人物看，还是从一些故事情


《西游记图册》书影
明无名氏绘绢本　设色

节看，《西游记》确实是受佛教影响的中印文化交流的产物。由于唐代**玄奘**在印度游学和取经的事迹颇具传奇色彩，对后世影响很大，因此关于玄奘取经的故事自九十世纪便现诸文人笔记和民间传说，并不断被神化。如约9～10世纪（一说约12世纪）出现的《**大唐三藏取经诗话**》，已将玄奘事迹编成神话。十一二世纪已有戏曲《唐三藏》在民间上演。14世纪则有杨景贤编的杂剧《西游记》上演，同时还有一部同名小说流传。说明吴承恩《西游记》是在广泛搜集民间各种传说基础上编写加工而成。吴承恩之后，《西游记》不仅有删节本传世，还出现了多种续作，如《续西游记》、《西游补》、《后西游记》等。这说明玄奘故事已家喻户晓，而佛教和印度都是民众感兴趣的话题。

《封神演义》是中国小说史上地位仅次于《西游记》的一部长篇神魔小说。主要线索是在公元前11世纪周武王推翻商朝事件的基础上编织而成的。作者把佛家和道家融为一体，组成一个代表正义的阐教，其对立面则是代表邪恶的截教。最后正义战胜邪恶。小说人物受到印度佛教影响。如托塔李天王的原型是四天王中的北方多闻天王毗沙门，而多闻天王的前身则是印度教中的财神俱比罗；哪吒在佛典中是毗沙门之子，小说中则是托塔李天王之子，他出生和少年时代的顽皮故事“哪吒闹海”在中国民间更是久传不衰。小说还将佛教密宗的准提观音、普贤菩萨、燃灯佛、文殊菩萨等变成了道教之神。

《西洋记》全名《三宝太监西洋记通俗演义》，是以明初**郑和**下西洋的历史事件为背景演义出的神魔故事。历史上，郑和下西洋时曾到过印度沿海各地。作者参考了《瀛涯胜览》和《星槎胜览》等书，使小说内容直接与印度相关。作者熟悉佛教，运用了大量佛教语汇和掌故，在有些地方还讲述了佛教的教义。小说中还有不少故事情节与印度佛教故事有关。

杂剧　在这一时期，中国戏剧发展起来，许多作品都受到佛教影响。可分成七类：第一类是直接演绎印度佛教人物故事的，如《文殊菩萨降狮子》、《释迦佛双林坐化》等；第二类是演绎中国



山西省洪洞县明应王庙元杂剧壁画

佛教人物故事的，如《西游记》、《唐三藏西天取经》等；第三类是演绎佛经故事的，如《包待制智勘灰栏记》、《观音菩萨鱼篮记》、《猛烈哪吒三变化》等；第四类是关于中国僧人、居士故事的，如《北邙说法》、《僧尼共犯》、《月明和尚度柳翠》、《惠禅师三度小桃红》、《豹子和尚自还俗》、《善知识苦海回头》、《玉禅师翠乡一梦》等；第五类是宣扬佛教思想的，如《玉箫女两世姻缘》、《庞居士误放来生债》、《再生缘》、《生死冤报》、《错转轮》等；第六类是有关佛教神奇故事的，如《地藏王证东窗事犯》、《龙济山野猿听经》等；第七类是有关寺院故事的，如《相国寺公孙合汗衫》、《罗大郎大闹相国寺》等。

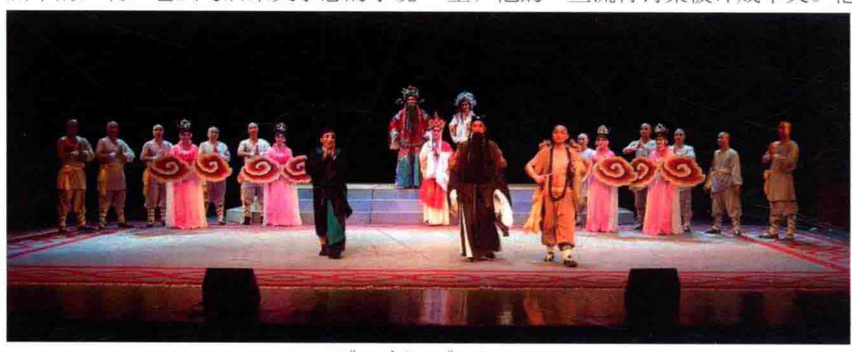
关汉卿是元代最具盛名的剧作家，他的《窦娥冤》表现的是一个年轻寡妇窦娥遭恶人陷害，被错判极刑而冤死的故事。剧中宣扬了佛教生死轮回的思想。

杨景贤（14世纪中叶～15世纪中叶）的《西游记》共6本24出，为杂剧中的巨制。它虽与后来吴承恩的小说《西游记》有许多不同，但二者都是借佛教题材演义神魔故事。

还有一个值得特别关注的戏曲是古代在民间常演不衰的**目连戏**。目连是大目犍连或大目乾连的简称，是佛陀的十大弟子之一，事迹主要见于《增一阿含经》、《佛说盂兰盆经》。目连戏演绎的是目连到地狱救母的故事，出自《佛说盂兰盆经》。中国北宋时代就有了目连戏，后被不断改编、翻新、扩充，连续演了700余年，近代全中国许多剧种都有相关剧目。

20世纪前半叶　中印文学交流开始活跃起来。中国知识分子从世纪之初开始关心世界文学，印度文学也在其中。**梁启超**早在1889年前后就关心印度问题。后来，他从事佛教研究，对佛教典籍中的文学作品给予特别关注。1907年，鲁迅就对印度文学予以关注。他赞美四部吠陀“瑰丽幽夐”，《**摩诃婆罗多**》和《**罗摩衍那**》“亦至美妙”，诗人**迦梨陀娑**“以传奇鸣世，间染抒情之篇”。他还赞美“天竺寓言之富，如大林深泉，他国艺文往往蒙其影响”。并出资出版《百喻经》。1908年，**苏曼殊**在《民报》上连载他翻译的印度作家瞿沙的小说。这可能是中国近现代翻译介绍印度新体小说的先声。同年，苏曼珠在东京出版了《文学因缘》一书，特别提到印度梵语文学的优美，提到印度的两大史诗和《沙恭达罗》。1909年，苏曼殊在东京学习梵文并阅读《摩诃婆罗多》，随后翻译了歌德的名诗《题〈沙恭达罗〉》和印度女诗人陀露哆的诗。

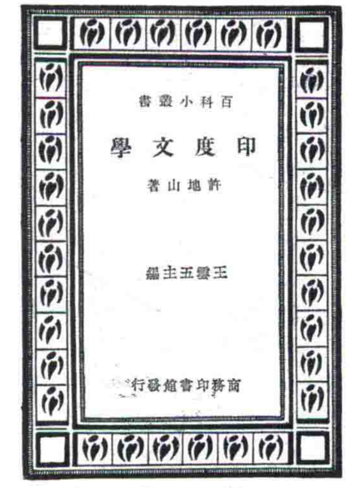
1913年R.**泰戈尔**获得诺贝尔文学奖之后，立即引起中国学界的注意，他的作品开始被陆续翻译和介绍进来。在泰戈尔1924年访华前后的五六年时间里，他的一些流行诗集被译成中文。他的戏剧、小说、自传、论著等也有一些被选译成中文。30年代和40年代仍有泰戈尔作品的译介进行。泰戈尔对中国作家**郭沫若**、**冰心**、**郑振铎**、王统照、徐志摩等人都有不同程度的影响。



《目连救母》剧照

在中国兴起“泰戈尔热”的同时，20世纪20～40年代，中国学者对印度文学全面关注，翻译介绍形成风气。**许地山**、郑振铎、**季羡林**在1950年以前对印度文学的译介和研究作出了突出贡献。

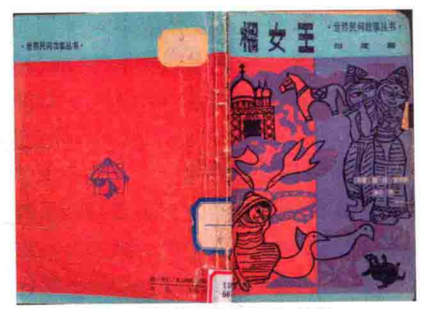
许地山曾于1917～1923年在燕京大学研习佛经与梵文。后在英国牛津大学、贝拿勒斯（见**瓦拉纳西**）印度大学等地研究宗教史、印度哲学、梵文等。1927～1934年在燕京大学任教，并在北京大学、清华大学等讲授印度哲学和印度文学等课程。他最主要的译著是《孟加拉民间故事》(1928)、《二十夜问》(1935)和《太阳底下降》(1935)，都是印度民间故事集。他的《印度文学》一书出版于1930年，从**吠陀**到泰戈尔，全面系统介绍了印度文学的概貌。



许地山《印度文学》封面

郑振铎很早就与印度文学结下不解之缘，1921年在《小说月报》上发表所译泰戈尔的诗，1922年出版泰戈尔的《飞鸟集》，1923年又出版了《新月集》。同时，他还关注印度民间文学，并进行比较研究，这集中体现于他的《中国俗文学史》(1938)一书。

季羡林于1941年编译出版《印度寓言》一书，该书主要取材于《本生经》和《**五卷书**》。1946～1949年，他写出7篇中印文学比较研究的论文，如《梵文〈五卷书〉：一部征服了世界的寓言



冰心译《石榴女王》书影

童话集》、《从比较文学的观点上看寓言和童话》、《三国两晋南北朝正史与印度传说》等。

1950年以后 中华人民共和国与印度共和国正式建交后的十余年间，两国文学交流空前活跃，两国作家代表团多次互访，进行面对面的交流。自1988年印度总理拉吉夫·甘地访问中国签订1988～1990年3年文化交流执行计划后，中印双方隔年派作家代表团互访，逐渐形成惯例，持续至今。

在这一时期，中国译介的印度文学作品多得不胜枚举，对印度文学的研究工作也取得很大进展。中国译介印度文学作品，从1950～1985年，共出版了100多种。50年代共出版了59种，主要涉及印度的五大语言文学，即梵语、英语、印地语、孟加拉语和乌尔都语文学。

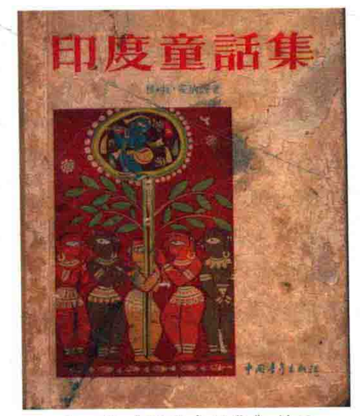
译自梵语的主要有《沙恭达罗》(1956)、《云使》(1956)、《龙喜记》(1956)、《小泥车》(1957)、《五卷书》(1959)。译自印度英语作家的作品主要是M.R.安纳德的《安纳德短篇小说选》(1954)、《不可接触的贱民》(1954)、《两叶一芽》(1955)、《苦力》(1955)、《印度童话集》(1955)、《石榴女王》(1955)等。

从印地语译出的有M.普列姆昌德的《妮摩拉》(1959)。直接从乌尔都语译出的有印度巴基斯坦现代诗集《牢狱的破灭》(1958)。译自孟加拉语的有S.C.查特吉的《嫁不出去的女儿》(1956)。泰戈尔的作品在这一时期也被大量译介，多数译自英文，少数译自孟加拉语、乌尔都语。1961年，为隆重纪念泰戈尔诞辰100周年，人民文学出版社出版了多人合译的10卷本《泰戈尔作品集》，在读者中产生了长期而广泛的影响。

此外，从英语、俄语转译的印地语和乌尔都语作家的作品也很多，其中包括普列姆昌德、K.钱达尔和K.A.阿巴斯的作品。

后由于中印边界问题和“文化大革命”的负面影响，从1962年至70年代末期，中国对印度文学的译介和研究陷于停滞。

八九十年代，中国出版的印度文学作品在300种以上。与50年代不同的是，这一时期对印度文学作品的译介有四个特点：第一，既有鸿篇巨制的译介，也有许多零散单篇的介绍；第二，从英语和俄文转译的情况减少，直接从梵语、巴利语、印地语、乌尔都语、孟加拉语和泰米尔语翻译的情况明显增加；第三，所译介的作品不仅有诗歌、剧本、小说等，还出现了文学理论及文学史方面的翻译；第四，所涉及的作家范围更加宽阔。



冰心译《印度童话集》封面

这段时间从梵语直接译出的作品主要有史诗《罗摩衍那》(1980～1984)、《古代印度文艺理论文选》(1980)、《那罗和达摩衍蒂》(1982)，古典诗集《伐致呵利三百咏》(1982)，跋娑的剧本《惊梦记》(1983)，以及《印度古诗选》(1984)、《摩诃婆罗多插话选》(1987)、《薄伽梵歌》(1989)、《摩诃婆罗多·初篇》(1993)、《故事海选》(2001)、《梵语诗学论著汇编》(上下册，2008)等。从巴利语直接译出的有《佛本生故事选》(1985)。中国梵语学者历时十数年，终在2005年出版《摩诃婆罗多》中文全译本，成为中印文学交流史上的一座里程碑。

从英语译出的主要有安纳德的《村庄》(1983)，泰戈尔的书信体散文集《孟加拉掠影》(1985)，泰戈尔的诗集《茅庐集》(1986)、《泰戈尔抒情诗选》(1990)，钱达尔的《月光下的爱情》(1992)，R.K.纳拉扬的《向导》(1993)等。

从印地语译出的主要有普列姆昌德的小说《舞台》(1981)、《如意树》(1983)、《新婚》(1983)、《仁爱道院》(1983)、《一串项链》(1983)、《普列姆昌德论文学》(1987)，弗林达文拉尔·瓦尔玛的《章西女王》(1987)，杜勒西达斯《罗摩功行之湖》(1988)，雷努的《肮脏的裙裾》(1994)，耶什巴尔的《公理和惩罚》(1986)、《虚假的事实》(2000)等。

自乌尔都语译出的主要有密尔·阿门的小说《花园与春天》(1982)、M.伊克巴尔的《自我的秘密》(1999)等。

自孟加拉文译出的主要有查特吉的小说《斯里甘特》(1981)、《玛尼克短篇小说选》(1984)；泰戈尔诗选《寂园心曲》(1987)，长篇小说《家庭与世界》(1987)，以及《王后市场》(1988)、《沉船》(1995)；般吉姆的《毒树》(1988)，达罗克纳特·贡戈巴泰的《金藤》(1997)等。2000年，河北教育出版社出版24卷本《泰戈尔全集》，收录了诗人的主要孟加拉语和英语作品，其中一些作品系从印地文转译。

自泰米尔语译出的有《阿基兰短篇小说选》(1984)及V.阿基兰的《金花》(1990)、《女人》(1990)等。

20世纪末期以来，中国出现密切跟踪和快速译介印度获奖英语文学作品的现象。A.罗易(1961～)的《微物之神》(1997)在获得布克奖(1998)的同年即有中文版问世。K.德赛(1971～)的《失落的继承》(2006)在问世当年即获得布克奖，中文译本随后于2008年出版。A.阿迪加(1974～)的《白虎》(2008)也在当年获得布克奖，中文译本于2010年出版。不过，由于译



《微物之神》书影

者一般并非印度文学专家，而出版社又以商业利益为主要诉求，这些译本或多或少存在瑕疵。

中国文学在印度的译介和研究 1918年，加尔各答大学首开中国语言课程，但由于缺少学生而不得不半途而废。1924年泰戈尔访华以后，中印传统文化关系得以恢复，文学交流亦得以在印度发轫。1937年，泰戈尔和谭云山创办的国际大学中国学院，成为现代印度开展汉语教学和中国研究的中心和人才基地。不过，在1947年独立之前，印度人仍主要通过英文译本或海外华裔作家的英文作品来接触和了解中国文学。

中华人民共和国建立后，中印两国的文学交流开始发展，成为中印文化交流的一个重要组成部分。中国文学作品传入印度有两个基本渠道，一是印度汉学家的译介，二是中国对外文化机构将一些代表性文学作品译成印度文字主动输往印度。中国于1950年1月创办英文杂志《人民中国》，此后又陆续创办了《北京周报》、《中国文学》、《今日中国》、《中国画报》等英文期刊。其中《中国画报》还有印地文、乌尔都文等印度文种的版本，专门面向印度等南亚国家发行。英文版杂志也发行于印度。印度知识界普遍通晓英语，从这些杂志上可以读到当代中国文学作品。另外，中国外文出版社翻译出版了许多中国古今名著，仅印地文图书即达47种，内容为中国民间故事、寓言、童话故事等，也有一些现代作家的小说、戏剧作品。印度读者也可以在世界范围内获得中国文学作品的英文译本。此外，印度的一些文学杂志不时出版中国文学专号，介绍中国现代文学家及其作品。例如，印度中央邦首府博帕尔文学期刊《开创》，将1987年5月出版的第32期定为中国当代文学专号，介绍了艾青、袁可嘉、雷抒雁等诗人，也介绍了周立波、秦兆阳、刘绍棠、张洁和冯骥才等作家及其作品。

谭云山与谭中父子相继为中国文学在印度的传播和研究作出了历史性贡献。他们不仅身体力行，而且培养了不少印度汉学人才。1952年，谭云山发表《中国语言文学史》一文，向印度读



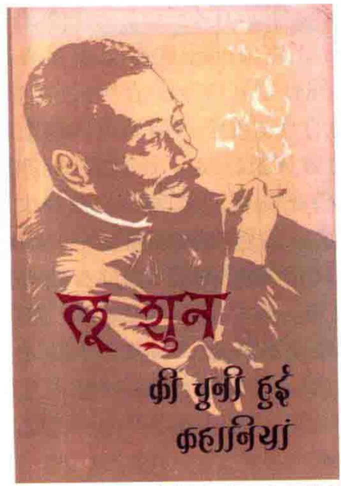
谭云山《印度周游记》封面

者阐述了中国不同体裁的文学作品的成就，并介绍了中国四大古典小说以及兴起于20世纪初期的中国新文学运动，使印度学界大体了解了中国文学的发展历程。谭中在教书育人之余主要从事中国历史研究，但也发表中国文学研究论文。

在20世纪60年代初期，为了加强对中国的了解，印度国际学院成立并很快归入尼赫鲁大学。德里大学随后在1964年成立中国研究中心，并在1968年使之成为中国与日本学系，2001年该系更名为东亚学系。它们注重对中国语言、文学和哲学的研究。

20世纪80年代以来，随着中印两国关系的改善和经济社会的迅速发展，印度学者对中国文学表现出前所未有的热情。印度小说家和诗人V.塞特（1952～　）在英国留学期间对诗歌产生兴趣并开始学习中文，曾在南京大学学习中国古代诗歌。他在1992年出版《中国三人诗选》，收入唐代诗人王维、李白和杜甫的34首代表作，如《九月九日忆山东兄弟》、《山居秋暝》、《望庐山瀑布》、《蜀道难》、《梦李白》、《兵车行》等。尼赫鲁大学汉学家B.R.狄伯杰教授，除出版数部研究中印关系的著作外，同样钟情于中国古典诗歌翻译。他的《中国诗歌：公元前1100年至公元1400年》（印地文本），从《诗经》至元曲精选88首中国古典诗歌，并在序言中简述了中国古代诗歌发展概貌，因而在2011年荣膺中国图书特别奖。另外，在2012年2月25日，印度前驻华外交官史达仁的《诗经选译》在新德里泰米尔文化中心举行首发仪式。这是印度第一部由中文直接译成泰米尔文的《诗经》选本，收入不同类型的诗歌30余篇。白居易的诗作也开始被译为坎纳达文。

在近现代中国作家中，犹如泰戈尔在中国备受关注那样，鲁迅在印度受到同样的热爱和崇敬，产生了长期而广泛的影响。中国外文出版社曾出版《鲁迅选集》（4卷本）和《鲁迅短篇小说选》的英文译本，也曾将鲁迅的一部分作品译成印地、乌尔都、孟加拉、泰米尔等文字，使之在印度流传。1981年11月9日，印度纪念鲁迅诞辰100周年学术讨论会在新德里尼赫鲁大学开幕。会议为期3天，宣读论文40篇。可见印度研究鲁迅的学者不少。印度派来中国学习中国文学的留学生一般都会学习鲁迅作品，有些学生的毕业论文就以鲁迅作品为研究对象。例如，印度著名汉学家和鲁迅研究专家、尼赫鲁大学中文教授马尼克就是以论文《鲁迅作品的创作过程和革命性话语》（1997）而获得博士学位的。他曾将鲁迅的短篇小说《孔乙己》（1978）和杂文《文化偏至论》（2004）等作品分别译成孟加拉文和英文，发表过《阿Q与国民性问题》（1991）、《高山仰止：我对作家鲁迅的评价》（1998）等鲁迅研究论文。他将鲁迅小说称为“病理小说”，看到了它们在诊断中国社会问题方面的作用。此外，印度知名汉学家墨普德将《鲁迅诗集》（1991）译为孟加拉文出版。该译本收入鲁迅诗作45首，详加注释。一些学者对中国新文学运动中的不同流派以及茅盾、巴金、臧克家等知名作家和诗人的研究也



《鲁迅短篇小说选》（印地文本）封面

取得了一定成就。

中国当代文学也引起了印度汉学家的注视。舒婷的诗歌，谌容的中篇小说《人到中年》，陈建功的《丹凤眼》、玛拉沁夫的《活佛》等优秀短篇小说，被译成印地文或孟加拉文，受到印度读者欢迎。除翻译鲁迅诗作外，墨普德还先后翻译出版了《中国当代诗歌》(印地文本，1998)，收入中国27位诗人的54首诗作；《艾青诗歌和寓言集》(孟加拉文本，2000)，收入诗人86首诗作和4篇寓言。墨普德近年出版《毛泽东诗词全集与文学赏析》(2012)，收入毛泽东诗词95首。此系毛泽东诗词首次被全译为孟加拉文。墨普德对所译诗歌均添加注释并对诗人予以评介，以便印度读者理解中文作品。这些印度学者在翻译中国文学作品的同时，也进行了深入而广泛的研究工作。印度学者对于中国文学在印度的流传起了重要作用。

尼赫鲁大学的邵葆丽在对中国当代文学的研究中取得了出色的成就。她对中国新时期文学发展，对各种文学思潮及其代表作家进行广泛考察，发表了《三中全会以来的文学政策：变化的十年》(1997) 等论文，涉及不少活跃于那一时期的中国作家，如卢新华、刘心武、戴厚英、张欣欣、礼平以及残雪、刘索拉、莫言、阿城、韩少功等。

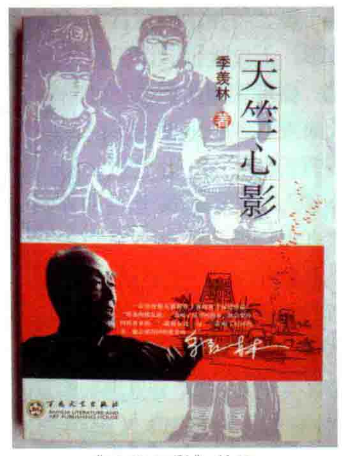
在中国方面主动将自己的优秀文学作品译介到印度方面，最有代表性的一项业绩是印地文本《西游记》的问世。20世纪80年代末，中国外文局开始组织实施这一宏大工程。2009年，由中国外文出版社正式出版。这是中印两国翻译家通力合作的成果，堪称中印文学交流史上的盛事。此外，外文出版社推出的由盛贤功执笔的《柯棣华大夫》(1983) 至今在印度都有影响，是人们了解柯棣华大夫在华事迹的必读书。


1981年12月，吴晓铃、石真夫妇重返故地在印度国际大学留影


2001年12月，中国作家代表团成员与印度文学院书记K.萨基单纳丹合影


2009年8月，以V.V.辛德那尼为团长的印度作家代表团一行5人访问中国

在中印文学交流过程中，双方作家和翻译家的互访起了直接而积极的促进作用。1924年泰戈尔访华以后，许地山等中国作家前往印度访问。一些青年如金克木、吴晓铃、石真等赴印度学习或工作，回国后成为译介和研究印度文学的著名专家学者。20世纪50年代，冰心、季羡林、周而复、杨朔等著名作家和翻译家访问印度，促进了两国文学界的交流，所写游记增进了中国人民对印度的了解。印度作家M.R.安纳德、K.A.阿巴斯等也在同一时期组团访问中国，回国后发表文章或出版著作介绍自己的观感。70年代后期，随着“文化大革命”结束和中印关系恢复正常，两国作家来往开始逐渐增多。1978年，季羡林参加中国人民对外友好协会代表团访印，归国后于翌年出版散文集《天竺心影》，在中国产生了很大影响。1979年，印度孟加拉民间音乐家兼词作家金信华访问中国，先后与吴晓铃、石真夫妇及戏剧家吴雪等长谈，以图全面了解中国文学界在“文化大革命”期间的命运和未来发展。80年代，安纳德再度访华，会见中国作家萧乾等，并到自己小说的中文译者王槐挺家里做客。1986年，王槐挺访问印度，受到安纳德的热情接待。1992年，安纳德在87岁的高龄第三次访问中国。



《天竺心影》封面

2001年12月，以王蒙为团长的中国作家代表团一行五人对印度进行友好访问。2012年3月，以何建明为团长的中国作家代表团，访问印度文学院等机构。几乎与此同时，印度作家代表团也不断访华。在2002年6月、2007年9月和2009年8月，分别有印度作家代表团访华，与中国作家、学者和翻译家就两国文学现状进行了广泛交流。

中印文学交流已结出丰硕的成果，但依然有许多未曾开垦的田地，依然有巨大潜力有待发挥。中印文学交流具有得天独厚的优势，一个是悠久的传统，一个是众多的读者。虽然目前还有不少问题，如专业人才不足，组织、规划与协调不够，但中印文学交流发展势头良好，就像长江和恒河那样源远流长。

zhiguai xiaoshuo

志怪小说 fictional narratives of the supernatural world 中国古典小说的一种类别。泛指中国记叙神怪灵异故事的

文言小说，特指中国两晋南北朝记录神怪故事、天堂地狱、因果报应等内容的小说。鲁迅认为两晋南北朝时期，中国文人尚未有意识地创作小说。当时出现的所谓“小说”分为两种，一种叫作“志人小说”，主要记录士大夫言行逸事，基本真实，可补正史之不足。另一种叫作“志怪小说”，主要记录各种怪异故事，不作文学加工，故其书名通常称为“志”、“记”、“录”等，表示是道听途说的真实记录，如《灵鬼志》、《冤魂志》、《搜神记》、《拾遗记》、《幽明录》、《近异录》等。



《灵鬼志》书影

志怪小说的产生虽说受到佛道两教的影响，宣扬的是佛教和道教思想，但事实上它们主要受佛教的影响。两晋南北朝时期，印度及西域很多僧人来华，也有中国僧人去印度取经和学习梵文。两国僧人合作翻译了大量佛教典籍，其中包括许多佛教文学作品。此时，佛教在封建贵族、士大夫阶层很受欢迎，在普通民众中也广泛传播。文人在此期间记录怪异故事，既有思想条件又有社会基础。印度佛教典籍给中国人带来了新的时空观和新奇的想象力。如小说集《志怪》和《幽明录》中都有“劫灰”的故事，“劫”是梵文kalpa的音译，是印度传来的新的时间概念。再如《拾遗记》卷十说昆仑山分为九层，实际表现的是宇宙立体模式的想象，明显受到佛教空间观的影响。佛教典籍也带来新的人生观和道德观，让人们有了今生和来世的观念，有了因果报应的思想。志怪小说宣扬的“不杀生”的思想，显然来自佛教。志怪小说中关于地狱的描写也基本来自佛经中的有关描述。所以，鲁迅称志怪小说是“释氏辅教之书”。

两晋南北朝时期的志怪小说则往往照搬佛经故事，或稍加修改使之成为中国故事。《宣验记》中的“鹦鹉救火”故事就直接取自《旧杂譬喻经》。《灵鬼志》中有“外国道人”的故事，《续齐谐记》中有“阳羡书生”的故事，它们大同小异，都是对《旧杂譬喻经》中“梵志吐壶”故事的改头换面。因此，志怪小说是中印文学比较研究的素材之一。

（薛克翘）

tangchuanqi

唐传奇 the legend of the Tang Dynasty 中国唐代文人有意识创作的一类文言小说。鲁迅认为，唐代以前的中国小说基本上不是有意识创作的，到唐代，文人们才开始有意识地创作小说。这一时期的小说，一方面继承了魏晋南北朝志人和志怪小说的传统；另一方面又开始创新，加强了描写和虚构，使故事情节更加曲折，人物形象更加生动，题材更加宽泛，涉及社会生活领域更广，尤其是那些描写男女之间恋爱故事的作品，带有较强的浪漫色彩。



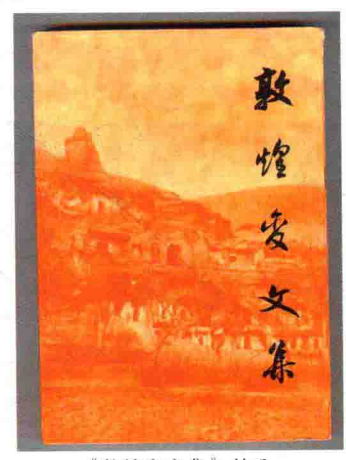
南柯一梦图

唐传奇受到了印度佛教文学的深刻影响。季羡林认为，唐传奇在形式上受到印度故事的影响，如《古镜记》的结构就与《五卷书》和《六度集经》等的结构相似。内容方面，如刻画梦幻世界的《枕中记》(《黄粱梦》)、《南柯太守传》等，如刻画灵魂与肉体分离的《离魂记》等，如描写人与龙女恋爱结婚的《柳毅传》等，都与佛教文学有关。同时，唐传奇中也有部分从佛经故事演化而来。如《宣室志》中的《猿怪》(又名《杨叟》)，即是在一则多种汉译佛经中出现的佛本生故事的基础上演变而来。

（薛克翘）

bianwen

变文 transformational texts 中国唐代民间出现的通俗文学作品形式。被认为是中国白话小说的先驱。变文是在佛教影响下产生的一种新文学体裁，实际上多数作品都可以看作白话小说。变文最初来源于佛教寺院的“俗讲”。为向普通民众宣传教义，僧人们首先发明了俗讲，即用通俗的语言和讲故事的方式向大众宣传佛法。后来，变文的种类增多，不再局限于讲唱佛经故事，讲唱者也不再局限于佛教僧人，中国的历史故事、民间传说和现实生活中的事件等，也成为变文创作的素材。



《敦煌变文集》封面

以佛经为素材加工而成的变文有很多，如《维摩诘经变文》、《阿弥陀经变文》、《妙法莲华经变文》，以及《目连救母变文》(依据《佛说盂兰盆经》)、《降魔变文》(依据《贤愚经》)等。取材于中国传说故事的变文，有《舜子变》、《韩将王陵变文》、《王昭君变文》、《伍子胥变文》、《孟姜女变文》、《董永变文》等。还有一些作品虽题目不称作变文，但学界通常也将它们看作变文，如《韩擒虎话本》、《叶净能诗》、《燕子赋》、《茶酒论》等。后两类作品，也都或多或少地受到佛教的影响。

（薛克翘）

shenmo xiaoshuo

神魔小说 fiction of gods and demons 中国元末明初出现的讲述神与魔争斗故事的长篇小说。鲁迅于1923年首先提出神魔小说这一概念。他认为此类小说的代表作主要是3部书，即吴承恩的《西游记》、许仲琳的《封神演义》和罗

懋登的《西洋记》。他同时认为罗贯中的《平妖传》是神魔小说的开先河之作，此外尚有《四游记》、《后西游记》、《续西游记》、《西游补》等。神魔小说主要描写的是神魔之争，正邪之争。正义的一方是神，代表着正统的皇权和儒释道三教合一；邪恶的一方则是魔，是妖孽鬼怪，是逆子贰臣。

神魔小说开始于元末明初，繁盛于明代中叶，直至明末清代，继作不断，形成了中国小说史上一个独特的流派。这一派小说受佛教的影响是显而易见的，更重要的是，它们都受到佛教密宗的影响。元明清三代，正是中国佛教密宗广泛传播的时期。密宗主要有两个传承对神魔小说发生了重大影响，即**汉地佛教**的密宗传承和**藏传佛教**的密宗传承。密宗对神魔小说的影响主要表现在三个方面：①密宗的神明进入小说，并成为正义一方的神；②密宗的咒语、真言在小说中被频繁使用；③密宗的法术变成为神魔争斗的主要手段。

（薛克翘）

Mulian xi

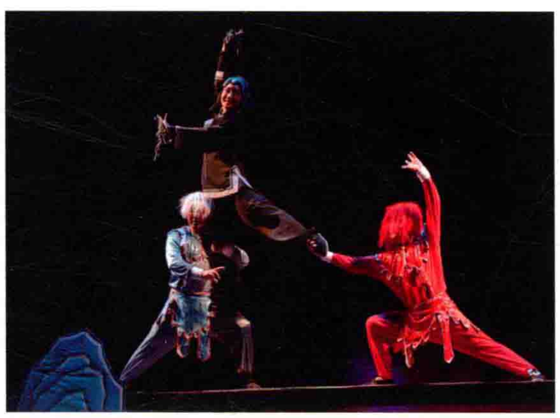
目连戏 Maudgalyayana opera 根据佛教故事编写的中国民间戏剧。目连，又称目犍连，为佛陀（见**释迦牟尼**）十大弟子之一。据《**盂兰盆经**》，目连获得神通后，见母亲在饿鬼地狱受苦，不得饮食，非常悲痛，述之于佛陀。佛陀告以于农历七月十五日供养十方僧众的办法，目连母亲得从饿鬼地狱解脱。因此经内容接近中国传统孝道，故受中国民众推崇，民间便于农历七月十五日设盂兰盆节（见**佛教与中国民俗节日**）。唐代高僧宗密曾作《盂兰盆经疏》，说目连名叫罗卜，母亲叫青提。此说一出，民间立即采用，如唐代变文《大目连缘


光緒三十二年重刊

目連救母大孝記

謹遵原本校正無譌

《目连救母大孝记》书影


祁剧《目连救母》剧照

起》、《大目连变文》、《大目犍连冥间救母变文》等。据宋孟元老《东京梦华录》记载，约11世纪，每逢农历七月初七，东京（今河南开封）便有《目连救母杂剧》上演，一直演到农历七月十五日。此后各类目连戏陆续出现，达数十种。12世纪，中国北方也有目连戏《打青提》。14世纪，有元代杂剧《目连入冥》、《行孝道目连救母》等，后佚失。

明代郑之珍编写的《目连救母劝善戏文》（简称《劝善记》）刻印于万历七年（1579），分上、中、下3卷，共100出，并附图3 000余幅。这是目前发现最早的，也是篇幅最大的目连戏剧本。其中的人名都已中国化，目连叫罗卜，其母姓刘名青提，还增加了很多人物，如其父叫傅相，其舅叫刘贾等。戏中还出现许多神话人物，如佛祖、观音、善财童子、小龙女、玉皇大帝、阎罗王，等等。上卷讲，傅相一家乐善好施，儿子罗卜信佛。傅相去世，罗卜外出经商，青提听信弟弟蛊惑，废掉佛堂，杀生吃荤，侮辱并赶走僧尼。罗卜得观音帮助，生意兴隆，3年后归家。中卷说，罗卜在城中听邻人说其母已不信佛。上天察觉其母恶行，命阎罗抓捕，其母死。观音派善财童子和龙女试探罗卜。罗卜孝心被县官报给皇帝，皇帝封官，当地富户有女赛英，欲嫁罗卜，罗卜辞官退婚，要步行去西天拜见佛祖。观音派白猿保护罗卜。罗卜经历千难万险，最后投崖而死，从此脱离凡身，成为佛的弟子。佛赐号大目犍连。目连在佛门修炼。下卷说，目连要去地狱救母，佛祖给目连法宝，可入地狱而无阻。目连在地狱找不到母亲，又返回西天找佛祖。佛祖说可于农历四月初八相见。届时，目连见母，其状惨不忍睹。其父在天堂得知，上报玉帝。玉帝说，要想解脱，须先转生为狗。民间狗多，目连认不出母亲所转的狗。观音说狗在郑姓人家，目连找到后领狗回家，于农历七月十五日举办盂兰盆会斋僧供佛，母得解脱。玉帝封目连为大菩萨，一家人在天堂聚会。

《劝善记》出现之后，不断有改编的目连戏出现。清代宫廷常演出目连戏，民间也每年上演目连戏；不仅一些大的剧种，如昆曲、京剧中有目连戏的相关剧目，各地方剧种也搬演目连戏，如江西的徽剧、浙江的绍剧、湖南的湘剧、四川的川剧、福建的莆仙戏、湖北的汉剧、广西的桂剧、江西的婺剧等。全国各地的目连戏戏目达数十种之多，受到世界范围内学者的关注，认为目连戏是“中国戏曲的活化石”。

（薛克翘）

Yindu shenhua

印度神话 Indian mythology 印度古代人类解释世界的起源和各种自然现象，讲述神灵、妖魔或超人的事迹，叙述发生在远古时代的非凡事件的故事和传说。神话普遍存在于印度各民族的社


湿婆与毗湿奴合体像 左为毗湿奴，右为湿婆

会史中，是印度文化的基本组成部分。印度神话与宗教是同步发展的。它有一个充实、丰富和系统化的过程。到史诗时代，印度教的崇拜对象已发生很大变化，梵天、毗湿奴和湿婆三大神被突出出来，一些历史传说也被演绎为新的神话，附加在三大主神的身上。在**往世书**



万神之王因陀罗

中，印度教已有毗湿奴派和湿婆派的明确划分。宗教的成熟和分裂，使神话系统化、严密化，也使神话分别依附于不同派别。

史诗时代之后，新宗教的出现导致新神话体系的出现。佛教和耆那教的出现，使印度产生了一批新神话。同时，佛教和耆那教也将印度教的一些神话吸收到自己的神话体系。三个宗教的神话体系合起来，就是印度古代神话体系。佛教在13世纪初从印度本土消失，佛教神话也就基本不再在印度流传，只是在近代佛教回传以后，佛教神话才开始在印度复苏。耆那教神话长期以来也一直处于细水长流的状态。印度神话包括印度教神话、佛教神话、耆那教神话。印度神话对中国文化产生了一定的影响。



火神阿耆尼

印度教神话 在印度的神话体系中，印度教神话更丰富、更复杂，在印度神话中占主要地位。印度教神话体系的形成分为两个阶段：第一个阶段在吠陀时期，第二阶段在列国时代。印度教神话，主要来自三类文献，即吠陀文献、两大史诗和往世书文献。

吠陀神话 公元前1500年到前600年间是印度历史上的吠陀时期。这个时期产生的神话称为吠陀神话。吠陀文献中提到许多神明，诸如日月星辰、黎明黑夜、山川河流、风云雷电、森林树木等。主要神明有众神之王因陀罗、火神阿耆尼、太阳神苏利耶、水神伐楼拿、风神伐由、医神双马童、死神阎摩等。

《梨俱吠陀》中约有250首诗是歌颂天帝因陀罗的。他有神的特点，可以呼风唤雨，役使雷电；又有人的特征，英勇善战，吃喝玩乐，尤其喜欢饮苏摩酒。因陀罗既是自然力的人格化，又是印度雅利安人游牧部落酋长的理想化和神化。书中还有约200首诗是歌颂火神阿耆尼的。阿耆尼带有火的一些特征，又是最高一级的神。他给人们带来光明，又能消病除灾。火的神化反映了印度上古居民使用火的情况和对火的崇拜。书中还有歌颂太阳神苏利耶、水神伐楼拿（婆楼那）、风神伐由的诗。《梨俱吠陀》中经常被提起的还有一对孪生兄弟，叫双马童。他俩长得年轻英俊，聪明强壮，善治病救人。阎摩是死神，也掌管法律。人们死后都要见到他，他有两名使者，是两条狗，守护在人们去见阎摩的必经之路上。

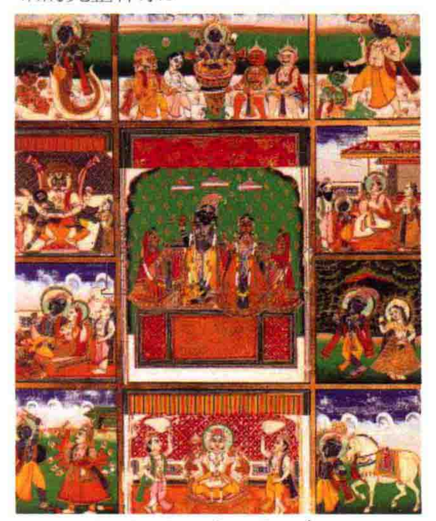
《梨俱吠陀》中，关于创世的神话有几种。其中一种属生殖崇拜型创世神话。如《梨俱吠陀》10.82《造一切者之歌》、10.121《生主歌》和10.129《无有歌》，暗示了男女交合的情景。说明上古之人崇拜生殖器，认为那是生命之源。人们在思考宇宙形成的原因，以为宇宙的形成就像男女交合一样，先有一个"独一之主"，然后孕育出"金胎"乃至宇宙万物。

另一种属肢体分解型创世神话。如《梨俱吠陀》10.90《原人歌》中说，宇宙间最先有的是原人（布路沙）。他的口生出婆罗门，双臂生出刹帝利，双腿生出吠舍，双足生出首陀罗；他的胸部生出月亮，眼睛生出太阳，他的口中吐出雷神因陀罗和火神阿耆尼，他的呼吸生出风神伐由；他的肚脐生成空界，他的头显现为天界，他的脚生成地界，同时也生出方位，构成整个世界。这里不仅有日月等自然界的生成，也有人的生成，而且印度古代特有的种姓制度也在此时萌芽。



印度教创世主梵天之像

史诗、往世书神话 到公元前6世纪，印度历史进入列国时代。当时有16个国家。其间，印度出现许多文献。其中影响最大、流传最广的是两大史诗《罗摩衍那》和《摩诃婆罗多》。这两部书都是鸿篇巨制，是印度文化中的瑰宝，也是非常丰富优美的印度古代神话传说的汇集。两部史诗的编订，加上同期往世书的出现，最终建立起印度教神话的完整体系。



毗湿奴及其10个化身
（鱼、龟、野猪、人狮、侏儒、持斧罗摩、罗摩、克里希那、佛陀和伽尔吉）

在史诗与往世书神话中，突出的是三大主神的业绩。梵天是创造之神。史诗中，他还有一些别名，如"创造者"、"生主"等。他虽然位居三大神之首，在各种典籍中也频繁出现，但业绩平平，并时常受另外两位大神的排挤。毗湿奴是保护神，又称"那罗延"，意译"遍入天"，意思是无所不在。其妻是吉祥天女。毗湿奴的故事中，最突出的是他



《梵天的降生》 印度细密画

化身下凡拯救世界的故事。有的往世书说他曾下凡救世24次，也有的说他下凡10次。他曾化身为龟、野猪、人狮等多次救世。在他的化身故事中，最精彩的是化身为罗摩和黑天的故事。罗摩故事集中于史诗《罗摩衍那》中，黑天故事则集中于《摩诃婆罗多》、《诃利世系》、《薄伽梵往世书》和《毗湿奴往世书》中。湿婆是世界的创造和毁灭之神。湿婆又被称为“兽主”，早在印度河文明时期即受到崇拜。在吠陀中，他的地位不高，称楼陀罗。从湿婆的功能看，他集中了雅利安神和印度本土神的若干特点。他是生殖神，印度人崇拜他的象征物林伽。他是舞神，他的舞蹈能毁灭世界，他还曾用舞蹈征服过许多敌视他的苦行者。他又是苦行之神，终年住在喜马拉雅山的盖拉斯雪峰（即中国西藏普兰县境内的冈仁波齐峰）上。印度教湿婆派信徒把他奉为宇宙最高神，而另外两位大神都在他之下，有时还得听从他的命令。湿婆有极大的降魔威力，性情暴躁，但有时也显得非常温和仁慈。相传湿婆本来是禁欲者，爱神迦摩引诱他，被他的第三只眼烧成灰烬。但湿婆最终还是爱上雪山神女。他们生了两个儿子，一是战神鸠摩罗，又称塞健陀，一是象头神群主。湿婆及其家族成员的故事集中在《湿婆往世书》中，也散见于史诗和其他往世书中。

三大神在一般印度教徒心目中是三位一体的，分别代表着宇宙的创造、保护和毁灭。至于吠陀神话中的一些主神，在印度教神话中已退居次要地位。



梵天像

佛教神话 印度的佛教是在列国时代创立的。它从古老的吠陀文献中吸取了营养，继承了其中部分思想和传说，加以改造和利用。佛教创造出一套自己的神话体系。佛教神话体系主要有两部分内容：一部分是佛传故事，另一部分是采自吠陀文献、史诗，以及民间神话传说。这个神话体系的核心是佛陀（见**释迦牟尼**），围绕佛陀的是各类神明。佛有过去佛、未来佛、横三世佛、竖三世佛；佛之外还有诸天，属于佛教的护法神，如帝释天、大梵天、大自在天、四大天王等；除诸天之外，还有天龙八部，即天众、龙众、夜叉、乾达婆、阿修罗、迦楼罗、紧那罗和摩睺罗迦，为次一等的小神灵。菩萨、罗汉等都有神通变化和降魔的能力。佛教也描绘了宇宙的立体图景，如天有若干重，地分若干部洲，地狱若干层次，其想象瑰丽，景象神奇。



宋代壁画《佛陀诞生》
中国甘肃敦煌莫高窟第75窟

佛传故事是最有代表意义的佛教神话。同佛的出生一样，佛的谢世也充满神奇色彩。



佛陀像 现藏印度新德里国家博物馆

耆那教神话 与佛教神话的情况类似，耆那教神话中也有一部分解释宇宙和人生的故事，主要取自上古神话传说，有的来自吠陀文献和史诗，有的直接取自民间，但情节性较差。耆那教创始人大雄及他以前23位祖师的传说，还有12位转轮王的传说等，构成了耆那教神话的主要内容。

关于大雄以前的故事，耆那教典籍中说：时间是无限的、无形的。一劫接着一劫周而复始地轮转着。宇宙是无边无际的，宇宙的中心是动魂界，下有7层地狱，上有16层天和14个天界，人兽鬼神都在动魂界中。在宇宙的最上边，是经过苦修得了解脱的灵魂居住的天堂。人类目前正处在一劫的降世里。在降纪的最初3纪中，人类处在幸福美满的状态中，过着完全依赖自然的生活。人所需要的东西，只要站在如意树下即可得到。那时，没有文化、法律、制度

等，人生活得无拘无束，没有争斗，没有战争。到了降纪的第3纪的末期，人开始从沉睡状态中苏醒，开始组织起来，形成许多氏族部落。一些杰出的领头人物被尊称为“王”。这些“王”又被称为“摩奴”（人主）。在第3纪的末期，前后共有14位摩奴。在第4纪中，出现了包括24位祖师在内的63位伟人。

耆那教神话传说中，对大雄的生平故事描绘最多，其出生的故事最为神奇：相传在大约2500年前，在今比哈尔邦，有一个甘蔗族国王悉达多。他的王后做了一个神奇的梦，看见吉祥天女、圆月、太阳、雄狮、大象、公牛、金车、圣火、花环、宝座等一系列吉祥事物。过了些日子，王后生下小王子。世尊大雄一出生，就非同凡响，健壮英俊，而且根本不用从师学习，因为他在前世就掌握了一切知识。


耆那教教主大雄像


耆那教《宇宙图》

在印度古代三个神话体系中，佛教神话对中国影响最大。印度教神话是通过佛教在中国古代产生影响的，而耆那教神话则基本没有在中国产生影响。

（薛克翘）

Yindu Fojiao wenxue

印度佛教文学 Buddhist literature in India 印度古代佛教文献中的文学现象与文学作品。释迦牟尼创立佛教时，


北魏时期壁画《萨埵太子本生》 中国敦煌莫高窟第254窟南壁

为宣传主张，须使自己的说教具有文学感染力。他经常运用比喻，以民间故事或现实生活中的事例为论据，以便于信徒们理解和接受。文学成为他传教的工具。释迦牟尼去世之后，他的弟子们整理他传教的内容，形成佛教最早的经典。后世历代印度佛教徒又对佛教经典不断加工、发挥和丰富，使之日益增多，趋于庞杂。由于成书的地区和年代不同，佛教经典有梵文、巴利文、俗语等数种。后世撰辑的印度佛教经典，仍然充分利用了文学工具，形成了许多文学性很强的作品，被称为印度佛教文学作品。

印度佛教经典包括经藏、律藏、论藏三大部分，统称为三藏。其中每部分都有很多文学成分。凡属于“经”的典籍，都是佛的直接教导，是释迦牟尼当年亲口所述，但实际上其中混有许多后人的著作。经藏部分内容虽然主要是宣讲佛教教义的，但其中有不少文学故事。如《涅槃经》中就包含很多寓言、故事、神话、传说等。“律”是指佛教信徒必须遵守的戒律。为了使信众便于理解、记忆和执行，律藏部分典籍中也有许多文学性内容，如优美的故事、寓言、神话传说等。《摩诃僧祇律》、《四分律》、《五分律》、《十诵律》等即是。佛经中的论藏部分也有不少文学成分。如龙树著的“论中之王”、长达百卷的《大智度论》就包括许多故事。

印度佛教文学作品的体裁多种多样，不仅有寓言、童话、神话、故事等，还有诗歌和戏剧，如马鸣的长诗《佛所行赞》和剧本《舍利弗传》。印度佛经故事分为以下几类：①佛传故事。主要是释迦牟尼的生平故事，讲述释迦牟尼的出生、成长、出家、学道、成道、说法、传道和涅槃。②本生故事。即以《社得迦》为代表的那些佛陀前生累世转生为不同身份的生物的故事，实际上是与佛教有关的印度古代民间故事。③神话传说。指经过佛教徒记录、加工、改造的印度古代神话传说，尤其是婆罗门教的神话传说。④因缘故事。又称譬喻故事。指佛经中在谈义理和戒律时随时拿来作例证或打比方的故事。⑤神变故事。指佛经中保存的有关诸佛及历代弟子的神通（法术）故事，实际上是佛教徒们创造的新神话。

（薛克翘）

龙树菩萨撰、鸠摩罗什译《大智度论》书影
明正统五年（1440）内府刊本

Yindu minjian wenxue

印度民间文学 Indian folk literature

印度次大陆上用梵语、巴利语、印地语、孟加拉语等多种语言写作的民间文学作品。印度民间文学具有悠久的传统，同时，又具有多样性。其民间文学异常丰富，不仅有各地区各语言的民间文学，还有不同宗教的民间文学。

传统 印度最古老的文献**吠陀**是印度上古民间神话传说的汇集，是印度民间文学的开山之作。吠陀以下，**梵书**中也有许多民间神话传说，同时，有些神话传说已发生变异，情节趋于丰富。两大史诗《**罗摩衍那**》和《**摩诃婆罗多**》是印度古代民间文学的宝库，不仅主干故事属于民间文学作品，还穿插有大量的神话传说、寓言、故事等。几乎与两大史诗同时，还出现了一批**往世书**，其主要内容为古代神话传说。约在公元前几个世纪成书的《本生经》则汇总了500多个寓言故事，其中还包括智者故事。《**五卷书**》的性质与《本生经》相同，也是一部寓言故事集，其最早文本可能出现于二三世纪，现存梵文本编定于12世纪。大约10～14世纪成书的《有益的教训》(又译《嘉言集》)吸取了《五卷书》的内容而独立传播于印度东部地区。《伟大的故事》是一部用俗语写成的故事诗集，其内容丰富，有人将它与两大史诗相提并论。其产生年代不详，约与《五卷书》产生的时间相近。该书于11世纪散佚，印度和尼泊尔现存3个改写本，其中《故事海》流传最广，是11世纪编写于克什米尔地区的梵文本，其篇幅约为《伟大的故事》书的1/35。梵语故事集还有《僵尸鬼故事二十五则》、《宝座故事三十二则》和《鹦鹉故事七十则》等，都流传很广。这3部故事集的内容都偏重于道德说教。在南方达罗毗荼语地区，很早就有自己的民间文学作品。如泰米尔语就有自己的“五大史诗”和“五小史诗”，同时还有翻译并改写的泰米尔语《罗摩衍那》。13世纪以后，印度各地的方言逐渐兴起，各语言除翻译和改写梵语民间文学作品外，各地还产生了大量自己的民间文学作品。另外，穆斯林的进入，带来了阿拉伯和波斯（今伊朗）一带的民间文学作品。这就使印度民间文学更加丰富多彩。

分类 按民俗学分类，印度民间文学有神话、史诗、故事、歌谣、谜语、谚语、民间戏剧和民间歌舞等，门类齐全，且每个门类都内容丰富。**印度神话**又可按宗教分类，有印度教神话，包括吠陀神话、史诗神话、往世书神话等；佛教神话，包括佛陀（见**释迦牟尼**）生平神话和佛经中记载的神话等；耆那教神话，包括大雄和其他23位祖师，以及12位转轮王、9位那罗延（或伐苏提婆）、9位那罗延之敌、9位力天等63位伟人生平等。伊斯兰教神话，包括《古兰经》中的神话等。歌谣、谜语、谚语、民间戏剧和民间歌舞等大多在13世纪以后产生并流行于各地区，其搜集、整理和研究工作是近现代才开始的。



《故事海选》封面

世界影响 印度民间文学具有世界影响。19世纪中期，西方学者掀起搜集、整理和研究印度民间文学的热潮。他们通过对印度神话的研究，促进了历史比较语言学和比较文学的产生和发展。有人从印度民间文学入手寻找世界民间故事的起源，认为大多数民间故事都是从印度走向世界各地的。如《本生经》和《五卷书》中的一些故事就在世界各地，尤其是亚洲各地流传。再如史诗《罗摩衍那》的故事，也在亚洲各地流传。印度民间文学在中国影响也很大。随着佛教的传入，印度的神话传说、民间故事大量进入中国，不仅在中原地区流行，也在西藏、内蒙古和云南等地广泛传播。

（薛克翘）

Chen Duxiu

陈独秀 Chen Duxiu（1879.10.09～1942.05.27） 中国共产党的创建人和早期领导人之一。原名庆同，字仲甫，



号实庵。安徽怀宁人。中国第一个翻译**R.泰戈尔**作品的学者。在中印文化交流中起过一定作用。

生平 陈独秀早年丧父，随祖父修习四书五经，天资聪颖。清光绪二十二年（1896）应科举考试中秀才。次年入杭州中西求是书院学习，开始接受近代西方思想文化。1901年后，三次东渡扶桑。1907年入日本东京正则英语学校，后转入早稻田大学。1915年9月在上海创办并主编《青年杂志》(翌年更名《新青年》)。1917年任北京大学文科学长。新文化运动的主要领导人之一，提倡文学革命。1919年五四运动后，开始接受和宣传马克思主义。1920年8月在上海成立中国第一个共产主义小组，并开始筹建中国共产党。1921年7月中国共产党成立，被选为中央局书记。从此时起至1927年7月，为中共中央主要领导人。1929年11月被开除党籍。1938年迁居四川，贫病交加，殁于今重庆江津。主要著作收入《独秀文存》。

与《梵文典》的因缘 在20世纪初年留日期间，陈独秀结识同样具有反清革命倾向的**章炳麟**、刘师培、**苏曼殊**等。不久，与他们一起成立“亚洲和亲会”，旨在“反对帝国主义，共同使亚洲已失主权之民族，各得独立”。这些非常博学之人相互砥砺切磋，学术视野变得开阔，学问突飞猛进。从与章炳麟、苏曼殊的交往中，陈独秀获得不少佛学和印度学方面的知识。1907年夏天，苏曼殊完成《梵文典》的编译，其英文原本即由陈独秀提供。陈独秀赋《曼上人述梵文典成且将次西游命题数语爰奉

一什丁未夏五》一诗表示祝贺："千年绝学从今起，愿罄全功利有情。罗典文章曾再世，悉昙天语竟销声。众生茧缚乌难白，人性泥涂马不鸣。本愿不随春梦去，雪山深处见先生。"陈氏诗中所谓"千年绝学"当指梵学，所谓"悉昙天语"即指梵语。

对泰戈尔的译介与批评　陈独秀是中国第一个泰戈尔作品的译者。他在为《青年杂志》创刊号（第一卷第一号，1915年9月15日）撰写的《敬告青年》一文中，将泰戈尔与俄国小说家L.托尔斯泰相提并论，评价甚高。随后，他从诗人的宗教抒情诗集《吉檀迦利》选择了第1、2、25、35四篇，以五言古诗的形式将它们译成中文，以"赞歌"为题将它们发表在1915年10月15日出版的《青年杂志》第一卷第二号上。陈独秀还在译文附注中简要介绍了泰戈尔："印度当代之诗人，提倡东洋之精神文明者也。曾受Nobel Peace Prize(当为诺贝尔文学奖)。驰名欧洲。印度青年尊为先觉，其诗富于宗教哲学之理想。Gitanjali乃歌颂梵天之作。"他在译文中熟练使用了诸如"尘劳"、"慧力"、"中道"、"自在天"一类佛教语词，说明他对佛学了然于胸。翻译风格与苏曼殊颇为接近，是一种再创造，虽未必与原文完全契合，却基本体现了原著的精神。

后陈独秀对泰戈尔的态度发生了根本转化。1924年泰戈尔访华时，陈独秀成为一名激烈的批评者，对于泰戈尔赞赏中国文化、主张非暴力主义和博爱等理念十分反感，连续在报刊发表20余篇文章，如《太戈尔与东方文化》、《评泰戈尔在杭州上海的演说》、《泰戈尔与金钱主义》等。他认为泰戈尔是在"为帝国主义做说客"，"是一个政客，不是诗人"。这些文章大多情绪偏激。其实，泰戈尔同样是一个脚踏实地的社会改革者。此外，泰戈尔亦曾向往社会主义，并对俄国十月革命表示了一定的同情和寄予了一定的希望。他是坚决反对帝国主义、殖民主义和法西斯主义的。泰戈尔始终是世界人民和中国人民的伟大朋友。



《青年杂志》封面

（刘建）

Lu Xun

鲁迅　Lu Xun (1881.09.25～1936.10.19) 中国文学家。作品在印度已被大量翻译、研究和上演。



原名周樟寿，后更名为周树人，字豫才。生于中国浙江绍兴一户书香门第。11岁前在故乡私塾读书。青少年时代，家庭经历诸多变故，家境逐渐败落。这一时期的记忆成为他日后创作的重要素材，并生动地反映在他的《呐喊》、《彷徨》和《朝花夕拾》等作品中。

1898年，赴江南水师学堂学习。1899年转入江南陆师学堂附设的江南路矿学堂。在那里，鲁迅首次接触西学，特别是科学，对德语和英语也略有所学，通过中文译本阅读了赫胥黎《进化论与伦理学》、约翰·斯图尔特·穆勒的《论自由》，以及《艾凡赫》和《汤姆叔叔的小屋》等长篇小说。1902年，东渡扶桑学习日语，两年后入仙台医学专门学校（后成为东京大学医学院）学习现代西医。1909年返回中国。

从日本回国后，他到杭州中学堂和绍兴中学堂任教。这一时期，他一度极为抑郁，内心充满焦虑。1911年的辛亥革命给他带来短暂的兴奋感，但随后发生的事件使他认识到，这场革命既未改变中国死气沉沉的现实，也不曾终结中国社会的混乱。加上民族危机和个人婚姻问题，使鲁迅极度苦闷。

俄国1917年十月革命成功后，鲁迅受到极大鼓舞，与当时很多进步知识分子，如李大钊和陈独秀，一道撰写文章，创办期刊。他站在反帝反封建斗争的前沿，积极倡导新文化、新观念和新道德，激烈批判在中国已存在了数千年的旧文化、旧观念和旧道德。1918年，他在《新青年》杂志上发表短篇小说《狂人日记》。这是中国现代文学史上的第一篇白话小说。这篇小说严厉批判了中国过时的传统和还在"啃噬"中国社会的封建主义，大胆揭露了封建礼教和封建宗法制度的罪恶。这篇小说旋即使他成为了当时最有影响的作家之一。此后，鲁迅笔耕不辍，写出了很多短篇小说、散文、杂文和评论。他的另一篇著名的、篇幅更长的小说《阿Q正传》，1921～1922年间在北京《晨报》副刊上连载。

1923年10月，鲁迅开始对北京女子高等师范学校学生讲授中国小说史。后来，他转往广州的中山大学。从1927～1936年逝世，鲁迅生活在上海。在这里，他与一些志同道合者共同创立了中国左翼作家联盟，把精力集中到革命的文学艺术运动上。他的大多数杂文都写于这一时期。1930年，鲁迅的《中国小说史略》出版。这部著作以他在北京大学的讲义为基础，全面概述了中国小说的历史。它是20世纪中国文学批评的具有里程碑意义的著作之一。

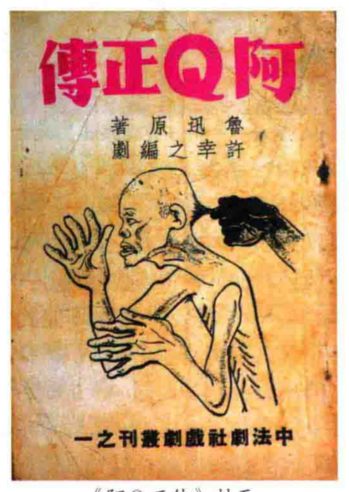
鲁迅一生著译近1 000万字，计有小说集3部、杂文集17部、散文诗集1部、回忆散文集1部，等等。他的著作对五四运动后出现的中国文学产生了重大影响。他对几乎每一种现代文学媒介都有重大贡献。他清晰明快的文风影响


鲁迅在北京师范大学操场演讲（1932年11月27日）

了多代人。他的文学批评很尖锐，即使在今天依然令人折服。

鲁迅的作品获得了世界性声誉。在印度，人们普遍认为，尽管有文化和地域上的差异，鲁迅著作对当代印度依然有极大的现实意义。他的作品被纳入中国文学和中国文学史课程教学大纲中，在印度许多大学的中国语言、文学和文化系或中心讲授。1981年，在鲁迅诞辰100周年之际，在印度新德里举办了为期3天的研讨会。从事中国研究的印度学者和来自其他机构的学术界人士，发表了多篇论文，其内容涉及鲁迅的生平、作品及其社会文化背景，来自印度各地的很多知名作家也出席了此次研讨会。研讨会的一个成就，是由M.潘迪等编辑的一部鲁迅著作和相关评论汇编，题为《鲁迅的遗产》。

印度声名显赫的国家戏剧学院的学生们将《阿Q正传》改编成舞台剧演出，故事背景置换为印度比哈尔邦的纳萨尔巴里运动。该剧由印度戏剧界著名人物B.巴尔提执导。2013年初，用马拉提语改编的《阿Q正传》被搬上舞台，这是由D.阿里雅导演、G.帕德西主演的一部55分钟的独角戏。



《阿Q正传》封面

2008年，在印度加尔各答华人居民的倡议下，一座鲁迅铜像被安放在市政厅。鲁迅故乡中国绍兴市市长和加尔各答市市长共同为之揭幕。

2012年，为纪念鲁迅诞辰130周年，印度的中国研究所组织的“鲁迅和他的遗产”国际会议在新德里举行，很多来自印度、中国和其他国家的学者与会。会议期间，北京鲁迅博物馆在新德里举办为期一周的“鲁迅生平与作品”展览。尼赫鲁大学中国和东南亚研究中心的学生们还上演了基于鲁迅《阿Q正传》改编的舞台剧和一个关于鲁迅的独白节目。

（邵葆丽撰　刘文亮译）

Su Manshu

苏曼殊　Su Manshu（1884.09.28～1918.05.02）中国作家、诗人、画家、翻译家。原名戬，字子谷，后更名玄瑛，

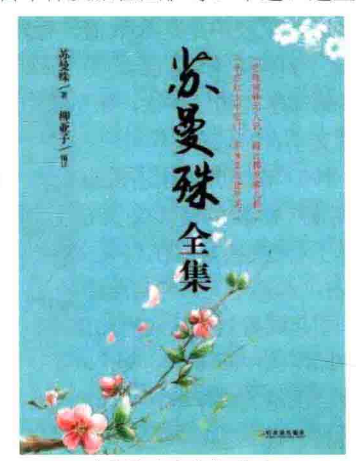


法号曼殊。祖籍广东香山沥溪村（今属中国广东珠海）。通晓日文、英文和梵文等外文，曾云游印度，译述印度故事，编撰梵文语法书籍，为开中国现代梵文研究先河的第一人，为中印文化交流作出重要贡献。

家世与生平　苏曼殊祖父苏瑞文以从事国际贸易起家。父亲苏杰生为旅日华侨，任横滨英商洋行买办，主要经营茶叶，娶一妻三妾，长妾河合仙系日本人。苏曼殊即生于横滨。然其生母并非苏杰生妻妾，而是河合仙之妹若子。6岁被领回广东老家，生母被拒入苏家。由是母子分离，终生不复相见，引以为恨。被家族视为异类，遭到排斥乃至虐待。9岁时，父亲经营不善，苏家破产，一蹶不振。13岁到上海寄食姑母家中。14岁在广州长寿寺由赞初和尚剃度出家，后受具足戒。旋因偷食鸽肉，违反教规，被逐出庙门。清光绪二十四年（1898），受表兄林紫垣资助东渡日本，先后就读于横滨侨校大同学校、早稻田大学高等预科、成城学校近六载，学习西方美术、政治、军事等。生活极端清贫，却安之若素。光绪二十九年，因赞成反清革命而被林紫垣强迫离日，遂返上海，任教于苏州吴中公学。同时为《国民日日报》译法国文豪雨果的《惨世界》(今通译《悲惨世界》)。同年冬，《国民日日报》停刊，持冯自由推荐信赴香港，遭兴中会机关报《中国日报》负责人陈少白冷遇，既无以从事革命活动，又复断绝生计，无奈辗转至广东惠州再度削发为僧，自此以法号曼殊行世。在尚未取得正式资格之前，窃取已故师兄博经的度牒，逃回香港，身披袈裟，依然积极从事反清活动，以文学为武器为辛亥革命开路。

苏曼殊以“行云流水一孤僧”名世，与佛教和印度的因缘至为深厚。光绪三十年后数度漫游南洋各地，在泰国幸遇著名佛学家乔悉磨长老，潜心修习梵文二年。后赴斯里兰卡，驻锡菩提寺。光绪三十三年为梵学会讲师，交游婆罗门忧国之士，捐其所有旧藏梵本，与桂伯华、陈独秀、章炳麟议建梵文书藏，因无人响应而功败垂成。宣统元年（1909）春夏之际，章炳麟在东京开办梵文讲习班，聘请印度人密尸逻（今通译米什拉）担任讲师，苏曼殊任译师。1910年赴印度，居中印度芒碣山寺，得以增进对印度佛教、社会、文学和风情的切实了解。中国辛亥革命胜利后，不肯一履显宦之门，超然物外，特立独行，不拘形迹，时僧时俗，四处漂泊，执教、撰稿或寄食于寺院。终因穷愁潦倒而病逝。

成就与启示　苏曼殊具有高深的印度学造诣。在泰国习得梵文归国后，入杭州西湖灵隐寺，编译《梵文典》8卷，自为序。其他与梵文或印度学有关的学术性著述包括《初步梵文典》4卷、《梵书摩多体文》、《沙昆多罗》(今通译《沙恭达罗》)、《法显佛国记惠生使西域记地名今释及旅程图》等。不过，这些著



《苏曼殊全集》封面

（唐）钱起《送僧归日本》
苏曼殊录

作在他身后均不甚流传乃至散佚。

苏曼殊的《燕子龛随笔》计63则，其中涉及印度的有10余则。第53则赞美印度梵文史诗《罗摩衍那》、《摩诃婆罗多》“闳丽渊雅”，为“欧洲治文学者视为鸿宝，犹lliad（《伊利亚特》）、Odyssey（《奥德赛》）二篇之于希腊也。此土向无译述，唯《华严经钞》中有云：《婆罗多书》、《罗摩延书》，是其名称。二诗于欧土早有译本，《婆罗多书》以梵土哆君所译最当，英儒马格斯牟勒（今通译为马克斯·穆勒）序而行之，有见虎一文之咏”。第54则称印度古代大诗人迦梨陀娑为“梵土诗圣”，英国诗坛推之为“天竺莎士比亚”。苏曼殊成为现代中国第一个关注并评论迦梨陀娑及其作品的学者。第59则甚至注意到中印两国所产莲花的差异：“中土莲花仅红、白二色，产印度者，金、黄、蓝、紫诸色俱备，唯粉白者昼开夜合，花瓣可餐。诸花较中土产大数倍，有异香，经云‘芬陀利花’是已。”苏曼殊对印度梵语文学的精当评论，拓宽了中国后继梵文学者的眼界。

1907年，苏曼殊还根据英国学者马克斯·穆勒的《梵文文法》(1866)，编译了《梵文典》。他在《〈梵文典〉自序》中说：“沟通华梵，当自此始。”其目的在于引起同好对梵文应有的重视，以恢复中印两国中断多年的文化联系，以复兴业已沉沦的佛学精神和印度文化的应有地位。他认为，“印度为哲学文物渊源，俯视希腊，诚后进耳”。他甚至认为，“文词简丽相俱者，莫若梵文，汉文次之，欧洲番书，瞠乎后矣”。由此可见他对印度梵语古典文学的推崇。

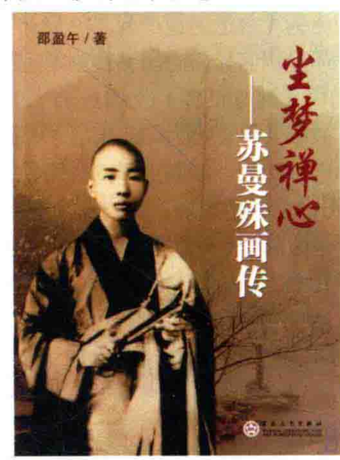
苏曼殊1908年译述《娑罗海滨遁迹记》，译文在日本东京出版的《民报》刊发时署名“南印度瞿沙著，南国行人译”。他在《译者记》中写道：“此印度人笔记，自英文重译者。其人盖怀亡国之悲，托诸神话；所谓盗戴赤帽，怒发巨铳者，指白种人言之。”由于苏曼殊在译雨果的《悲惨世界》时曾借题发挥，边译边编边创作，所以一直有人怀疑这部印度小说是他的托名之作。迄今为止，尚无法确认所谓南印度作家“瞿沙”何许人也，也难以找到《娑罗海滨遁迹记》原文。这篇小说故事离奇，情节曲折，结构完整，表现了印度人英勇反抗殖民者的斗争精神。苏曼殊翻译这一作品的目的，在于以印度亡国的教训警示中国人，以印度人抵御外侮的精神激励中国人的反抗精神。译文对印度亡国的原因进行了探究，寄寓了译者对印度人民的深切同情。

苏曼殊曾将歌德的诗《题〈沙恭达罗〉》译成中文：“春华瑰丽，亦扬其芬；秋实盈衍，亦蕴其珍。悠悠天隅，恢恢地轮；彼美一人，沙恭达纶。”由于苏曼殊绝妙的译笔，歌德此诗与迦梨陀娑的诗剧《沙恭达罗》在中国广为人知。



《清供图》 苏曼殊绘

1909年，苏曼殊翻译印度女诗人陀露哆（1856.03.04～1877.08.30）的一首小诗《乐苑》。陀露哆富有语言天赋，除母语孟加拉文外，还通晓英文、法文和梵文，少年时代游学英国剑桥，能用英文和法文双语写作，能将梵文作品译成英文，兼工诗文，曾获英国文学史家E.戈斯爵士的赞誉，视她的博学为奇迹。苏曼殊在译诗“题记”中说：“梵土陀露哆为其宗国告哀，成此一首，词旨华深，正言若反。嗟乎此才，不幸短命！译为五言，以示诸友，且赠其妹于兰巴干。兰巴干者，其家族之园也。”苏曼殊激赏陀露哆的才华，对其早逝深感痛惜。经苏曼殊介绍，陀露哆立即蜚声中国，影响至今不绝。



《尘梦禅心——苏曼殊画传》封面

苏曼殊了解梵文两大史诗，了解奥义书、《摩奴法论》等印度重要典籍，而且具有强烈的翻译欲望。对于迦梨陀娑，他情有独钟，曾发愿翻译他的诗剧《沙恭达罗》，而且有意翻译他的长篇抒情诗《云使》。他与严复、林纾被认为是清末民初的三大翻译家。倘若不是英年早逝，他定会成为一代梵学宗师并取得更大的翻译成就。就梵学而言，他对同代人和后来者的启示无疑具有重大意义。20世纪50年代，距苏曼殊逝世不到40年，季羡林译出《沙恭达罗》，金克木译出《云使》。如今，两大梵文史诗的中文译本均已问世。苏曼殊的夙愿已逐一实现。梵文学习和研究事业在中国方兴未艾。

苏曼殊奇才不羁，语言工丽，为今人所难以企及。小说《断鸿零雁记》、《绛纱记》等以文言写爱情故事，细腻生动，

带有自传色彩。诗多感伤情调。每每风雨孤灯，“袈裟和泪”，愁肠百结，沉哀无量。他在研究佛学和评介梵语文学之时，也从中受益良多，由是文思大进，臻于妙境。章炳麟对他的人品评价很高，有“厉高节，抗浮云者”之誉，周作人则对他的译学推崇备至。有《苏曼殊文集》等多种著作传世。另有书画作品若干，为人珍视。

（刘 建）

Guo Moruo

郭沫若 Guo Moruo（1892.11.16～1978.06.12） 中国作家、历史学家、文学家、学者、剧作家、考古学家、诗人、



社会活动家，中华人民共和国全国人民代表大会常务委员会副委员长。

祖籍福建汀州。生于中国四川乐山沙湾镇。幼年在塾师郭焕章的指导下接受传统教育，习读并通晓中国古典文学，在嘉定中学、成都高等学校理科就学，参加了四川保路运动。1914年1月前往日本，在东京经过1年的预科学习后入冈山第六高等学校。1918年入福冈九州帝国大学医学部。但他的兴趣不在医学而在外国语言文学，特别是斯宾诺莎、歌德、W.惠特曼以及印度诗人R.泰戈尔的作品。在日本广泛接触新式文学后，发现西方文学区别于中国古典文学和民间传统。这促使他将大量外国文学作品译成中文，发表在《时事新报》上，以使同胞了解现代世界新型社会、政治、文学思潮的发展趋势。1921年在日本期间，发表新诗集《女神》，清晰反映了他的浪漫主义世界观。

郭沫若在日本结识了马克思主义者川上。马克思主义理论与五四运动对他后期的思想和行为产生了影响，彻底改变了他的政治理想和诗意的世界观，此后不久，他便从一个自由民主党人转变为马克思主义者。1921年，与郁达夫、成仿吾等其他爱国作家组建“创造社”，公开宣称要在中国推广新白话文学。曾创办《创造季刊》、《创造周报》两种刊物，旨在从不同程度传播西方浪漫主义与个人主义，并在文学创作方面坚持“为艺术而艺术”的口号。1925年上海五卅惨案以及随之而来的全国性反帝热潮，使这些刊物的焦点转向了无产阶级革命文学的发展。

郭沫若1923年返回中国，1926年参加北伐战争，任国民革命军总政治部秘书长、副主任等职。然而，1927年3月江西、安徽两地高涨的农民和工人运动遭到镇压，郭沫若见证了蒋介石及其政党对共产党员的严酷迫害，随即脱离国民党。1927年积极参加领导南昌起义，任革命委员会宣传委员会主席和总政治部主任。南下途中加入中国共产党。起义失败后流亡日本，在那里生活了约10年。其间，积极投身学术创作，取得开拓性的丰硕成果。1930年加入中国左翼作家联盟。1937年抗日战争全面爆发后，返回中国，任《救亡日报》社长，国民政府军事委员会政治部第三厅厅长、文化工作委员会主任等职，为发展壮大抗日统一战线做了很多工作。

作为一位兼具才华、能力与奉献精神的学者，郭沫若在旅日10年间取得了丰硕的学术研究成果，最具代表性的作品有《甲骨文字研究》、《中国古代社会研究》等。其所有学术著述汇编为《郭沫若全集》，分文学、历史、考古编，共38卷。

在日本求学期间，郭沫若是印度诗人泰戈尔的仰慕者。但鉴于中国不断变化的社会、经济、政治状况以及当时激烈的思想论战，郭沫若在泰戈尔访华前夕对其可能向中国人民和青年传达的信息流露了自己的质疑。即便如此，他对泰戈尔的诗作还是给予了很高的评价。他还曾说，他的思想受到过奥义书哲学的影响。



郭沫若（左1）在中国新闻记者学会成立大会上讲话（1938年3月20日）

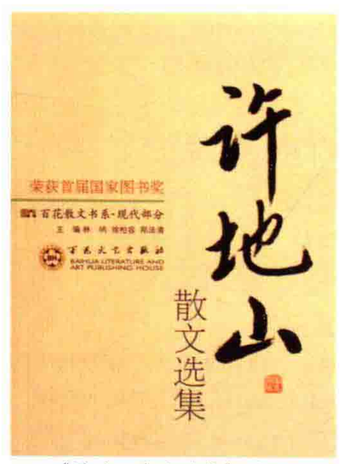
（那济世撰　任筱可译）

Xu Dishan

许地山 Xu Dishan（1893.02.14～1941.08.04） 中国作家、印度学学者。名赞堃，字地山，笔名落花生。



生平　原籍福建，生于台湾，1895年随家人移居福建，1897年再随家人迁居广东。幼读私塾，继上学堂。1912年在福建省立第二师范任教。1913年赴缅甸仰光华侨学校任教，对佛教发生兴趣。1915年回国后，继续在福建省立第二师范任教。1917～1920年在燕京大学文学院学习，获文学学士学位，留校任助教。同时攻读神学院课程，1922年毕业，获神学学士学位。同年，赴美国纽约哥伦比亚大学，学习宗教史与比较宗教学，1924年获文学硕士学位。同年转赴英国牛津大学学习宗教史、印度哲学、梵文及民俗学。1926年获牛津大学文学学士学位。同年10月回国，途中到印度贝拿勒斯印度大学学习梵文及佛学。1927～1935年任教于燕京大学，历任助教、副教授、教授，并在北京大学、清华大学和北京师范大学兼课。其间，1934年1～6月再次到印度考察宗教、文学，学习梵文。1936年任香港大学文学院教授。1941年因心脏病突发在香港去世。



《许地山散文选集》封面

文学创作　1919年在北京结识郑振铎、瞿秋白、耿济之、瞿世英等，共同编辑青年读物《新社会》旬刊，开始从事散文写作，发表作品约20篇。1921年与茅盾、郑振铎、王统照、叶绍钧等人发起成立文学研究会。同年在《小说月报》发表第一篇短篇小说《命命鸟》，引起文坛注意。继而又在该刊连续发表《商人妇》等3篇短篇小说。1922年在《小说月报》上发表短篇小说《缀网劳蛛》。1923年与冰心、梁实秋一同赴美留学，并在《小说月报》上发表短篇小说《醍醐天女》等。1924年在《小说月报》上发表短篇小说《枯杨生花》，短诗《看我》、《情书》、《邮筒》等；结识老舍。1925年1月，第一部短篇小说集《缀网劳蛛》出版；6月，散文集《空山灵雨》出版。此后，文学创作减少，学术著作增多。1927年在《小说月报》上发表诗歌《我的病人》。1928年在《小说月报》上发表短篇小说《在费总理底客厅里》。1930年写有儿童故事《萤灯》、《桃金娘》等，后于1941年发表。1933年，第二本短篇小说集《解放者》由北平星云堂书店出版；在《文学》月刊上发表短篇小说《女儿心》。1934年在《文学》上发表短篇小说《人非人》、《春桃》。1938年在《大公报》上发表独幕剧《女国士》，为抗日战争做动员。1939年在《大风》旬刊上发表中篇小说《王官》。1940年，剧本《凶手》发表于《宇宙风》；写出剧本《木兰》，未发表。1941年2月在《大风》上发表短篇小说《铁鱼底鳃》，同年，郁达夫将其转载于新加坡《华侨周报》。

许地山文学创作深受印度文学的影响。尤其是早期的散文和短篇小说，使用了大量的佛教语汇，也表现出佛教的思想。他的第一篇小说《命命鸟》引用了佛经故事中的典故。小说《醍醐天女》中介绍了印度神话"搅乳海"的故事。

印度学研究与译介　许地山少年时代关注佛教，成年时苦读佛书，由此而产生浓重的印度情结。早在1920年5月的《晨报》副刊上，就发表了他翻译的R.泰戈尔哲学文章《美的实感》。1921年《小说月报》发表了他翻译的泰戈尔的小说《在加尔各答途中》。许地山是中国最早译介泰戈尔哲学文章与小说的作家之一。1921年，他还曾专门主持座谈会，请徐志摩介绍泰戈尔的事迹与文学创作。同年，他已开始自学梵文。1923年在美国学习比较宗教学，1924年在英国学习梵文和印度哲学。1925年，在《小说月报》发表文章《中国文学所受的印度伊兰文学的影响》，此为近代中国最早对中印文学进行比较研究的文章。1926年到印度学习梵文与佛学，同时专程去国际大学拜访大诗人泰戈尔。1927年编写出《佛藏子目引得》3册，由燕京引得社出版；又撰写《梵剧的体例及其在汉剧上的点点滴滴》。1928年，他在北京大学讲授印度哲学，是近代中国最早讲授印度哲学的学者之一；翻译的《孟加拉民间故事》，于1929年由商务印书馆出版。1930年撰文《陈那以前中观派与瑜伽派之"因明"》、《大中磬刻文时代管见》，刊登在《燕京学报》上。同年，他撰写的《印度文学》一书，由商务印书馆出版，此为中国第一部全面系统介绍印度文学的专著。1934年，他又自费去印度考察学习6个月，回国后，开始翻译印度民间故事集《二十夜问》和《太阳底下降》，同年在天津《大公报》上发表《观音崇拜之由来》。《二十夜问》1935年在《文学》杂志上发表，1955年由作家出版社出版；《太阳底下降》1956年由作家出版社出版。1939年，许地山准备编写梵文词典，因猝然病逝而未能完成。许地山以有限的生命和无比的热情，为中国印度学的研究和译介作出了开拓性的贡献。



《落花生》封面

（薛克翘）

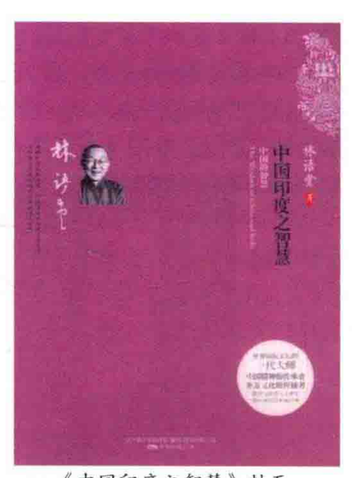
Lin Yutang

林语堂　Lin Yutang（1895.10.10～1976.03.26）中国作家、翻译家和语言学家。生于中国福建漳州。早年在国外接受大学教育，获得美国哈佛大学比较文学硕士学位和德国莱比锡大学语言学博士学位。返回中国后，先后执教于北京大学、北京师范大学、厦门大学和上海东吴大学。1936年移居美国。此后主要用英文写作。1966年定居中国台湾。1967年被中国香港中文大学聘为研究教授。1975年任国际笔会副会长。1976年于中国香港逝世，后葬于台北阳明山。



林语堂一生撰写的传记、散文、论著及译作等共30多部，主要有《剪佛集》、《开明英文读本》、《大荒集》、《我的话》、《生活的艺术》、《吾国吾民》、《无所不谈》、《京华烟云》、《风声鹤唳》等。

林语堂对印度的文学、意识形态和社会思想，以及他认为塑造了整个印度民族的印度文化精髓和理念具有浓厚兴趣。他着力研究和分析印度思想和文化的精神实质，也着力领悟印度人的价值体验和印度思想的丰富性。他在自己的名著之一《中国印度之智慧》(1942)中诠释了印度的一些经典著作。该书集中关注于中国和印度的文化精髓，研究



《中国印度之智慧》封面

这两个文明古国及其人民，分析其民族心理、文学想象力及日常生活。该书摘录了《梨俱吠陀》、奥义书、《罗摩衍那》、《五卷书》和《法句经》等印度文献中的一些片断，同时也向外国读者解释了中国大师的学说。

（邵葆丽撰　刘文亮译）

Mao Dun

茅盾　Mao Dun（1896.07.04～1981.03.27）中国作家、翻译家、文学评论

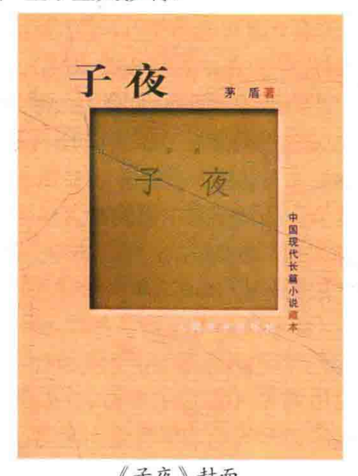


家和社会活动家。原名沈德鸿，字雁冰。笔名有茅盾、玄珠等。

生于中国浙江桐乡一户书香门第，早年受过良好教育，但由于家庭贫困，他的大学教育突然终结。1916年入上海商务印书馆，开始自谋生计。从五四运动时开始，在中国文学界起过重要作用。曾任大型文学刊物《小说月报》主编。1921年1月与郑振铎、许地山等12人发起成立文学研究会。1934年9月协助鲁迅创办《译文》杂志。中华人民共和国建立后被任命为文化部部长。长达半世纪多的文学生涯，使茅盾成为一个成熟的文学家。1981年茅盾逝世后，用他的积蓄设立了茅盾文学奖，以表彰中国长篇小说创作方面的优异成果。

茅盾的主要作品包括小说《三人行》、《林家铺子》、《春蚕》、《秋收》、《虹》和《子夜》。他的现实主义文学创作特别着重于对他人生道路产生影响最大的因素：外国作家和思想、中国传统和政治、阶级斗争以及女权主义在中国的兴起。

茅盾一生还翻译了240多篇文学作品，涉及30个国家的150多名作者，涵盖了多样文学题材和文学样式，如科幻小说、戏剧、诗歌、散文、社会评论和文学理论。除非常富有成就的翻译工作外，茅盾对于翻译理论和实践还提出了一些真知灼见，包括“艺术的创造性的翻译”和“系统翻译”等理论，对20世纪上半叶中国翻译实践领域的发展产生了重大影响。



《子夜》封面

茅盾通过自己的作品极大地影响了20世纪早期中国新文学运动的发展。同时，他对中国的科学、革命和民主思想的发展也作出了巨大贡献。

在印度，茅盾的作品被纳入中国文学和中国文学史课程教学大纲，并在印度各大学的中国语言、文学和文化系或中心讲授。他曾将R.泰戈尔的短篇小说《骷髅》译成汉文。

（邵葆丽撰　刘文亮译）

Xu Zhimo

徐志摩　Xu Zhimo（1897.01.15～1931.11.19）中国诗人、散文家。名章垿，初字槱森，留学美国时改字志摩。笔名南湖、云中鹤等。

生于中国浙江海宁的一个殷实家庭。幼年接受私塾教育，1915年从杭州一中毕业，1916年入北洋大学（今天津大



学）学习法律，翌年转入北京大学法科。1918年赴美留学，先后就读于克拉克大学和哥伦比亚大学。

1921年春入英国剑桥大学学习两年。其间接触到诸多名人以及伦敦各种文学流派的先进思想和文化，钟情于P.B.雪莱、J.济慈等英国诗人的浪漫主义诗歌。他的社会观、文化观和文学观发生巨变，从此走上文学创作之路。开始翻译大量英国、法国、德国、意大利诗人和小说家的文学作品，并用朴素的白话文创作新诗。《再别康桥》、《雪花的快乐》等作品充分展现了他的诗艺和才华。

1922年10月返回中国，发表了大量诗文，并参与成立文学社团“新月社”，社名是徐志摩根据印度诗人R.泰戈尔的诗集《新月集》而起的。参加者有胡适、梁实秋、闻一多、沈从文、饶孟侃等。新月社成员决定，社团的座右铭和目的是传播“为艺术而艺术”的基本原则，创作以真、美、爱为主题的现代主义和浪漫主义新文学。1925年，徐志摩的第一本诗集《志摩的诗》出版。诗集颇受好评，使他在新文学领域崭露头角。此后，又出版诗集《翡冷翠的一夜》(1927)、《猛虎集》(1931)。除诗歌外，还出版有散文集《落叶》(1926)、《秋》(1931）等，广泛探讨了理想主义的人人生及时事，也有些文章是对往事的回忆。

1924年4月，任印度诗人泰戈尔首次访华期间主要翻译。徐志摩认为泰戈尔的诗歌颇有意义，在品味和气质上清新脱俗。他高度赞扬泰戈尔的诗，并一向对这位印度诗圣报以十分虔敬的态度。泰戈尔也曾亲切地为他取印度名“素思玛”。他在后来给泰戈尔写信时一直延用此名。1928年10月，



中国浙江海宁徐志摩之墓

徐志摩到访印度圣蒂尼克坦，在那里停留数日，并向国际大学师生发表了列演讲。

1925～1926年，应邀主编《晨报》副刊《诗镌》，并在多所大学任文学教授。1928年3月创办《新月》月刊，聚焦西方文学和自由思想。

1931年11月19日乘飞机从南京前往北京，飞至山东泰安附近时飞机失事，罹难时年仅34岁。

（那济世撰　杨衡宇译）

Zheng Zhenduo

郑振铎　Zheng Zhenduo（1898.12.19～1958.10.18）　中国作家、学者。笔名西谛、C.T.、郭源新等。



生平　原籍福建，生于浙江永嘉（今温州）。1905～1916年在永嘉读小学、中学。1917年考入北京铁路管理学校。1919年与瞿秋白、**许地山**等创办《新社会》旬刊，创作第一首诗《我是少年》。1921年与沈雁冰（见**茅盾**）、许地山等12人发起成立文学研究会，创办《文学旬刊》，任主编。毕业后回上海，任商务印书馆编辑。1923年接替沈雁冰任《小说月报》主编。1925～1926年不断进行文学创作，写出小说、诗歌、散文和文学评论等。1927年去欧洲，1928年回国。1931～1934年到北平（今北京）燕京大学任教授之职，讲课之余继续创作。其间，结识**鲁迅**等许多文化界名流。1935年回上海，任暨南大学文学院院长。1937年抗日战争爆发后，写时事评论等，积极投身抗战宣传，同时进行文学研究，出版《希腊神话》(1935)、《中国俗文学史》(1938) 等多种著作。1942～1945年隐居家中，从事文学研究。1949年到北京，参加开国大典。1950年任中国科学院考古研究所所长。1953年兼任北京大学文学研究所所长。1954年任文化部副部长。1958年因飞机失事不幸遇难。

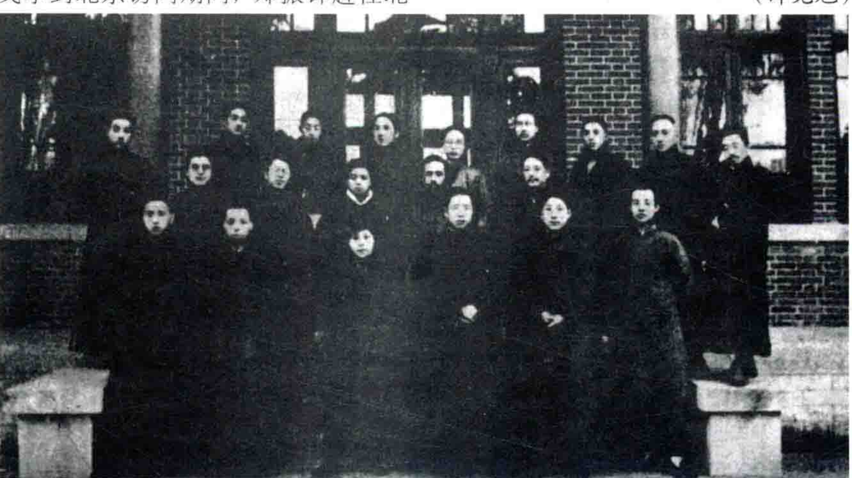
印度因缘　郑振铎与印度的因缘主要表现为三点：①与**R.泰戈尔**结缘。他于1921年在《小说月报》上翻译介绍泰戈尔的诗歌。1922年，所译泰戈尔诗集《飞鸟集》由商务印书馆出版，这是第一部介绍到中国的泰戈尔诗集，影响了中国许多知识青年，**冰心**是其中最突出的一位。1923年，所译泰戈尔诗集《新月集》由商务印书馆出版；其主编的《小说月报》于9月和10月连续刊出两期《泰戈尔专号》，沈雁冰、**徐志摩**、王统照、胡愈之与他本人均发表文章、译作，欢迎泰戈尔访华。1924年4月12日，泰戈尔到上海，受到上海文学界、教育界的热烈欢迎，郑振铎代表文学研究会前往码头迎接。泰戈尔到北京访问期间，郑振铎赶往北京，参加了**梅兰芳**等为泰戈尔举行的送别宴会。在中国现代作家中，郑振铎是受泰戈尔影响较深的一位。②两次访问印度。1951年作为中国文化艺术代表团成员访问印度。1952年任中印友好协会理事，在《人民日报》发表文章《祝贺印度各地举行的“亚洲周”》。1953年在《文艺报》发表文章《中印文化交流》。1954年作为团长率中国文化代表团一行67人访问印度41天。1955年在《新华月刊》发表文章《印度人民不朽的艺术创作》，介绍和赞美**阿旃陀石窟**艺术。③进行中印文学比较研究。他曾撰写《民间故事的巧合与转变》、《榨牛奶的女郎》、《中山狼故事之变异》等多篇文章，将中国故事和印度故事进行比较。他还在著作中特别谈到印度文学通过佛教影响了中国文学。他的研究为中国后来的比较文学研究者树立了榜样。

（薛克翘）





《郑振铎文集》封面



文学研究会成立时的合影。前排右起：易家越、瞿世英、王统照、黄英、杨伟业、郭梦良；中排右起：蒋百里、朱希祖、范用余、许光迪、白镛、江小鹣；后排右起：孙伏园、耿济之、苏宗武、李亚晋、许地山、宋介、郑振铎、王星汉

Bing Xin

冰心 Bing Xin（1900.10.05～1999.02.28）中国作家、诗人、翻译家。原名谢婉莹。祖籍福建长乐，生于福建福州。曾两次



访问印度，以从英文翻译R.泰戈尔的诗歌和短篇小说为中印文化交流作出巨大贡献。

生平 冰心11岁时入福州女子师范学校预科。由于父亲谢葆璋出任中华民国海军部军学司司长，1913年随其移居北京。1914年入教会学校贝满女子中学。1918年入协和女子大学预科，准备学医。1919年五四运动爆发后，开始发表文章，遂转入文学系。此时协和女子大学已并入燕京大学。1921年经许地山和瞿世英介绍加入文学研究会，随后出版短篇小说集《超人》。1923年出版诗集《繁星》和《春水》，并获得燕京大学文学学士学位。随后由于获得美国女子高校威尔斯利学院的奖学金，而前往该校学习英国文学。从1923年7月25日～1926年8月31日，持续为《晨报·副镌》儿童世界专栏撰写散文《寄小读者》。此时，作为新文学运动中的一名佼佼者，她已文名大振，拥有众多读者。1926年在美国获得文学硕士学位。回国后曾任教于燕京大学、清华大学及北平女子文理学院。

泰戈尔的影响 冰心是在泰戈尔的直接影响下开始文学创作的。她读泰戈尔的短篇小说，“才懂得小说里有哲学的”，于是激起写作小说的冲动。她当时对新诗还不了解，颇有疑虑，因此无意也不敢尝试。她在《繁星》的自序中说，她的诗歌创作是从模仿泰戈尔的《飞鸟集》来表现自己“零碎的思想”开始的。她的不少小诗具有哲理意味。冰心的新诗创作不仅为自己赢得赞誉，而且激发了中国早期白话诗歌中“小诗”写作的风潮。

冰心主要以散文创作而著称。她的散文集《寄小读者》充满了对童心、母爱和自然之美的诗意描绘，在精神气质上与泰戈尔亦有诸多相通之处。她的以细腻而抒情的笔触和清新流丽的语言为特色的艺术风格，是在泰戈尔的巨大影响下形成的。同泰戈尔一样，冰心也有一颗博大仁慈而又疾恶如仇的心。早在1920年初登文坛之时，她就写了一篇散文《遥寄印度哲人泰戈尔》，倾吐自己对诗人“快美的诗情”和“超卓的哲理”的钦仰和认同。实际上，她在内心已将泰戈尔视为自己的精神导师。冰心终生热爱泰戈尔。

印度之行 中华人民共和国建立后，冰心与丈夫吴文藻结束在日本的旅居生活（1946～1951）回国，再度积极投入创作，翻译印度等外国的文学作品并开始成为社会活动家。1953年11月27日～1954年1月2日，随中印友好协会代表团访问印度，参观了众多城市、村庄和名胜古迹，包括新德里、孟买、马德拉斯、加尔各答等大城市和泰戈尔创办的国际大学。其间，她会见了M.R.安纳德等著名作家。安纳德将自己的《印度童话集》赠送冰心，委托她将那些民间故事传译给中国小读者。回国后，冰心即撰写散文《印度之行》，连载于中国作家协会机关刊物《新观察》当年第11～12期上。1955年4月2日赴印度参加亚洲国家会议，22日启程回国，不久写成散文《印度重游记》。她在《印度之行》中记述了自己在印度所受到的礼遇和观感，歌颂了中印两国人民之间历旧弥新的深厚友谊。对泰戈尔故国山川风物的亲睹，对印度建筑、雕刻、乐舞、美术的观赏，使她直观地了解了泰戈尔创作的宏大背景和诗人扎根其间的丰厚文化艺术土壤。这显然有利于她日后对泰戈尔诗文的把握和翻译。



冰心与巴金（1980）

对泰戈尔作品的翻译 1955年1月，中国青年出版社出版冰心翻译的印度英文作家安纳德的《印度童话集》。同年4月，人民文学出版社出版她翻译的泰戈尔宗教抒情诗集《吉檀迦利》。她的典雅而凝练的译笔使这部诗集在中国不胫而走，其中第35首被选入中学语文教材。1958年5月，人民文学出版社出版冰心与石真合译的《泰戈尔诗选》，收入她新译的泰戈尔英文《诗选》。她在“译者附记”中指出，与《吉檀迦利》所表现的霁月光风相比，《诗选》中的一些作品展示了泰戈尔人格中严霜烈日的一面。从1956年9月～1959年6月，除诗歌外，冰心还先后翻译了泰戈尔短篇小说《喀布尔人》、《素芭》、《弃绝》、《深夜》和《吉莉巴拉》。此外，她还翻译了泰戈尔的诗集《园丁集》，剧本《齐德拉》、《暗室之王》及一些散文。1988年4月，人民文学出版社出版泰戈尔的《回忆录附我的童年》，收入冰心翻译的《回忆录》。她还选译过印度女诗人S.奈都等人的作品。



泰戈尔《吉檀迦利》（中译本）封面

1961年5月15日，冰心参加中国文联等团体在北京联合举办的纪念泰戈尔诞辰100周年大会。她还应印度方面的邀请写了一篇英文纪念文章，题为《让我们以团结和友谊纪念泰戈尔》，收入印度文学院当年在新德里出版的《泰戈尔百年诞辰纪

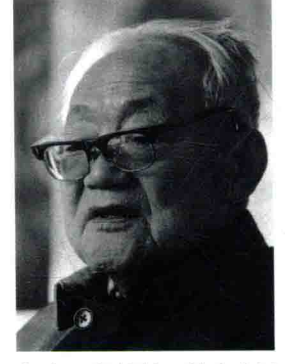
念文集》。她在文章中写道，童年时代，当她在图书馆的架子上发现泰戈尔的《吉檀迦利》、《新月集》以及其他诗歌时，觉得那些诗歌清新流畅并充满了东方韵味，于是十分欣喜，仿佛在沿着山路漫步时发现了一簇幽兰。她为诗人对妇女的深切同情和对儿童的热爱所深深打动。泰戈尔于是成为她青年时期最景仰的外国诗人。

在过去的100年间，中国从英文、孟加拉文、印地文乃至其他外文移译泰戈尔的译者数以百计，其中不乏名家大师，但就《吉檀迦利》的译本而言，目前尚无人能出冰心之右。由于与泰戈尔在精神上的契合，以及非凡的语言造诣，《吉檀迦利》中文本既是冰心的得意之作，也是译界难以企及的典范。泰戈尔强烈地影响了冰心早年的文学创作和一生的事业，而冰心则通过一支生花妙笔极大地促进了中国人民对泰戈尔的阅读和理解。

（刘建）

Ba Jin

巴金　Ba Jin（1904.11.25～2005.10.17）20世纪中国著名的作家和翻译家。尤以对新文学运动的贡献而著称。原名李



尧棠，字芾甘。笔名有巴金、佩竿等。

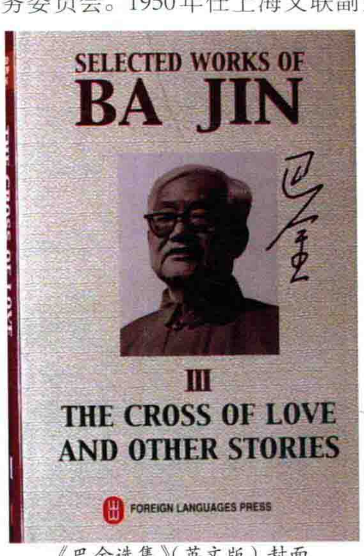
出身于中国四川成都一户官僚地主家庭。在五四运动期间，他受到无政府主义思想的影响。1920年考入成都外国语专门学校，其间加入一个名为“均社”的无政府主义组织。1923年到上海、南京，考入南洋中学及东南大学附属中学。1925年夏毕业后在上海养病，发表文章，散发宣传无政府主义的材料，参与左翼罢工活动。1927年前往法国留学，翌年在巴黎完成第一部中篇小说《灭亡》。1928年返回中国并居住在上海。



《家》手稿

1930～1935年，创作了《死去的太阳》、《新生》、《砂丁》、《萌芽》(后改名《雪》)，以及著名的“爱情三部曲”《雾》、《雨》、《电》。他的长篇小说《家》(1931)系“激流三部曲”之一，被认为是他的主要代表作和中国现代文学最具代表性的作品之一。

抗日战争期间，巴金辗转工作于上海、广州、桂林、重庆，担任《呐喊》杂志（后改名《烽火》）的发行人和主编之一。他还被任命为中华全国文艺界抗敌协会理事。他于1938年和1940年分别出版长篇小说《春》和《秋》，从而完成“激流三部曲”。1940～1945年，创作“抗战三部曲”之一《火》。战争快终结时，创作《憩园》和《第四病室》两部中篇小说。1946年完成长篇小说《寒夜》及短篇小说《神》和《鬼》。抗战结束后，巴金主要从事翻译、编辑和出版工作。1949年，被选入中华全国文学艺术界联合会（1953年更名为中国文学艺术界联合会，简称中国文联）常务委员会。1950年任上海文联副主



《巴金选集》(英文版）封面

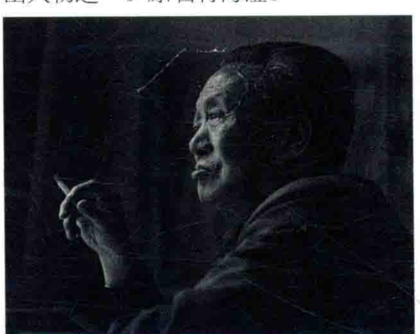
席。1960年任中国文联副主席和中国作家协会副主席。1984年12月～2005年10月去世前，任中国作家协会主席。5卷本《随想录》是巴金在“文化大革命”后写的最重要的作品，反思并描写自己人生中这一充满痛苦的时期。

巴金的长篇小说在中国现代长篇小说创作史上占有极其重要的位置。他也以众多优美的散文而著称，这些作品娓娓道来，表达了他对祖国和生活的热爱。他文风朴实，力避艰涩字词，从而成为现代中国最受欢迎的作家之一。他还用很多时间翻译外国作家的作品，1997年出版《巴金译文集》10卷。1955年，巴金访问印度，参加在新德里举行的亚洲作家会议并致辞，从而与印度产生联系。近年来，印度的中国文学学者对巴金的作品进行研究，并翻译了他的一些作品。德里大学已故的R.拉纳德女士曾将巴金最著名的长篇小说《家》译成马拉雅兰语。巴金的作品也被纳入印度中国文学和中国文学史课程教学大纲中，在大学的中国语言、文学和文化系及中心讲授。

（邵葆丽撰　刘文亮译）

Ai Qing

艾青　Ai Qing（1910.03.27～1996.05.05）中国诗人。中国现代诗歌新浪潮的杰出人物之一。原名蒋海澄。



生于中国浙江金华。1928年入国立杭州西湖艺术院，大画家林风眠对他的人生产生重大影响。翌年，在林风眠的鼓励下赴法国学习绘画，对欧洲现代诗歌发生兴趣。1932年初回国，在上海加入中国左翼美术家联盟，参与各种革命活动和文化活动，旋因反蒋介石而

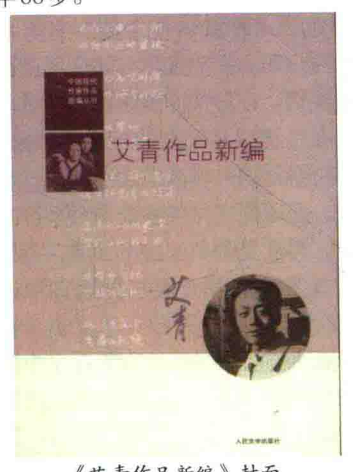
被捕。在狱中写下了数首诗，其中包括《大堰河——我的保姆》。该诗引起轰动，艾青一举成名。

1935年，艾青获释。翌年出版第一本诗集《大堰河》。抗日战争爆发后，在汉口参与各种抗日救国运动，发挥了诗人战士与民族进步鼓吹者的作用。

1941年，艾青赴延安，成为《诗刊》主编。抗日战争中，在中国发生的种种暴行深深地触动了他，他的痛苦和愤怒反映在他的诗中。在这一时期，他出版了9本诗集。抗日战争结束后，任华北联合大学文艺学院副院长。

中华人民共和国建立后，艾青成为《人民文学》副主编及中国文联委员。1957年，他被打成“右派”，下放到黑龙江和新疆从事体力劳动。其间他仍然继续写诗。

1979年艾青获得平反后，出任中国作家协会副主席和中国笔会中心副会长。1985年获法国文学艺术最高勋章，成为首个获得这一享有崇高声誉的外国文学奖项的中国诗人。1996年逝世，享年86岁。



《艾青作品新编》封面

艾青将画家的直觉、诗人的审美能力与革命精神结合起来，使他的诗色彩浓烈，意义深刻。艾青的诗因而具有复杂而独特的个性。他始终热爱并赞美生活，影响了许多年轻诗人。共出版20多部诗集，也进行散文创作和诗歌翻译。他的作品已被译成十多种语言并在国外出版。在印度，艾青的诗歌被列入中国文学和中国文学史课程教学大纲中，在大学的中国语言、文学和文化系及中心讲授。艾青的诗被印度文学史学界巨擘S.K.达斯译成孟加拉语，收入《中国诗人艾青诗选》之中。印度学者墨普德翻译的艾青诗歌则被收入《艾青的诗歌和寓言》(孟加拉语，2000)和《跨文化印象：艾青、聂鲁达与纪廉》(2004)之中。

（邵葆丽撰　刘文亮译）

Yang Shuo

杨朔　Yang Shuo（1913.04.28～1968.07.08）中国作家。原名杨毓瑨，字莹叔。中国山东蓬莱人。1937年开始文学创作。1956年起从事外事工作，曾任中国作家协会外国文学委员会主任、亚非人民团结理事会书记处中国书记等职。著有散文集《亚洲日出》、《海市》、《东风第一枝》等及数种小说。1956年夏访问印度，先后游历德里、赫堡（今印度斋浦尔）、**马德拉斯**、奥兰加巴德及**阿旃陀石窟**、埃罗拉石窟。1957年发表散文《印度情思》，以充满诗情画意的笔触描绘了印度的风土人情、文物古迹和人民的虔诚信仰及美好理想。他认为印度“到处是诗意，是哲理，是神话”。他表示自己“完全沉醉在美的境界里”，对印度先民“用生命创造的美”，尤其是那些“精彩无比的壁画”和“绝世的”雕刻艺术表示激赏。由于若干作品长期入选语文教材，他的散文在中国产生了广泛影响。



（刘建）

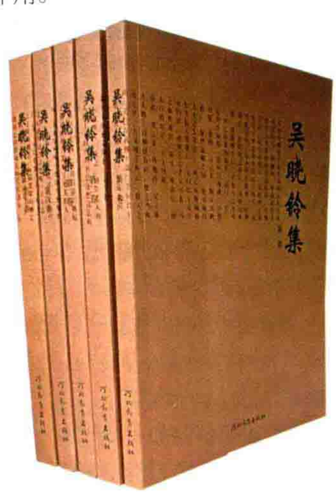
Wu Xiaoling

吴晓铃　Wu Xiaoling（1914.03.09～1995.02.07）中国古典文学专家、梵文学者。满族人。祖籍中国辽宁绥中。

自幼随父居住北京。20世纪30年代，先就读于燕京大学，得**郑振铎**小说及戏曲文献、版本目录学方面之真传，后转入北京大学中国语言文学系，师从胡适、罗常培、魏建功，在音韵、训诂、校雠、考据之学诸方面打下坚实基础，成为中国古典戏曲和小说研究知名专家。在北京大学读书期间，选修德国学者李华德（1886～1982）为中文系和哲学系开设的梵文课。1937年毕业后，先后在北京大学、北京神学院、燕京大学、昆明西南联大执教。1942年应邀前往今印度西孟加拉邦圣蒂尼克坦，在**R.泰戈尔**创办的国际大学中国学院任教授。1946年回国。1947年起任法国巴黎大学北京汉学中心通检组主任，兼任北京大学、清华大学、辅仁大学、中央戏剧学院教授。1950年起任中国科学院语言研究所研究员，1956年起任中国科学院文学研究所（今中国社会科学院文学研究所）研究员，同时兼任民间文艺研究会顾问、中国曲艺家协会理事、国家文物咨询委员会委员等职。对古典戏曲和印度文化颇有研究。20世纪80年代，任加拿大多伦多大学客座教授，开设中国古典小说和《金瓶梅》研究等课程。曾获法国巴黎大学荣誉哲学博士和印度国际大学荣誉文学博士称号。吴晓铃在中印文化交流中发挥过积极作用。



1981年12月，吴晓铃（左）与石真（右）在印度拜会老师



《吴晓铃集》书影

吴晓铃在20世纪50年代将《龙喜记》和《小泥车》两部印度古典梵语名剧译成中文，由人民文学出版社分别于1956年和1957年出版。《龙喜记》是7世纪由笃信佛教的**戒日王**创作的一部五幕剧，取材于佛经《持明本生》。译者前言介绍了作者家世和故事由来，认为这部旨在弘扬佛教利他主义和牺牲精神的戏剧，在印度古典戏剧发展史上具有特殊价值。1995年，《龙喜记》中文译本被列入"世界佛学名著译丛"，由中国台湾华宇出版社出版。《小泥车》是一部十幕剧，作者为首陀罗迦，约创作于3世纪。吴晓铃还写过《〈西游记〉和〈罗摩延书〉》、《印度文化的另一面》、《我的第一位梵文老师李华德博士》、《难达婆薮〈禅定图〉跋》等文章，以阐释中印文化交流之因缘。"难达婆薮"就是曾随泰戈尔访华的印度现代著名画家**N.鲍斯**。

1981年12月17日～1982年1月29日，吴晓铃偕夫人**石真**访问印度，参加国际大学60周年校庆典礼，在国际大学、德里大学、印度国际文化中心、尼赫鲁大学和印度中央戏剧学院作学术报告。在参加印度国庆观礼活动和出席在总统府举行的国庆招待会时，与印度总统雷迪并印度总理英迪拉·甘地晤谈。甘地夫人详细询问了他们的工作和生活情况，称他们为老朋友。

1984年10月8日～10月22日，吴晓铃与任继愈、**巫白慧**一道赴印度参加第一届国际佛学和国家文化大会。10月10日大会开幕式上，英迪拉·甘地亲临科学宫致贺，并在休息时首先会见他们3人。10月12日，在印度文化关系委员会副主任举办的晚宴上，英迪拉·甘地再次与吴晓铃亲切交谈。

吴晓铃的其他主要著作有《西厢记》校注本、《六十种曲》校订本、《关汉卿戏曲集》编校本、《话本选》(合编)、《西谛题跋》、《马连良演出剧本选》等。有5卷本《吴晓铃集》(2006）行世。

（刘建）

Shi Zhen

石真 Shi Zhen（1918.01.05～2009.11.04）中国孟加拉语文学专家、翻译家。本名石素真，笔名石真。



1990年9月19日，印度驻华大使馆为吴晓铃（左2）举行国际大学荣誉文学博士学位授予仪式。讲话者为印度驻华大使任嘉德，右起第2人为石真

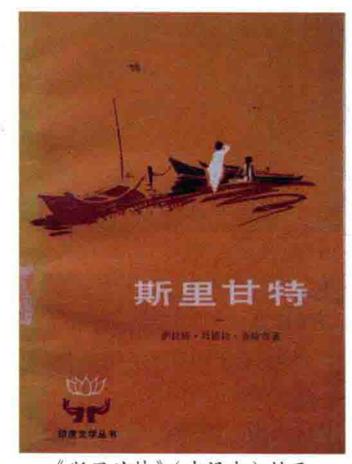
中国河南偃师人。1936年毕业于北平大学女子文理学院国文系。1941年在昆明西南联合大学附中任教。1942年随夫君**吴晓铃**赴在今印度西孟加拉邦圣蒂尼克坦的国际大学。吴晓铃应邀在该校中国学院执教，石真由是获得学习和通晓孟加拉语的良好机缘，后成为泰戈尔文学院研究生，得以熟悉R.泰戈尔作品和孟加拉语文学。1946年回国。曾任北京大学东语系讲师、外交部印度科科员，后入中国社会科学院外国文学研究所，从事孟加拉语文学的翻译和研究工作，成为中国第一位从孟加拉文原著翻译泰戈尔作品的学者。1958年加入中国作家协会，并任中国翻译工作者协会理事。石真在中印文化交流中发挥过重要作用。

1956年，石真翻译的泰戈尔叙事诗《两亩地》发表于《译文》月刊(1956年第2期)。译文再现了原著浓郁的诗意和农民对土地的无限眷恋，很快入选当时的中国语文教材。她在1957年翻译泰戈尔的《故事诗》，翌年与**冰心**从英文翻译的《诗选》合璧，由人民文学出版社出版，受到读者欢迎并长销不衰。《故事诗》是泰戈尔的一部重要叙事诗集，石真的中文译本成为中国翻译文学的经典之作。1958年出版泰戈尔剧作《摩克多塔拉——自由的瀑布》中文译本，标题前半为音译，后半为意译。1961年，她翻译的泰戈尔中篇小说《四个人》收入《泰戈尔作品集》第五卷。此外，她还在报刊上零星发表过泰戈尔诗歌译文。她在晚年翻译了泰戈尔的3部英文诗集，于1985年将它们合为《采果集·爱者之贻·渡口》出版。她详加注释，说明了所译诗歌的创作年代和出处，同时给其中几首附上自己从孟加拉文译出的文本，供读者对比和了解泰戈尔翻译自己诗歌的方法。石真曾为泰戈尔长篇小说代表作《戈拉》中译本撰写前言。她还为《中国大百科全书·外国文学》卷撰写了介绍泰戈尔等孟加拉语作家的词条。

石真翻译的其他孟加拉语作家的作品包括：S.C.**查特吉**（1876～1938）的中篇小说《嫁不出去的女儿》(1956)、长篇小说《斯里甘特》(1981）第1卷；M.班纳吉（1908～1956）的《马尼克短篇小说选》(1984)，B.C.查特吉（1838～1894）的《毒树》(1988)。

1981年12月17日～1982年1月29日，石真与夫君吴晓铃一道访问印度，参加国际大学60周年校庆典礼，在国际大学、德里大学、印度国际文化中心作题为《泰戈尔在中国》的学术报告，应全印广播局加尔各答分局邀请作广播谈话。在参加印度国庆观礼活动和出席在总统府举行的国庆招待会时，与印度总统雷迪并印度总理英迪拉·甘地晤谈。在印度文化关系委员会举行的晚宴上，再次见到英迪拉·甘地，将自己及女儿吴华的部分孟加拉语文学译著相赠。

石真与丈夫吴晓铃亦曾在家中接待前来访华的印度友人，如孟加拉民间音乐家金信华等。



《斯里甘特》（中译本）封面

石真译诗音韵铿锵，琅琅上口，与原文不但形似，而且神似。她的小说译作亦属难得之精品。她的译作和文章为中国人民了解泰戈尔及孟加拉语文学作出了永不磨灭的贡献。

（刘建）

Mu Dan

穆旦 Mu Dan（1918.04.05～1977.02.26）中国现代诗人、文学翻译家。原名查良铮，曾用笔名慕旦、梁真。



祖籍中国浙江海宁，生于天津。11岁考入天津南开中学并开始诗歌创作。1935年考入清华大学，1940年毕业于西南联大外文系，后留校担任助教，其间发表《赞美》、《诗八首》等作品。1942年2月参加中国远征军，作为随军翻译进入缅甸。同年5月，由于战事失利，随军撤入野人山，在经历了5个月的艰苦跋涉后抵达印度。同年秋冬在加尔各答养病。1943年1月回国。1947年参加"九叶诗派"的创作活动。1949年赴美国留学，在芝加哥大学研究生院攻读英美文学、俄罗斯文学。1952年获文学硕士学位。1953年初回国，任天津南开大学外文系副教授，翻译《欧根·奥涅金》(1957)、《唐璜》(1980)等多部作品。1977年2月26日因病去世。



《穆旦诗文集》(二)封面

1945年发表现代诗《甘地》8首，赞颂了甘地主义思想。1948年初，在获悉M.K.甘地遇刺消息后，创作《甘地之死》2首诗作，表达了对甘地遇害的哀悼之情。

（张书剑）

Ma Ming

马鸣 Asvaghosa（约活动于1世纪下半叶～2世纪上半叶） 印度诗人、剧作家、哲学家。被认为是迦梨陀娑之前最

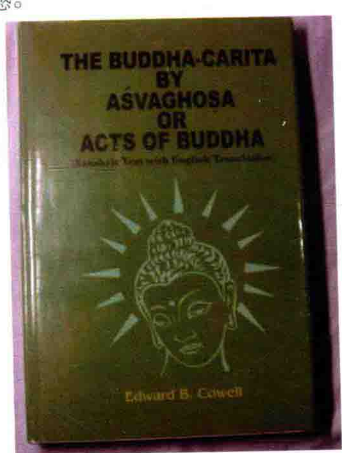


伟大的诗人和第一个梵语剧作家。同后世的R.泰戈尔一样，有"诗哲"之称。在中印文化交流中产生过重要影响。

生平与传说　中国后秦佛经翻译家鸠摩罗什于5世纪初译成汉语的《马鸣菩萨传》，虽属传说，但也包含一些有关诗人生平的信息。马鸣出身婆罗门家庭，生于北印度娑枳多城，具有深厚文化学养。初崇奉婆罗门教，经与胁尊者辩论，为其折服，伏为弟子，剃除须发，受具足戒，皈依佛门，属说一切有部，思想体系基本属小乘部派，但包含大乘思想萌芽。后北印度贵霜王朝讨伐中印度时，强索佛钵及辩才马鸣。马鸣深研佛法，博通三藏，四处弘法。说法之时，抑扬顿挫，声情并茂，动人心魄。传迦腻色迦曾命人将七马连饿六日后羁縻于会场，集内外沙门异学请马鸣说法。开讲之后，人或以草饲马；众马闻法垂泪，昂首嘶鸣，似有会意，无念食想。以马解其音故，遂号马鸣菩萨。迦腻色迦由是率领臣民皈依佛法，马鸣亦深受国王器重和礼遇。如今学术界一般认为，马鸣出生于北印度阿逾陀城（今通译阿约提亚）。

主要著作及在中国的影响　马鸣的诗作主要是长诗《佛所行赞》(一译《佛本行赞》）与《美难陀传》。他的3部戏剧残卷（1911年校刊）于20世纪初在中国新疆吐鲁番出土，其中一部为《舍利弗传》。此外，在汉译和藏译佛教经典中，还有多部哲学著作和佛教故事集归在他的名下。

《佛所行赞》是马鸣的代表作，记述释迦牟尼生平故事，阐扬佛教义理，文笔流畅绚丽，是印度佛教文学的经典之作，曾广泛流传于古代印度。义净在《南海寄归内法传》卷四记载说，该经"五天南海，无不讽诵。意明字少，而摄义能多，复令诵者心悦忘倦，又复纂持圣教，能生福利"。正是由于这一原因，该诗早在5世纪初就被印度僧人昙无谶译成汉文。另有南朝刘宋（420～479）宝云的异译本《佛本行经》，7卷，31品，篇幅比《佛所行赞》长，叙事详略有所不同，五言之外，间用四言或七言。唐时还有藏文译本，与汉译本大致相同。梵语原著现仅残存前半部，而汉语和藏语译本则是全本。中国译本的存在弥补了原著缺失的遗憾。

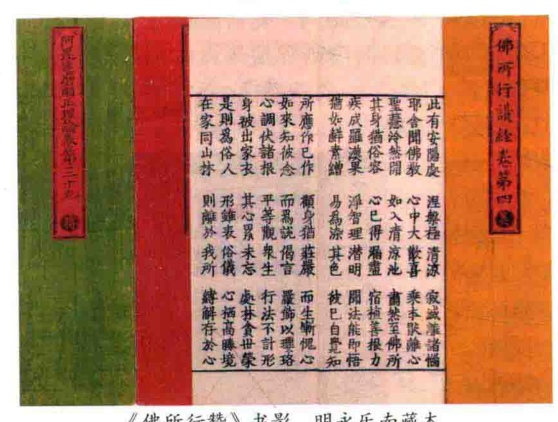


《佛所行赞》(梵英对照本)封面

《佛所行赞》就是佛的传记，汉译本共5卷28品，约9300句，凡46000余言。前14品写其家世、婚姻、出游、苦行、悟道等，后14品写其初转法轮、度化弟子、讲道传教等。在史诗时代之后，《佛所行赞》开辟了长篇叙事诗的先河，因而在印度文学史上占有重要地位。同时，它也成为当时中国文学史上第一首长诗。无韵诗体从此进入中国诗歌领域，扩大了它的表现能力。汉译本以五言无韵诗为形式，虽受中国诗体限制，未能与原著完全契合，但基本再现

了原诗内容。由于受当时中国审美标准的制约，一些描写女子的带有艳情意味的词句被删除，而有些地方又有所增益。全诗意味和风格被中国化。

《美难陀传》共18品，写释迦牟尼成佛后，返回故国迦毗罗卫传法，度化异母弟难陀出家的故事。难陀家有娇妻，不忍离去。佛陀带他漫游天界，见到更加美丽的天女。难陀迷上她们，渴望再生于天国。佛陀告诉他，只有修炼苦行，才能达到目的。难陀于是出家，准备再返天上。经佛陀弟子阿难开导，难陀最终明白，天女不足为念，天国的欢乐亦属无常，只有潜心皈依佛门方可获得解脱。他于是隐居森林，实践四禅定，终成阿罗汉。由于其文学性弱于《佛所行赞》，这部叙事诗迄今不曾被译为汉文，但基本故事可见于汉文佛经，如北魏吉迦夜与昙曜合译的《杂宝藏经》第96则《佛弟难陀为佛所逼出家得道缘》。



《佛所行赞》书影　明永乐南藏本

马鸣的3部戏剧残卷为现存最早的梵语戏剧。九幕剧《舍利弗传》写的是佛陀的两大弟子舍利弗与目犍连如何皈依佛门的故事。虽然多有残缺，但从人物、语言、结构等方面看，这个剧本中规中矩，属于成熟的梵语古典戏剧。

归到马鸣名下的带有文学性的汉译佛经，还有一篇宋代音译的诗《犍椎梵赞》，共29节。另有鸠摩罗什译的故事集《大庄严论经》，14卷，包含89个宣扬佛教道理的故事。

中国现代学者梁启超在《翻译文学与佛典》(1920)中指出："我国近代之纯文学——若小说、若歌曲，皆与佛典之翻译文学有密切关系。"读马鸣的《佛本行赞》，"犹觉其与《孔雀东南飞》等古乐府相仿佛"。他认为，《孔雀东南飞》、《木兰辞》等中国长篇叙事诗，可能是受《佛本行赞》的影响而产生的。马鸣的《大庄严论经》则是一部《儒林外史》式的小说。中国小说自宋元明以降，"杂剧、传奇、弹词等长篇歌曲，亦间接汲《佛本行赞》等书之流焉"。

在现代中国，金克木及其女弟子郭良鋆分别在其所著《梵语文学史》和《印度古代文学史》中专设一节，论述马鸣主要著作的内容和价值、汉译本得失等有关方面。

（刘建）

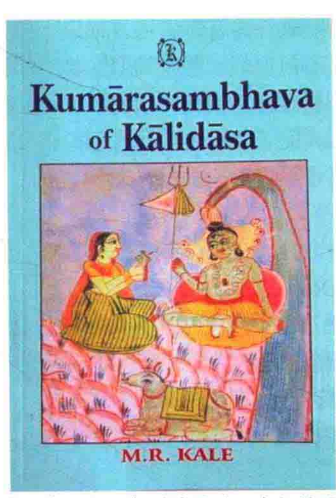
Jialituosuo

迦梨陀娑　Kalidasa（约活动于4世纪下半叶～5世纪上半叶）印度诗人、剧作家。梵语古典文学最杰出的代表，在印度和世界上享有盛誉。他使梵语诗歌与戏剧的创作达到难以企及的巅峰，并在中印文化交流史上产生过重要影响。

生平　18世纪以来，印度及世界各地众多梵语学者曾多所探究，对迦梨陀娑生活的时代提出各种假说。一般认为，迦梨陀娑出生于圣城优禅尼（即今中央邦的乌贾因）。该城是古代印度重要的政治、经济、科学和文化中心之一。据传，他是超日王的宫廷九宝之一。所谓超日王，很可能是指笈多王朝的旃陀罗笈多二世。因此，他大约活跃于这位国王及其子鸠摩罗·笈多一世父子两代统治时期（380～455）。其生平不详，但有许多关于他的传奇故事。A.L.巴沙姆根据作品推断，诗人是个开朗文雅之士，同情别人的苦难，理解妇孺的情感，热爱花木鸟兽。

作品　归在迦梨陀娑名下的作品很多，但真正属于他的诗歌只有长篇抒情诗《云使》、抒情诗集《时令之环》(一译《六季杂咏》)、叙事诗《罗怙世系》和《鸠摩罗出世》4部，其中《云使》是他最有影响也最重要的代表作。

在印度，《云使》的各种地方语言译本甚多。最早的外语译本则是14世纪时的藏语译本，系印度般智达善慧祥和藏族译师慈顶、天禧合作完成的。



《鸠摩罗出世》（梵英对照本）封面

1813年，英国学者H.H.威尔逊将其译成英文。后来，德文、法文等欧洲文字的译本相继刊行。

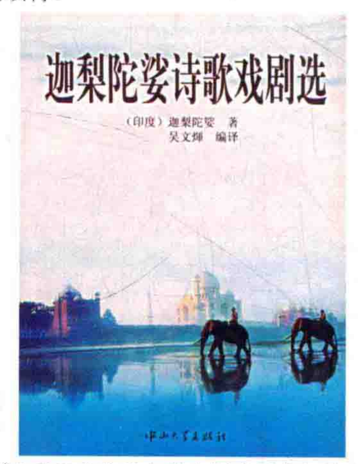
《云使》由115个诗节组成，每个诗节分为4行，整部诗又分为"前云"与"后云"两部分。它表现的是一位身处南方的药叉对在北地的妻子浓烈的眷恋之情。迦梨陀娑写得情真意切，缠绵悱恻，一唱三叹，荡气回肠，达到了内容与形式的完美统一与和谐。此外，他的视角相当新颖，想象力格外丰富，在他的笔下，云彩有了鲜活的生命，可以充当人的使者。

药叉是印度财神俱比罗的侍从，本来住在喜马拉雅山脉地区的圣城阿罗迦，但由于疏于职守而冒犯了主子，于是被贬谪到今中央邦的罗摩山苦行林中，接受为期一年的惩罚，品尝与妻子分离的煎熬和痛苦。雨季到来时，他看到一片雨云飘过长空前往北部山区，油然而生对妻子的思念之情，于是向雨云



《云使》（中译本）封面

倾吐心事，托它向妻子带去自己平安的消息。诗人首先借药叉给雨云指点前往阿罗迦的路线，以优美的诗句描绘了它将飘过的大地、河流与城市。接着，药叉告诉雨云不要错过繁华的人间天堂优禅尼城。药叉又向雨云描绘了自己的故乡阿罗迦迷人的气象、欢乐的生活、自家的方位以及因相思而憔悴的妻子的种种情态。他让雨云转告妻子，自己对她一往情深，无比眷念，而他们的重逢也将为期不远。细腻的情感、优美的语言，清新的譬喻、和谐的韵律，再加上丰富的修辞技巧，使这部抒情诗达到了梵语诗歌艺术的最高境界。《云使》问世后，风靡印度，后来的梵语及俗语诗人多有仿作，但均难以望迦梨陀娑之项背。



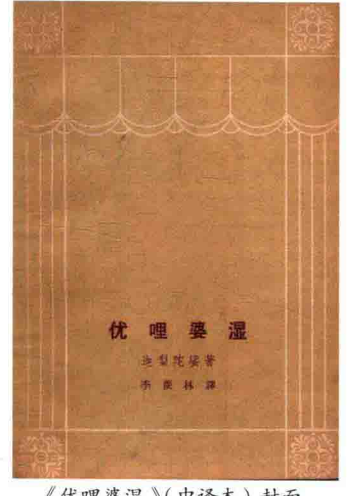
《迦梨陀娑诗歌戏剧选》（中译本）封面

《时令之环》属于迦梨陀娑的早期作品，为6组抒情短诗，分别描绘夏季、雨季、秋季、霜季、寒季与春季的自然景色和男女爱情。叙事诗《罗怙世系》可能是诗人后期的作品。它取材于印度史诗和往世书，分为19章，共有1 579个诗节。罗怙是史诗《罗摩衍那》主人公罗摩的曾祖父。《罗怙世系》虽以罗摩传为中心，但增加了罗摩的祖先与后代的故事。诗人从罗摩的高祖一直写到罗摩的孙子及其后21代国王的事迹。罗摩的故事占全诗的7章，内容显然比《罗摩衍那》简短。诗人通过这部帝王世系，寄托了自己的政治理想。诗中许多段落极其优美。因此，这部长诗也是印度古典诗歌的一个卓越范本。《鸠摩罗出世》取材于往世书等古代印度教神话传说。全诗分为17章，但一般认为仅前8章为迦梨陀娑所创作，后9章则系他人续作。诗歌描述毁灭之神湿婆与雪山神女乌玛的恋爱与婚姻。湿婆当时断念屏欲，正在雪山苦修，可是由于魔王多罗迦在天界和人间作乱，梵天建议众天神促成湿婆与乌玛的婚姻，以让他们生出的儿子鸠摩罗统帅诸神消灭多罗迦。战神鸠摩罗一战获胜。《鸠摩罗出世》虽是一部宗教诗，而且其中出现的都是神话人物，但诗人却营造出浓郁的世俗生活的气息。这部诗也同样蕴含着诗人的政治见解。

迦梨陀娑在印度戏剧文学中的地位，不亚于莎士比亚在英国戏剧文学中的地位。从长篇叙事诗的创作看，他是一位勤奋而多产的诗人。从他对戏剧的钟情与才能看，从当时社会对戏剧的推重与需求看，他的戏剧作品数量应不在少数。不过，留传至今并被确认为他的作品的只有3部：《摩罗维迦和火友王》、《优哩婆湿》(一译《广延天女》) 与《沙恭达罗》。

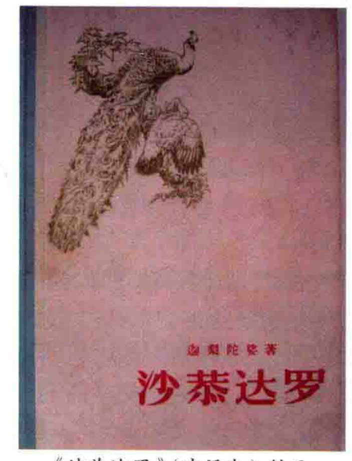
《摩罗维迦和火友王》是一部五幕宫闱喜剧，剧情时代背景为公元前2世纪摩揭陀巽伽王朝时期，故事发生地为印度历史名城华氏城。摩罗维迦是一位容貌出众的公主，因战乱而投到火友王宫中当了奴隶。王后发现火友王钟情于摩罗维迦，决计不让他们见面。一天，火友王在花园邂逅摩罗维迦，不禁向她倾吐衷肠。王后闻讯将她投入地牢。然而，在弄清摩罗维迦的真实身份之后，王后同意她与火友王结为伉俪。这部作品在内容方面借鉴了跋娑的《惊梦记》，但在思想境界方面却未能超越前人。作品的戏剧性十分突出，并包含许多精辟的语句。由于与其他两部作品存在较大差异，有些学者对其作者身份提出质疑。这部作品很可能是迦梨陀娑最早的作品。

《优哩婆湿》是一部五幕神话爱情剧，系迦梨陀娑成熟时期的作品，全名为《凭勇力获得优哩婆湿》，取材于印度古代一个非常著名的神话传说。从《梨俱吠陀》到《故事海》，许多文献都记载了这一故事。剧情为：勇敢的国王补卢罗婆娑从恶魔手中救出被劫持的美貌绝伦的天宫歌伎优哩婆湿，两人一见钟情。国王回宫之后，难以忘怀优哩婆湿；优哩婆湿返回天庭后，对国王亦



《优哩婆湿》（中译本）封面

思念不已。两人备尝相思之苦。于是，痴情的优哩婆湿悄然下凡，来到国王的花园与他见面。恰在此时，天使传信，让优哩婆湿回天国演戏。两个正在幽会的恋人黯然神伤，依依惜别。优哩婆湿在演戏时神不守舍，出了差错，被贬下凡。天神因陀罗同情优哩婆湿，让她到国王那里去，允诺她见到亲生儿子即可返回天宫。两人由是得以缔结姻缘。然而，优哩婆湿因为忘记戒规而变成一株蔓藤；国王失魂落魄，到处寻访失踪的妻子。由于一块神奇的红宝石的作用，优哩婆湿最终恢复原形。一天，优哩婆湿托人抚养的儿子因违反净修林戒规而被送回。她见到儿子亦喜亦悲，面对生离死别，两人痛不欲生。此时，天使前来传达因陀罗的命令，准许他们终身相伴。在迦梨陀娑笔下，古老的故事有了新意：一个天女为了追求爱情，不惜冲破天庭的羁绊，成了勇敢的化身。她与中国古代神话故事《牛郎织女》中的织女颇有相似之处。《优哩婆湿》不仅内



《沙恭达罗》（中译本）封面

容美好，情节曲折，富于戏剧性，而且洋溢着浓郁的诗情画意，因而极具艺术感染力。

《沙恭达罗》是一部七幕爱情剧。这是迦梨陀娑的戏剧代表作，也是梵语戏剧文学的最高典范。剧本全名为《凭表记认出沙恭达罗》。它是剧作家篇幅最长的一个剧本，产生于作者创作鼎盛时期。他将自己的激情与才华全部倾注到该剧中。剧中人物近40个，剧中诗歌近200首。该剧诗情洋溢，是一部名副其实的诗剧。剧本的背景是印度传说中的远古时代。剧中故事在史诗《摩诃婆罗多》中已具雏形，后在《莲花往世书》中又有所发展。迦梨陀娑全新的创作手法使这个古老的故事变得美不胜收，魅力无穷。

《沙恭达罗》被译成多种印度近现代地方语言。英国学者W.琼斯于1789年将它首译成英文，1791年它又被从英文转译成德文。很快，这部印度名剧在西方引起轰动。德国哲学家J.G.赫尔德，诗人歌德、席勒等都高度激赏这部诗剧。

在中国的影响　**鲁迅**在1907年写的长文《摩罗诗力说》中就已提到迦梨陀娑，对他推崇备至。鲁迅称：“天竺古有《韦陀》(今通译“吠陀”) 四种，瑰丽幽夐，称世界大文；其《摩呵波罗多》(今通译“摩诃婆罗多”) 暨《罗摩衍那》二赋，亦至美妙。厥后有诗人加黎陀萨（今通译“迦梨陀娑”）者出，以传奇鸣世，间染抒情之篇；日耳曼诗宗瞿提（今通译“歌德”），至崇为两间之绝唱。”

苏曼殊1913年写的《燕子龛随笔》第五十四则称，迦梨陀娑乃“梵土诗圣”，英国诗坛推之为“天竺莎士比亚”。苏曼殊成为现代中国第一个关注并评论迦梨陀娑及其作品的学者。他曾将歌德的诗《题〈沙恭达罗〉》译成中文，亦曾发愿翻译《沙恭达罗》，而且有意翻译《云使》。

1925年，中国导演艺术家、戏剧理论家焦菊隐从英文本译出《沙恭达罗》的第四、五两幕，题为《失去的戒指》，发表于《京报》“文学周刊”。王哲武据法文本译的《沙恭达罗》连载于《国闻周刊》第6卷。1933年，翻译家



糜文开译《莎昆妲萝》封面
张大千绘

王维克同样据法文本译出《沙恭达罗》全剧。1936年，朱名区据世界语编译的《莎恭达罗》出版于广东汕头。1945年，中国戏曲史专家卢前据英文本迻译的《孔雀女》出版。1947年，王衍孔据法文本译的文本由广州知用中学图书馆印行，1950年再版。糜文开据英文本迻译的《莎昆妲萝》于1950年由台湾仝右出版社出版；熟悉印度美术的著名画家张大千的封面绘画，为之增色不少。

卢前译本文笔优美，于1954年在他身后再版。王维克译本朗朗上口，符合戏剧语言规范，亦由人民文学出版社于1954年再版。中国总理**周恩来**在20世纪50年代访印时，曾将王维克的绫罗精装本用作礼品赠送印度友人。糜文开译本亦曾多次再版，在中国台湾乃至大陆都有较大影响。

50年代后期，中国人开始直接从梵文原著翻译迦梨陀娑的作品。**季羡林**译的《沙恭达罗》与**金克木**译的《云使》于1956年由人民文学出版社分别出版。



1957年，吴晓铃（左1）等人与中国青年艺术剧院《沙恭达罗》剧组演员合影

随后，为配合世界和平理事会组织的迦梨陀娑诞辰1 500周年纪念活动，该社将季羡林与金克木分译的一剧一诗合集为特印本出版。1959年，季羡林译《沙恭达罗》再版。1962年，季羡林译《优哩婆湿》出版。1980年，经季羡林修订的《沙恭达罗》译本被纳入“外国文学名著丛书”再版。季羡林和金克木的译本流传甚广，是迄今为止影响最大的汉文译本。

与此同时，《云使》还有另外一个重要的但不大为人所知的汉文译本。1957年，旅居印度的梵文学者**徐梵澄**在本地治里（今普度治里）出版题为《行云使者》的译本。他在译法上自创一格，“取原文之义自作为诗”，在某些地方有所增删，而在形式上则沿用了中国传统的五七言诗体。

中国对迦梨陀娑的研究是随着对其作品的译介而逐渐深化的。一些重要的学术见解散见于各种译本的前言、后



1982年，吴晓铃（左4）与中国青年艺术剧院《沙恭达罗》剧组演员合影

记及各种相关文学史之中。季羡林为1962年版《优哩婆湿》写的附文《关于〈优哩婆湿〉》、为1980年版《沙恭达罗》写的“译本序”等，都是这方面的重要论文。金克木出版于1964年的《梵语文学史》，以一章的篇幅全面论述了迦梨陀娑的非凡成就。黄宝生在为《印度古代文学史》撰写的有关章节中分别探讨了迦梨陀娑的诗歌和戏剧。吴文煇发表了两篇关于《摩罗维迦与火友王》的专题论文。

《沙恭达罗》曾两度在中国演出。1957年春季，中国青年艺术剧院导演吴雪根据季羡林的译本，首度将

《沙恭达罗》搬上话剧舞台，受到观众热烈欢迎，成为中印文化交流史上的一桩盛事。5月19日，印度驻华大使R.K.尼赫鲁举行酒会，庆祝中印友好协会成立五周年，并祝贺中国青年艺术剧院演出《沙恭达罗》获得成功。周恩来应邀出席酒会。1982年，中国青年艺术剧院再度在北京隆重演出《沙恭达罗》，好评如潮。

迦梨陀娑作品的新译本还在陆续出现。2005年，吴文辉编译的《迦梨陀娑诗歌戏剧选》由中山大学出版社出版，选译《鸠摩罗出世》第1～7章、《罗怙世系》第10～15章和《摩罗维迦与火友王》全剧。2010年，中国藏学出版社出版《迦梨陀娑〈时令之环〉汉藏译注与研究》。通晓梵文和藏文的青年



《沙恭达罗》剧照

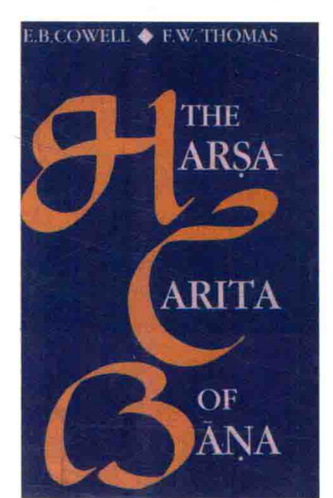
学者罗鸿负责汉文译注，藏族学者拉先加负责藏文译注。2011年，罗鸿重译《云使》，由北京大学出版社出版。这个新译本以梵汉合刊的形式面世，为读者提供一个更接近原文也更详尽的译注本，因而具有文献和学术价值。2012年，青年学者于怀瑾以一篇专题研究《鸠摩罗出世》的论文获得北京大学博士学位。她还据梵文将该篇长诗全文译出，收入自己博士论文后的附录之中。

（刘建）

Bona

波那 Bana（约活动于7世纪） 印度文学史上杰出的梵语作家。著有传记小说《戒日王传》和传奇小说《迦丹波利》等。

生平 波那的祖先曾与辩才天女之子结伴，获得辩才天女真传。众多世代



《波那的戒日王传》（梵英对照本）封面

之后，波那出生在曲女城索纳河畔的一个婆罗门世家。他幼年丧母，由父亲抚养长大。14岁时其父辞世。波那广泛结交社会不同阶层的各类朋友，包括语言学家、哲学家、民歌手、吟游诗人、医生、金匠、珠宝匠、画家、歌手、乐师、舞伎、魔术师、洗头匠、赌徒、比丘、比丘尼和湿婆派苦行者等，也曾访问圣地、王宫和学术中心，增长了阅历和见识。后来，他体悟到宫廷的豪华和智慧的重要，恢复了自己的智者本性，回到家乡。不久，戒日王的异母兄弟克里希那派人召唤波那前去觐见戒日王。波那向戒日王陈述了自己的家世、学问和为人，但戒日王似乎并未为之所动。这次会面后不久，戒日王忽然改变了对波那的看法，延请波那到宫中居住。之后，波那回到故乡，应亲友要求讲述戒日王的生平事迹，并写成《戒日王传》。后又撰写小说《迦丹波利》，但未完成即去世。这部小说由他的儿子菩商那续写完成。

创作 《戒日王传》是传记文学作品，侧重选择那些宜于铺张描写和渲染感情的场景或事件。在印度古代缺乏历史著作的情况下，该书有一定文献价值。《迦丹波利》是一部充满浪漫和幻想色彩的长篇小说，以故事中套故事的叙述方式，描写两对恋人的三世姻缘。情节的发展建立在轮回转生的基础上，故事离奇曲折，人物纷繁复杂，而且注重性格刻画和环境描写，代表了印度古代梵语小说艺术的最高成就。另有一部宗教祈祷诗集《尊提百咏》也归在波那名下。



《迦丹波利》书影

从《戒日王传》和《迦丹波利》提供的内证看，宗教方面，波那主要信奉湿婆，也崇拜梵天和毗湿奴，是一个正统的婆罗门，但对佛教和佛陀（见释迦牟尼）也怀有敬意，把佛陀看作印度教的神灵。他精通吠陀经典、各派哲学、两大史诗和各种往世书神话，熟悉民间故事文学和跋娑、迦梨陀娑等古典梵语作家的作品。他是一位具有宽宏的胸怀、渊博的知识和丰富的阅历的作家。

（张远）

Taige' er

泰戈尔，R. Rabindranath Tagore（1861.05.07～1941.08.07） 印度诗人、作家、哲学家、艺术家、社会改革家。



全名罗宾德罗纳特·泰戈尔。兼擅孟加拉文和英文双语创作。他不仅使孟加拉语文学焕然一新，而且转变了自己所在的孟加拉地区（泰戈尔在世时，孟加拉尚未分治，如今已分为印度西孟加拉邦和孟加拉国）音乐发展的方向。泰戈尔在身后留下一笔超越时代和文化的遗产。他不但是印度文学史上罕见的巨匠，而且也是世界文学史上少有的大师。随

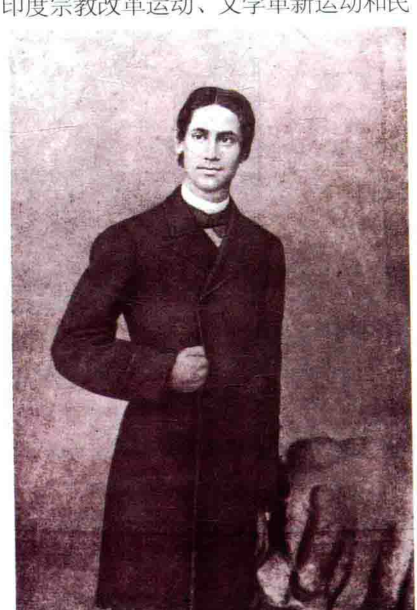
着岁月的流逝，他的作品愈益放射出璀璨的思想光芒，显示出永恒的艺术魅力。他的作品被译成多种文字，在世界各地广泛流传，并被编入教材，在中学和大学讲授，产生着持久的影响。泰戈尔与M.K.**甘地**，被并称为印度20世纪的两大伟人。在其60年的创作生涯中，始终保持不懈的探索精神和过人的创作精力，在诗歌、小说、戏剧和散文等领域都取得了卓越成就，给后世留下了数量惊人、种类繁多的艺术珍品。他毕生创作50余部诗集、10余部中长篇小说、90多篇短篇小说、数十种戏剧，同时著有数量可观的散文作品和其他杂著。这些作品主要收在多卷本《泰戈尔文集》之中。他还创作了2 000余首歌曲。1913年以诗集《吉檀迦利》获得诺贝尔文学奖，成为第一个获此殊荣的非欧洲裔人士。他的作品和获奖对中国青年、知识分子和诗人等产生了显著影响，而他为恢复印度与中国之间曾经密切的文化关系所付出的努力也起了重要作用。1915年，英国政府授予泰戈尔爵士头衔。1919年，在英国警方制造贾利安瓦拉花园惨案（又称阿姆利则惨案）之后，他愤然放弃这一荣誉头衔，以示强烈抗议。

生平与创作　1861年5月7日，泰戈尔生于印度孟加拉省**加尔各答**市。当时，加尔各答是英属印度的首府，也是印度的文化中心。以加尔各答为中心的印度宗教改革运动、文学革新运动和民族主义运动潮流涌动。这三大运动汇流，使印度进入被后来称为孟加拉文艺复兴的巨大变动阶段。这是英国殖民主义者统治之下的印度民族意识逐渐觉醒，从传统社会向现代社会迈进的重要历史转折时期。泰戈尔的祖父达罗卡纳特·泰戈尔（1794～1846）有王公之称，是印度启蒙思想家、宗教哲学家和社会改革家罗阇·罗姆摩罕·罗易的友人和忠实支持者，不仅慷慨解囊，而且支持当时的重要社会改革和进步运动。泰戈尔的父亲戴本德罗纳特·泰戈尔是孟加拉19世纪一个新教派梵社的领袖。梵社信奉**奥义书**规定的印度教一元论根本原理。

泰戈尔家族是孟加拉地区的望族之一，在农村拥有大片的地产，在城市拥有豪华的邸宅。这一家族虽然属于婆罗门这一印度最高种姓，但从泰戈尔的祖父起，便不再把种姓制度的“神圣”放在眼里，颇多离经叛道之举。泰戈尔的父亲通晓印度与西方的哲学，是一位宗教哲学家和社会改革家。他的神秘主义哲学思想对泰戈尔起了潜移默化的影响。泰戈尔是家中的幼子，上有哥哥和姐姐13人。泰戈尔的兄长大都多才多艺，他们的非凡才能和家庭浓郁的文学艺术气息，对泰戈尔产生了重大影响。泰戈尔在晚年回忆童年时说，自己的“心智是在一种自由的气氛中成长起来的”。

泰戈尔早年虽曾短期就读于加尔各答的不同学校，却是个出名的辍学生和废除传统学校观念的倡导者。他主要在家里接受教育。虽然曾被送往英国接受正规教育，但他并没有修完任何规定的课程。他在8岁开始写诗，17岁时出版了第一部诗集《诗人的故事》(1878)，并在随后的5年中出版一系列诗集，其中包括《野花》(1880)、《破碎的心》(1881)、《暮歌集》(1882) 和《晨歌集》(1883)，直至他于1884年托名帕努辛赫推出一部用中世纪风格创作的诗集《帕努辛赫诗抄》。到1881年时，他已创作一部舞剧《蚁垤的天才》及诗剧《楼陀罗昌德》。泰戈尔的创作虽然囊括了包括长篇小说和散文在内的多种文学样式，但他的创作天才主要倾注到诗歌、短篇小说和音乐之中。他摈弃刻板的古典形式和语言结构，通过采用新的散文、韵文形式和使用口头语言，丰富了孟加拉语。他的作品以抒情性、普世性和写实性而受到广泛而高度的赞誉；诗集《吉檀迦利》和两部长篇小说《戈拉》(1910) 及《家庭与世界》(1916) 是他最为著名的作品。他的两篇音乐作品分别被孟加拉国和印度遴选为国歌。他还在身后留下巨量的绘画、素描及无意识画。这些艺术品是他在暮年创作的。

作品的汉译和对中国新文学运动的影响　泰戈尔1913年被授予诺贝尔文学奖后不久，其作品即被译成中文。后来成为中国共产党创建人之一的**陈独秀**是其作品的第一个译者。陈独秀于



19世纪80年代，英国留学期间的泰戈尔



19世纪80年代，泰戈尔夫妇合影



泰戈尔青年时代饰演自创音乐剧《蚁垤的天才》中诗人蚁垤的剧照

1915年将《吉檀迦利》中的4首诗的中文译本发表在《青年杂志》(后改名为《新青年》)第一卷第二号上。随后，其他诗人和学者，如郑振铎、赵景深、王独清、许地山、柏香、瞿世英、沈雁冰（见茅盾）等，广泛翻译泰戈尔的作品。许多译者，如郭沫若、胡适和徐志摩，在国外时即读过泰戈尔的英文作品，另外一些在国内的译者，也能阅读英文著作。他们深受《新月集》和《吉檀迦利》的影响。中国对泰戈尔文学作品的激赏达到了一个新的高度，以至中国的数代老少学者在整个20世纪，尤其是在过去的数十年间，对泰戈尔做了大量原创性的研究及翻译工作。

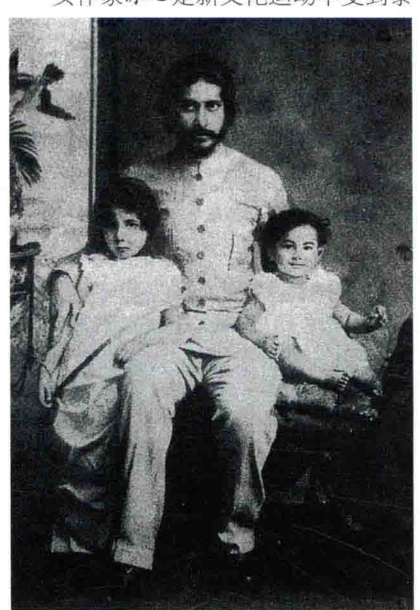
泰戈尔获诺贝尔文学奖的消息和他的作品在世界各地的广泛流传，对于中国新文学运动产生了巨大影响。郭沫若在旅日期间读了泰戈尔的诗作后，产生了做一名诗人的强烈愿望。在他的第一部诗集《女神》中，可以很容易地看到泰戈尔的诗对他的深刻影响。“新月”被不止一次地用于他的诗歌标题之中。他在诗中向泰戈尔问候早安，祝愿他长寿。他将泰戈尔视为自己的偶像，还将《吉檀迦利》中的数行诗句化入自己的一首诗中。他将自己这一时期的诗歌称为泰戈尔式的诗歌，新颖而澄静。郭沫若成为现代中国文学新诗奠基人之一，显然与泰戈尔的影响和示范作用密不可分。

女作家冰心是新文化运动中受到泰戈尔巨大影响的另一位重要文学人物。1920年，当她还是一名学生时，就写了一篇散文《遥寄印度诗人泰戈尔》。这篇散文所表达的情感是当时中国文学青年对泰戈尔的普遍情感。1981年，她在给《吉檀迦利》中文译本写的序中说，泰戈尔是她青年时代最爱慕的外国诗人。1961年泰戈尔百年诞辰之际，她写了一篇英文纪念文章，收在当年新德里出版的《泰戈尔百年诞辰纪念文集》中。她在文章中写道，童年时代，当她在学校图书馆的架子上发现泰戈尔的《吉檀迦利》、《新月集》以及其他诗歌时，觉得那些诗歌清新流畅并充满了东方的韵味，于是十分欣喜，仿佛在沿着山路漫步时发现了一簇幽兰。她还读了泰戈尔的短篇小说和其他散文作品，为诗人对妇女的深切同情和对儿童的热爱所深深打动。同郭沫若一样，冰心也是在泰戈尔作品的激励下开始尝试新诗创作的。她的两部诗集《繁星》与《春水》收录了许多具有哲理意味的小诗，与泰戈尔的《飞鸟集》有颇多相似之处。然而，冰心主要以散文创作而著称。她的以细腻而抒情的笔触和清新流丽的语言为特色的艺术风格，是在泰戈尔的强烈而巨大的影响之下形成的。冰心终身热爱泰戈尔，为翻译和诠释泰戈尔的作品作出了巨大贡献。她倾心翻译的《吉檀迦利》等作品已经成为中国翻译文学宝库中的经典之作。

受到泰戈尔的影响或激励的中国现代诗人与作家还有郑振铎、刘半农、徐志摩及林徽因等，他们大多翻译过泰戈尔的作品，后来都成了著名作家或诗人。徐志摩在1923年7月6日发表的《太戈尔来华》一文中表示，在中国新诗界中，“十首作品里至少有八九首是受他直接或间接影响的”。

泰戈尔对中国知识分子的影响，导致新文化运动中的一个新的文学流派新月派的兴起。其代表人物是新月社成员胡适、徐志摩、闻一多、梁实秋等。新月社社名即是徐志摩依据泰戈尔的诗集《新月集》而起的。

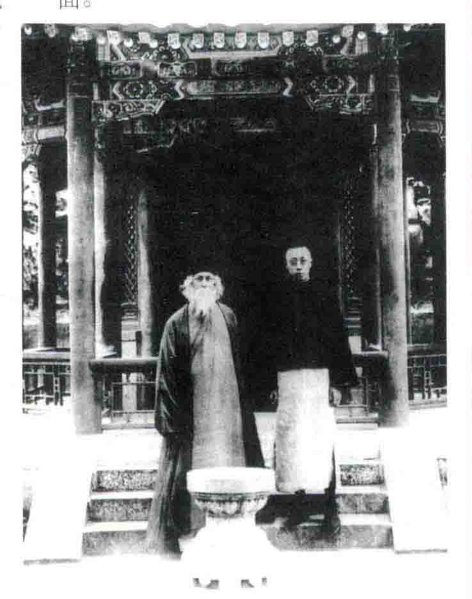
对中国的访问 1924年，泰戈尔应梁启超邀请访华，随行人员有国际大学印度学教授沈谟汉（音译克希提·莫汉·森）、艺术学院院长N.鲍斯、斯利尼克坦农村建设研究所所长恩厚之（音译伦纳德·埃尔姆赫斯特），以及加尔各答大学迦梨陀娑·纳格博士。泰戈尔一行5人于1924年3月21日离开加尔各答。孙中山闻讯盛情邀请泰戈尔前往广州晤面。然而，由于当时南方政局不稳，再加上泰戈尔不愿延期抵达北京，所以他们没有前往广州。不过，泰戈尔一行曾在香港逗留。其间，孙中山派了一位私人代表前去看望，表示泰戈尔一行从北京开始其中国之行不无道理，一旦可能成行，自己愿意北上与泰戈尔会面。不无遗憾的是，孙中山因患肝癌于翌年辞世，中印两国的两位伟人竟缘悭一面。



泰戈尔与长女、长子合影（1889）



19世纪90年代，担任孟加拉文学协会第一次会议主席时的泰戈尔



溥仪与泰戈尔在御花园四神寺合影（1924）



泰戈尔与友人们在北京景山庄士敦家中合影
前排坐者：泰戈尔（左）、颜惠庆（右）；前排站者：任萨姆（左）、林徽因（右）；中排左起：徐志摩、迦梨陀娑·纳格、恩厚之、沈谟汉、润麒、鲍斯；后排：庄士敦（右）

对于泰戈尔1924年访问中国，中国知识界的反应毁誉兼而有之。1923～1924年，为了迎接泰戈尔来华访问，郑振铎与一些知名作家合编的《小说月报》连出泰戈尔专号，发表了他相当数量的短篇小说、剧作和诗歌的译作，以及评介他的思想与艺术的文章。全国所有的重要报刊群起效法，对泰戈尔的翻译与研究方兴未艾。一股泰戈尔热旋即席卷全国，为泰戈尔的造访营造了浓郁的气氛。这在中国现代文学史上实属罕见。

不过，鲁迅最初对泰戈尔却不以为然。早在1907年，他就在《摩罗诗力说》一文中表示，近代趋于衰落而且沦为英国殖民地的印度已经成为“影国”，亦即一个名存实亡的失败国家，不再产生足以“流转异域”的伟大作家和作品。1921年9月，他在《〈狭的笼〉译者附记》中再度以愤激之言写道：“我爱这攻击别国的‘撒提’之幼稚的俄国盲人埃罗先珂，实在远过于赞美本国的‘撒提’受过诺贝尔奖金的印度诗圣泰戈尔；我诅咒美而有毒的曼陀罗华。”鲁迅对泰戈尔的误解，可能与资讯欠缺以及日本报刊的影响有关。泰戈尔曾因抨击日本的民族主义和军国主义而令日本听众不快并遭到冷遇。后来，鲁迅对泰戈尔的态度有所转变。

1924年4月12日，泰戈尔一行抵达中国上海，受到隆重欢迎。嗣后，直至5月30日离境，泰戈尔在中国访问为期49天，游览了杭州、南京、济南、北京、太原和汉口等一批或风光秀丽或历史悠久的城市。他马不停蹄地参加了许多活动，会见了各界的许多人士，其中包括知名学者、作家、教授、演员，众多的学生以及一些政治人物，著名京剧艺术家**梅兰芳**即为其中一人。泰戈尔与他的富有意义的会见被传为佳话。泰戈尔将自己用孟加拉文创作的一首诗题写在一柄纨扇上赠给梅兰芳，表达了他对梅氏高超的艺术技巧的激赏。此外，泰戈尔还访问了一些教育机构和佛教组织。所到之处，无不受到热情欢迎与接待。有关他活动的报道与文章一度频现于中国的主要报章杂志。

泰戈尔在北京讲学社的赞助下发表了系列演讲。几乎在每次演讲中他都强调，他是一个诗人，他的使命就是恢复古代印度与中国之间心心相印的文化关系。这些演讲收入1925年出版的《在中国的演讲》。

泰戈尔访华的高潮是他对北京的访问。他于4月23日抵达，5月20日离去，至少发表了6场演说。5月8日，诗人的64岁生日庆祝活动在北京隆重举行。梁启超赠其一对精良石制印章，上面镌刻着他为泰戈尔起的中国名字“竺震旦”。他热情洋溢地解释说，印度昔称中国为震旦，中国则名印度为天竺（见**印度**），因此这个名字代表了中印团结，同时又保留了泰戈尔印度名字Rabindra的固有含义。泰戈尔被这件富于意义的生日礼物深深感动。他的中国名字于1925年《在中国的演讲》一书出版时被附到了封面上。北京新月社成员当晚特意为庆贺他的华诞演出了他的剧作《齐德拉》。林徽因出演女主角齐德拉。根据鲁迅日记记载，鲁迅当晚也曾前往协和礼堂观剧。

泰戈尔对自己的中国之行非常快意。他说：“我从来不曾这样愉快，也从来不曾像与你们这样密切地与任何别的民族接触过。有些人，我觉得我们仿佛从小就已经相识。我在此逗留期间，一切都被安排得十分美好，我感到愉快。”1941年，诗人在80岁高龄时深情地写了一首诗，回忆自己在中国度过的那个不同寻常的生日：

在我生日的净瓶里
收集着我多次朝觐的圣水
这一点我始终铭记。
我曾踏上中国的土地
那些从来不曾谋面的人
将友谊的标志点上我的前额
称我为他们的知己。
不知不觉间异客的外衣脱落了
内里那个永恒的人显现了
展示出一种令人欣慰的关系
让我始料不及。
我取了中国名字，穿上了中国衣。
我心里早就知道，我无论在哪里
找到朋友，都会在那里获得新生，
他们给我带来生命的奇迹。

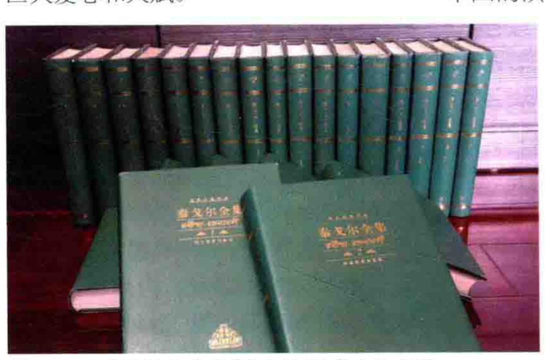
中国人民的伟大朋友 泰戈尔一生始终对中国人民怀着无限的友谊与深厚的感情。1881年，他在年仅20岁时就发表了一篇题为《在中国的死亡贸易》的论文，强烈谴责英国殖民者在中国倾销鸦片，毒害中国人民。他指控英国人用枪迫使中国人吞下鸦片，攫取巨额利润。这可能是世界上最早谴责**鸦片贸易**罪恶的正义的呼声。从那时起至其逝世的60年间，中国一直在泰戈尔的心目中占有特殊的地位。

泰戈尔对中国的前途充满信心并预言中国终将崛起。1916年，他于赴日本途中在香港停留。他从在码头上干活的中国劳工身上看到了中华民族的伟大力量。他在日记中写道：“看到劳作中巨大的力量、技巧和喜悦如是集中于一处，我认识到，这个伟大的民族的整个大地上蕴藏着一种多么巨大的活力。当这样一种巨大的活力拥有了自己的现代

工具，当它掌握了科学，世界上又有什么力量能够阻挡它呢？”他真诚地期望中国觉醒过来，希望中国繁荣富强。他的预言体现了一种博大的胸怀和善意，更透露出一种罕见的睿智与远见。

泰戈尔对中国人民的伟大友谊和衷心热爱在其1924年访华期间喷涌而出。他无论走到哪里，总要情不自禁地赞颂中印之间源远流长的友好关系。他非常珍视中印友谊，对那些为两国文化交流作出巨大贡献的前人充满景仰之情。他发现中印两国的先辈用生命缔造的珍贵友谊一直延续了下来。他希望中印之间能够弥合由岁月造成的情感裂隙。他呼吁中国人民“重新开启交流的渠道”，希望“中国走近印度，印度走近中国”。他一再强烈主张中印人民、亚洲人民乃至全世界的人民团结起来。

泰戈尔高度评价了中国人民的道德水平。他说：“你们是历史最为悠久的民族，因为你们拥有古老的智慧。是你们对善的信仰，而不是单纯对力量的信仰，哺育了你们的智慧。这就使你们有了辉煌的历史。”在考察中国社会之后，他说道：“你们中国人不是分散的个体。你们的社会本身就是你们的团结精神的产物。”“你们执着地热爱这个世界和你们身边的万物，但并不将你们的财富封闭在孤立的围墙之中。”他断言中国人民已经“本能地掌握了事物的韵律”。在离开中国前夕，他动情地说：“你们非常有人性。我也感触到了你们内心中的人性，我已经，或至少我觉得，我已经与你们的心贴近了。我的心里不是仅仅充满了仰慕与惊异之感，而是充满了爱的情感，特别是对那些我密切接触过的人们。”他数度提到，中国人热爱生活，具有让大地果实丰盈、万物瑰丽的巨大爱心和天赋。

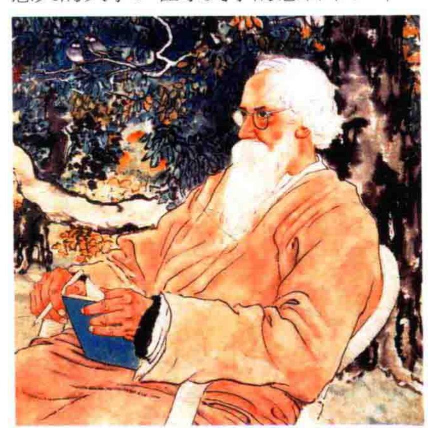


《泰戈尔全集》（中译24卷本）书影

泰戈尔衷心热爱中国文明。他在鉴赏中国古代绘画时说：“中国是一个伟大的民族。他们创造了一个美的世界。”泰戈尔熟悉中国古代的一些诗人。他告诉中国听众：“我一直在读你们的诗集的译本，我被你们的文学中的神韵所迷醉。它具有自己与众不同的特点，我在我所了解的文学之中没有见到过任何与之类似的东西。”他在中国发表的著名讲演《文明与进步》中多次引证中国古代哲人老子《道德经》中的诗句。他认为，中国文明是富于人性的、一以贯之的和注重精神的。他说：“出现过无数代树木的古老森林赖以繁荣滋长的土壤，会由于落叶与落花而变得深厚、肥沃和多产。你们古老的文明已经使心灵的土壤变得丰润。它那持续不断的人性，无论接触到任何属于它的东西，都有一种使之富于生命力的作用。如果中国文明不是充满了精神生命，它不可能延续如此长久。”他认为，中国的文学以及其他所有自我表现的艺术形式都天然具有一种好客与亲和的精神，所以他在这个文明古国居留期间颇有一种宾至如归之感。他怀着“重启古代精神交流渠道”的使命来到中国。他受印度人民的委托前来告诉中国人民，“我们印度人对你们心中有爱，我们也渴望接受你们的爱”。作为印度人民的杰出代表，铭记着中印两国历久弥新的友谊，他圆满地完成了自己的历史使命。与此同时，他也永远活在了中国人民的心中。他与中国人民的友谊，是两国传统友谊的新的篇章。

泰戈尔访华期间还与才华横溢的青年抒情诗人徐志摩结成了密切的友谊。徐志摩在泰戈尔访华期间一直充任其翻译。两人相处，情同父子。泰戈尔《在中国的演讲》就题献给了这位年轻人。徐志摩于1928年10月赴印度，到国际大学回访了泰戈尔。1929年3月19日，泰戈尔在结束对加拿大的访问返回印度途中，专程前往上海逗留两日，以看望徐志摩。泰戈尔启程回国前，**宋庆龄**为他主持了隆重的送别仪式。5月14日，中国一位驻日外交官前往东京帝国饭店拜访在那里下榻的泰戈尔，邀请他再度访问南京和其他地方。泰戈尔表示自己希望在启程返回印度之前能够重访中国，与中国的青年人接触。6月11日，泰戈尔再次来到上海，仍旧在徐志摩家停留两日。

泰戈尔1924年访华之后，决定在国际大学内创建一所中国学院，以讲授中国语言文化和进行印中文化研究，最终这一的愿望最终在**中印学会**的帮助下变为现实。国际大学中国学院的设立成为现代印中关系史上的一件具有里程碑意义的大事。在泰戈尔的感召下，**谭云山**于1928年来到印度，加入国际大学，成为汉学和印度学方面的教授。他受命将中国学院建设成为印度第一个学习和研究中国语言、文学和文化的中心，以及第一个象征现代印中文化交融的摇篮。1937年4月14日，泰戈尔在国际大学中国学院落成典礼上致辞。他说：“今天对我而言，确实是一个盛大的日子，一个期盼已久的日子。此时，我终于能够代表我们的人民，履行我们的历史所蕴含的一个古老誓言，保持我们印度人民与中国人民之间文化交流和友好往来的誓言。”作家**许地山**、画家**徐悲鸿**等先后应邀在该学院讲学，一时气氛活跃，盛况空前。泰戈尔与他们都建立了深厚的友谊。1940年，徐悲鸿为泰戈尔画了一幅彩色肖像画。这一名作现藏于北京徐悲鸿纪念馆。



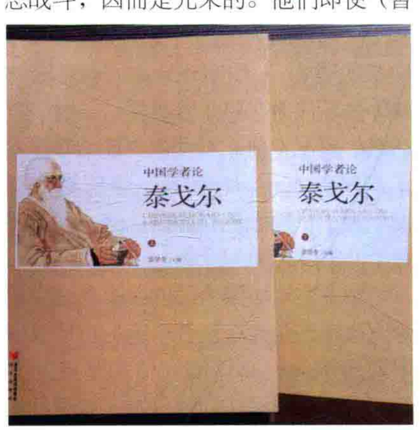
徐悲鸿《泰戈尔像》
现藏中国北京徐悲鸿纪念馆

泰戈尔对中国人民的深厚友谊中最令人铭感的是他在坚苦卓绝的抗日战争中对中国人民真诚的同情和坚定的支持。泰戈尔曾经访问过日本。他对日本工业的崛起表示赞赏，但对其军国主义

对世界的潜在威胁表示担心。他警告日本统治者："决不要以为你们对其他民族造成的伤害对你们自身不会有任何影响，也决不要以为你们在自己家门口播下的敌意会在未来成为保护你们的壁垒。"

泰戈尔在多个场合明确表示深切同情中国人民，严厉谴责日本的侵略战争。日本对中国的暴行令他深感痛苦。他就人类文明面临的问题以及人类文明的普遍价值，与日本诗人野口米次郎进行了深入的哲学辩论；他在报纸上公开发表的与野口米次郎的通信中，旗帜鲜明地表示自己坚决与中国人民团结在一起。泰戈尔的这些书简一方面抨击了日本帝国主义及其盲目的民族主义，另一方面也强调了持续的文明对话对于一个由民族国家组成的不断变化的世界是必要的。他确信，"中国是不可征服的，她的文明展现出神奇的资源，她的空前团结的人民正在以奋不顾身的忠诚，为自己的祖国开创一个崭新的时代"。他痛斥日本军队轰炸中国城市的罪行和他们在中国的"死亡之舞"，拒绝在当时访问日本。1938年7月，泰戈尔写了著名的《致中国人民书》，谴责日本"叫嚣武力，残酷无情地不加区别地大肆屠杀生命，摧毁教育中心，麻木不仁地蔑视人类所有的文明准则"，预言日本必将"承载失败的致命重负"。

泰戈尔对中国的关切与热爱是始终不渝的。1941年，他在身患重病之际依然念念不忘中国，渴望获得有关中国人民抗日战争的好消息。他曾对友人P.C.马哈拉诺比斯说，中国人民"是被迫与疯狂的侵略进行战斗的。他们与邪恶战斗，因而是光荣的。他们即使（暂时）遭到失败，也并不耻辱。他们的荣耀在于，他们抵抗了压迫"。他甚至在1941年4月14日发表的最后一次公开演说《文明的危机》中，也没有忘记谴责日本肆无忌惮的侵略。



《中国学者论泰戈尔》封面


《泰戈尔作品集》(中译10卷本)书影

中印友谊的桥梁 泰戈尔是现代中印友谊坚不可摧的桥梁。当他拨动中国青年诗人和知识分子富于创造性的心弦之时，当他在中国人民处于历史进程的危难关头与他们站在一起，支持他们奋起捍卫自己的民族主权之时，当他在国际大学建立印度第一个中国语言、文学和文化的学习和研究中心之时，他就在中印之间建立了永恒的联系。一个同样重要的事实是，泰戈尔对文明和文明互动的论述，已逐渐成为一个促进中印关系升华的主要理论基础。

随着印度于1947年获得独立和中华人民共和国于1949年建立，中印关系进入了一个新的历史阶段。在经历长期战乱之后，中国人民开始了经济与文化的建设。直到此时，系统地译介泰戈尔的作品才有了可能。20世纪50年代，一些知名学者和翻译家如郑振铎、冰心、石真、黄雨石、吴岩、金克木、俞大缜、英若诚、冯金辛等，除一二人修订再版旧译外，都新译了泰戈尔的若干重要作品。

20世纪50年代~60年代初期，在泰戈尔访华的30年后中国出现了又一个译介其作品的高潮。在1961年泰戈尔百年诞辰之际，人民文学出版社出版了10卷本精装《泰戈尔作品集》。泰戈尔的诗集如《吉檀迦利》、《园丁集》、《故事诗》、30余篇短篇小说、长篇小说《戈拉》以及一些剧作都被收入其中。北京大学印度学家季羡林在于北京举行的纪念会上发表讲话，高度评价了泰戈尔的作品。

1981年，中国外国文学研究会在北京召开首次泰戈尔学术研讨会，人们开始以新的眼光研究和评价泰戈尔。至今中国学者发表了数以百计的文章，评介泰戈尔和他的作品。泰戈尔绝大多数孟加拉文和英文作品已被译成中文，有些作品还不止一个译本。2000年，河北教育出版社出版了24卷本《泰戈尔全集》。

20世纪50年代以来，泰戈尔的诗歌《两亩地》、《吉檀迦利》第35首等作品不断被选入中国中学语文教材。2000年3月，中国教育部修订初级中学语文教学大纲和高级中学语文教学大纲，首次明确制定了中学生课外文学名著必读书目，包括《吉檀迦利》、《新月集》、《园丁集》、《故事诗》等诗集在内的《泰戈尔诗选》名列其中。中国教育学会中学语文教学专业委员会为此组织有关专家编写《中学生课外文学名著导读》一书。《哲人绝唱　诗界丰碑》等导读性文字将泰戈尔的生平、主要作品的要义及一些世界名人的有关评论简要介绍给了中学生读者。在大学里，泰戈尔是有关外国文学课程中必讲的最重要外国诗人之一。这些举措使泰戈尔在中国变得家喻户晓。


泰戈尔(1940)

中国官方和民间均将泰戈尔推崇为现代中印友谊的象征，因而极为重视泰戈尔对知识和文化领域的贡献。在2011年纪念泰戈尔诞辰150周年之时，

在2013年纪念泰戈尔荣膺诺贝尔文学奖100周年之际，中国举办了多场学术研讨会、专题大会、舞台演出，并不断推进诸多研究和翻译项目，从而迎来泰戈尔热的一次新高潮。

（刘建　邵葆丽）

Xinge

辛格,T.G. Thakur Gadadhar Singh (1869.10.～1920.10.) 印度作家。生于今印度北方邦坎普尔县桑切蒂村一个旃代尔拉其普特家庭。其父T.D.辛格曾于1864～1878年在孟加拉第五本地人步兵团服役。他17岁高中毕业，加入孟加拉第七拉其普特团。18岁时，受命参加英缅战争。1894年因良好的教育背景被任命为部队教员。1896年晋升为一级准尉，这是当时印度人在英军中所能获得的最高职位。1900年中国爆发义和团运动，随第七拉其普特团前往中国，在那里度过13个月。

T.G.辛格不仅是英军的一名印度本土拉其普特军官，其印地语著述也享有美誉。由他撰写的游记兼回忆录《在中国的十三个月》于1901年出版。1902年5月1日，勒克瑙知名英文报纸《拥护者》对该书予以好评："作者极为仔细地观察并记录了军旅生活中稍纵即逝的事件细节，并用质朴的印地语加以呈现，字里行间点缀着丰富的个人见解，这些都是作者的过人之处。该书具有明显的超越性，因此在尚处萌芽阶段的印地语文学里留下了永恒的印记。"该书以一位印度中尉的视角写就，为人们详细了解义和团运动、八国联军占领北京，以及中国人民在与八国联军的斗争中所遭受的各种暴行提供了一份可供参考的资料，同时提出了印度和中国联手抵抗西方统治的可能性。

辛格用印地语撰写的另一部著名游记《英王爱德华加冕礼目击记》是他在英国的游记，于1903年出版。由于这两部著名的游记，他被誉为现代印地语文学史上的第一位游记作家。其他主要著作有《日本的国家制度》、《俄日战争》、《武士道》、《国外旅行》、《外国家庭》、《佛陀的哲学》、《战争与和平概论》、《眼睛与视觉》等。他还创办了期刊《妇女之友》，致力于揭示和解决妇女问题，使女性接受教育并享有更多权利。

（兰贯那·希尔、卡马尔·希尔撰　乔安全译）

Jia' erge

伽尔格,M. Mahendulal Garg (1870.08.04～1942) 印度医生和作家。全称潘迪特·马亨杜拉尔·伽尔格大夫。生于今印度北方邦马图拉县萨莱姆普尔村。

伽尔格是在离自家村庄不远的法拉接受基础教育的。他努力学习印地语、乌尔都语和英语。他在阿格拉时，当地的阿格拉医学院需要一名掌握印地语、乌尔都语和英语知识的人，他承担了这项工作，被任命为驻院翻译兼作家。在那里工作两年期间，他还在该医学院学习，并获得医院助理文凭。1891年他参加英国军队，当了一名随军医生。

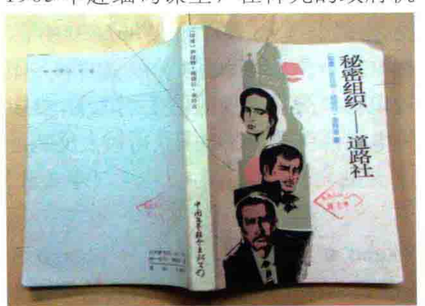
作为一名军医，他有机会造访印度北部边疆地区的不同地方，直接观察当地人民生活和文化。他在旅行期间常为地方印地文报纸撰稿，写自己的经历并发表评论。一连数年，他在印地文日报《印度之友》开辟专栏《伽尔格快语》。后来，他的多篇系列文章集结出版。著有《儿童护理》、《寰球巡礼》、《夫妻对话》、《牙齿护理》、《青年日程》、《永恒的火焰》、《日本妇女教育》、《鼠疫治疗》、《北极地区的国家》、《幸福之路》和《医疗入门》。

伽尔格的《中国之镜》一书，是根据他本人在1900年义和团运动期间中国之行的见闻写成的。他奉命随英属印度军前往中国加入国际远征军，随后于1900年6～12月定期为印地文报纸《印度之友》撰写专栏文章。在这些文章中，他将中国人的生活、行为、宗教、手艺及行当等介绍给印地文读者。这些文章后来被整理成书，于1901年由马图拉福音出版社出版，初版印数1 000册。该书是现代印度最早用印地文介绍中国情况的著作之一。他在解释中国风俗礼仪时，将它们与印度腹地各种诸如此类的活动联系起来，因而使论题通俗易懂，不再复杂和神秘。

（兰贯那·希尔、卡马尔·希尔撰　刘建译）

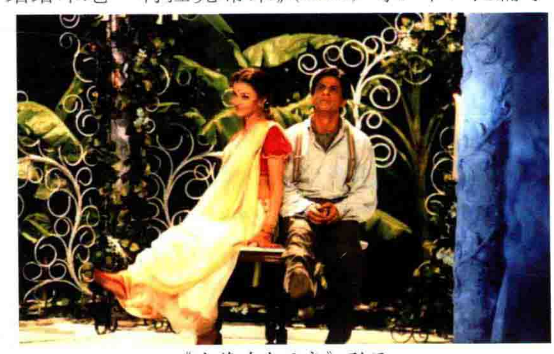
Chateji

查特吉,S.C. Sarat Chandra Chatterjee (1876.09.15～1938.01.16) 印度孟加拉语小说家。生于印度胡格利县德瓦南达普尔（今属印度西孟加拉邦）的一个婆罗门家庭，幼时家境贫苦。1886年随父母迁居今比哈尔邦帕格尔布尔。1894年考入朱比利学院，两年后中断学业。1900年因就业问题与父亲发生冲突而离家出走，开始游方僧生活。1903年赴缅甸谋生，在仰光的政府机关里从事文书工作。1916年返回加尔各答，开始职业作家生涯。1921～1936年任豪拉县国大党主席，成为一名激进的民族主义者。1936年被达卡大学授予荣誉博士学位。1938年在加尔各答病逝。



《秘密组织——道路社》（中译本）书影

一生共创作30多部中长篇小说和许多短篇小说。1904年发表第一部短篇小说《寺庙》。1907年，第一篇长篇小说《大姐》在杂志上发表，获得好评。短篇小说有《宾杜的儿子》(1914)、《拉摩的悔悟》(1914)、《二姐》(1915)、《卡西纳特》(1917)、《斯瓦米》(1918)、《被焚毁的家》(1919)、《画像》(1920)、《诃利拉克希米》(1926)等。中、长篇小


《宝莱坞生死恋》剧照

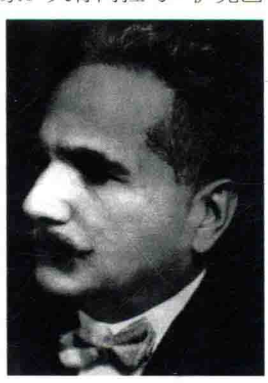
说主要有《斯里甘特》(第1卷，1917；第2卷，1918；第3卷，1927；第4卷，1933)、《乡村社会》(1916)、《嫁不出去的女儿》(1916)、《道德败坏的人》(1917)、《秘密组织——道路社》(1926)等。其中，4卷本自传性长篇小说《斯里甘特》全面展现了19世纪末20世纪初孟加拉的社会生活，被誉为印度现实主义文学的杰作。其作品被大量翻译成印地语、古吉拉特语、马拉提语、英语等语言，多部小说被改编成电影剧本。

20世纪50年代起，共有3部作品被译介到中国，分别是**石真**翻译的《嫁不出去的女儿》(1956)、《斯里甘特》(第1卷，1981) 和**刘国楠**、**刘安武**翻译的《秘密组织——道路社》(1985)。2004年，根据其小说《代瓦达斯》改编的同名印度电影（汉译《宝莱坞生死恋》）由中央电视台引进，在中国获得较大反响。

（李亚兰）

Yikeba' er

伊克巴尔,M. Mohammad Iqbal（1877.11.09～1938.04.21） 印度诗人、哲学家、社会活动家。又称阿拉马·伊克巴



尔。生于印度旁遮普省锡亚尔科特（今属巴基斯坦旁遮普省）的一个穆斯林家庭。6岁时入本地的一所学校学习，开始接触阿拉伯语、波斯语和乌尔都语诗歌。1893～1895年，在锡亚尔科特苏格兰教会高中学习。1895年入旁遮普大学主修哲学，1899年获硕士学位，后留校任教。1905年赴英国学习法律和哲学。1908年获德国慕尼黑大学哲学博士学位，同年回国。1909年任旁遮普大学教授，并出任克什米尔穆斯林协会秘书长。1923年获英国政府授予的爵士封号。1926～1929年当选旁遮普省议员。1930年出任全印穆斯林联盟年会主席，首次提出建立巴基斯坦的主张，并系统阐述了立国理论。1931年，作为印度穆斯林代表，出席在伦敦召开的英印圆桌会议。

诗歌创作多以爱国主义和民族主义为主题，同时吸收伊斯兰教哲学思想。代表作有波斯语诗集《自我的秘密》(1915) 和《非我的奥秘》(1918)。除文学作品外，著有《伊斯兰宗教思想之重建》(1930)。该书是伊斯兰现代主义代表作之一，在穆斯林知识阶层中有广泛影响。关心中国革命，曾在《侍酒歌》一诗中写道："沉睡的中国人民正在觉醒，喜马拉雅山的喷泉开始沸腾"，表达了对殖民统治的不满和对中国革命的支持。

中国先后翻译出版了3种《伊克巴尔诗选》，分别是邹荻帆译《依克巴尔诗选》，邹荻帆和陈敬容译《伊克巴尔诗选》，及王家瑛译《伊克巴尔诗选》。另有刘曙雄译《自我的秘密》。该领域研究专著主要有刘曙雄的《穆斯林诗人哲学家伊克巴尔》和雷武铃的《自我·宿命与不朽：伊克巴尔研究》等。

（李宝龙）

Xinge

辛格,A. Amar Singh（1878.07.25～1942.11.02） 印度作家。生于今印度拉贾斯坦邦首府斋浦尔市附近的迦诺塔土邦一个显赫的豪绅家族。其祖父T.Z.辛格为迦诺塔土邦创立了基业。父亲T.N.辛格则是旧时斋浦尔土邦的警察首脑及毗邻的阿尔瓦尔土邦的一名大臣。A.辛格在P.辛格爵士的监护下成长。P.辛格爵士为佐德普尔（又译焦特布尔）土邦颇有权势的首相。

辛格因在王室环境下成长，接受了拉其普特人尚武的文化和意识。他应征加入佐德普尔长矛轻骑兵团——佐德普尔土邦的骑兵团。1900年，该骑兵团与英属印度其他军队一道被派往中国，参加国际联合远征军，镇压义和团运动。从中国返回印度后，他率先加入帝国候补军官团，继续自己的军旅生涯。该部队是英国人1901年成立的，是一支由印度本土人组成的独立的土邦军队。作为一名军官，他先后在欧洲，及对伊朗和阿富汗的战争中服役。在部队中，他被种族不平等的现实激怒，辞去军职，终在摩诃罗阇萨瓦伊·曼·辛格登基后加入斋浦尔土邦。

由于贯通印度精英文化和英国殖民文化，辛格成为一名富于才智的行政人员、称职能干的军官和热情洋溢的体育运动爱好者。倘若不是由于他为了"自娱自乐"而写下的日记，他在历史上将一直籍籍无名。这些日记不仅是一部关于那个时代拉其普特贵族的人种志记录，描述了他们的个性和竞争，相互对抗的社会统治集团，当时的权谋游戏以及英国人和拉其普特人治下的地方精英文化，而且记载了他本人的英勇行为，同时也坦诚地表达了他对当时的社会、政治和文化结构的见解。这些用英文写下的日记，始于1898年，止于1942年，时间跨度44年。共89册，每册达800页。这些日记的节本已由S.H.鲁道夫、L.鲁道夫和M.S.迦诺塔编选并注释，于2002年由美国韦斯特维尤出版社出版，题为《回眸对视：阿马尔·辛格日记——英属印度帝国纪事》。

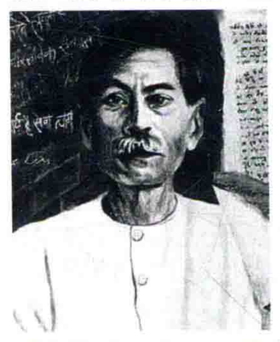
辛格在日记中叙述了一个印度精英人士对中国及在中国发生的义和团运动的看法。1900年9月9日，作为镇压义和团运动的国际联合远征军的组成部分，辛格所在的由P.辛格爵士统辖的佐德普尔骑兵团抵达中国香港。同年10月12日，骑兵团最终在山海关兵营驻扎下来。随后，比卡内尔的G.辛格少校率领的骆驼部队接踵而至。他们的部队数度在刘家堡与义和团交战。1901年7月2日，在驻留8个多月后，该骑兵团撤离中国。辛格对自己在中国的见闻和体验相当震惊。尽管他本人与英国军官的关系是平等的，他还是满腔郁愤："印度人被视为人类等级体系中的下品……我不愿被当作一名苦力。"种族歧视也令他不快，远征军的掳掠与残暴令他痛心。他着力记述了"俄罗斯人的残酷无情和毫无约束"，以及他们对中国人的洗劫杀戮和对中国村庄的破坏。他写道，远征军到这些村庄搜寻武器，"带那么多军人，与其说是要与那么可怜而又无害的妇女战斗，毋宁说是为了恐吓她们，真是太可耻了"。他在将一匹母马及一头骡驹作为战利品牵回驻地时深感内疚，而当他奉将军命令将

这些赃物送还时则喜上心头。他赞赏中国人的勤劳和中国村庄的干净，但发现山海关城“肮脏而污秽”。他在归纳当时的中国问题时，引用了一个没有具名的诗人的话：“倘若天阙无主，倘若主人太多，或者主人懦弱，是妇孺，那么天庭亦会毁灭。这个世界又该当如何？这样的事情正在中国发生。倘若处于能人治下，中国就会将一支堪与世界任何强国争雄的军队排布于田野……”辛格以一种客观公正的笔法记录了自己在中国的经历，以悲天悯人的情怀提供了一幅关于20世纪初中国的图画。

（卡马尔·希尔撰　刘建译）

Puliemuchangde

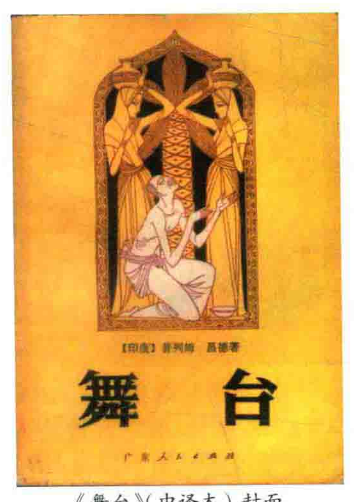
普列姆昌德，M. Munshi Premchand（1880.07.31～1936.10.08）　印度印地语、乌尔都语小说家。生于印度北方邦



贝拿勒斯附近的拉莫希村，原名D.拉伊。

19岁后长期从事教育工作。1921年辞去待遇优厚的公职，专事文学创作，并先后主编《天鹅》、《觉醒》等杂志，创办“智慧之神”出版社，成为印度现代文学发展的重要阵地，培养了大批年轻作家。1936年4月主持印度进步作家协会第一次代表大会，发表主题演讲《文学的目的》，当选协会首任主席。同年10月8日病逝。

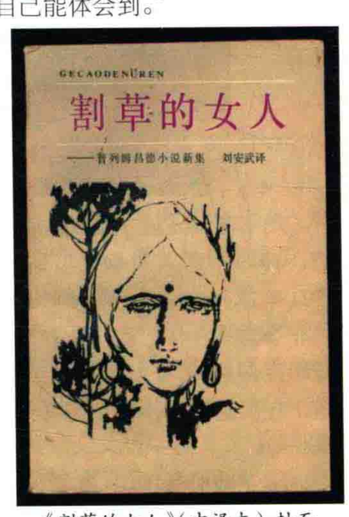
普列姆昌德一生著有15部中长篇小说，300余篇短篇小说，还有电影剧本、儿童文学作品、戏剧和大量时评、政论、文学评论的文字。第一部短篇小说集《祖国的痛楚》，因带有强烈的爱国主义色彩，遭到英国殖民当局查禁。其主要作品有《服务院》(1918)、《仁爱道院》(1922)、《战场》(1925)、《妮摩拉》(1927)、《戈丹》(1936)等。《戈丹》是其代表作，广阔地展示了20世纪30



《舞台》(中译本)封面

年代英国殖民主义者统治下印度农村的社会风貌，揭示了尖锐的阶级矛盾，塑造了典型的农民形象，被誉为“印度农村的史诗”。

普列姆昌德对中国人民和中国文化抱有深刻的认同和真切的关心。20世纪30年代日本侵略者入侵中国，他在《觉醒》和《天鹅》等杂志连续发表社论、时评，谴责日本侵略者的暴行，声援中国人民的正义斗争。在《日本的胃口》一文中他写道：“‘横行霸道’这一古老的成语，正好适用于日本。它攫取了朝鲜，又攫取了满洲，现在又想攫取整个中国了。”他在列强横行称霸、弱小民族反抗的世界整体格局中看待中印关系，呼吁彼此团结合作，互相支持。在一篇题为《“华北国”》的时评中他写道：“印度和中国有几千年的友好关系，印度对中国所抱的尊重、敬仰和友爱之情，那只有印度人民自己能体会到。”



《割草的女人》(中译本)封面

20世纪50和80年代，中国有过两次普列姆昌德著作的译介高潮。50年代，他的代表作《戈丹》、《妮摩拉》及部分短篇小说被译成汉语，受到读者的喜爱，并影响了浩然、刘绍棠等中国当代乡土派作家的创作。80年代，他的短篇小说以《新婚》(1981)、《如意树》(1982)、《普列姆昌德短篇小说选》(1984)、《割草的女人》(1985)等为题被结集翻译出版；长篇小说《舞台》(《战场》，1980)、《一串项链》(《贪污》，1983)、《仁爱道院》(《博爱新村》，1986)也经翻译出版。他的思想和创作一直是中国学者的研究课题和硕士、博士论文选题，中国印度文学研究会曾在1986年为他举行专题学术研讨会，刘安武的《普列姆昌德评传》(1999)是中国学者研究普列姆昌德的标志性成果。

（黎跃进）

Bolesade

伯勒萨德，J. Jaishankar Prasad（1889.01.30～1937.01.14）　印度印地语诗人、戏剧家、小说家。印度北方邦瓦拉纳西



人。现代印地语文学奠基人之一。生于吠舍种姓家庭，自幼接受父亲的启蒙教育，学习梵语、印地语、乌尔都语和波斯语。由于家庭变故，在正规学校读到八年级时被迫中断学业。后于家中学习并开始文学创作，对印度语言、文学、历史和哲学具有浓厚兴趣，深受吠陀、奥义书、往世书等印度宗教哲学经典的影响。

作为20世纪二三十年代印地语文学“阴影主义”的代表人物之一，其诗歌以抒情诗为主，带有强烈的浪漫主义色彩，内容包括对自然景物的描绘、对自由爱情的刻画和对宗教情怀的抒发。

此类作品有《野花》(1912)、《画布》(1918)、《山泉》(1918)、《眼泪》(1925)、《水波》(1933) 等诗集。其中《眼泪》是诗人的成名作，由190首四行诗组成，用丰富的修辞手法表达了对爱情的追忆和离别的怅惘。另一部代表作《迦马耶尼》(1935) 取材于印度古代神话中摩奴创世的传说，表达了对现代社会的隐喻，被认为是“阴影主义”后期的一部史诗。此外，他还创作了一些爱国诗歌，在印度民族独立运动中发挥了积极作用。

在戏剧创作领域颇有建树。著有剧本10余部，以历史题材为主，富有哲理和诗意，旨在激发印度人民的民族精神和爱国情怀。代表作有《阿阇世王》(1922)、《欲望》(1925)、《健日王塞健陀笈多》(1928)、《旃陀罗笈多》(1931)、《特路沃斯瓦米尼》(1933) 等。

在小说创作方面，写过3部长篇小说和5部短篇小说集，但影响不及其诗歌和戏剧。

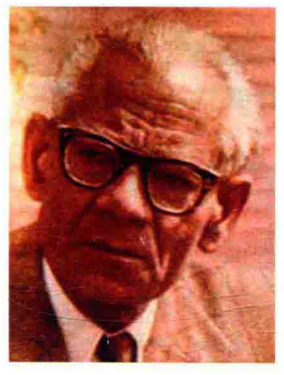
伯勒萨德关注中国历史，曾将中国元素融入自己的创作。在戏剧《拉杰谢利》(1915) 中，将中国唐代高僧玄奘刻画为宽容、慈悲的化身，描写了其与戒日王的交往，一定程度上增进了中国文化在印度的传播。

中国于20世纪80年代开始对伯勒萨德的研究。中国第一篇研究伯勒萨德的硕士论文《论迦马耶尼》于1982年发表。刘安武在《印度印地语文学史》(1987) 中对其生平和主要作品作了简要介绍，并节译了《眼泪》、《水波》和《迦马耶尼》3部诗集的片段。《印地语戏剧文学》一书 (2002) 对伯勒萨德的戏剧创作历程、作品内容及特点进行了较为系统、全面的分析和讨论。

（姜景奎　贾岩）

Yeshiba' er

耶什巴尔　Yashpal (1903.12.03～1976.12.26)　印度进步主义作家。生于今旁遮普邦菲罗兹布尔地区。中学毕业后，入拉合尔的国民学院学习，1925年毕业，获文学学士学位，之后任教于该院的附属学校。学生时代起便积极投身反英爱国运动，曾任反英爱国组织——印度斯坦社会主义人民共和军领



导人。1932年被捕入狱，在狱中开始创作生涯。1940年第二次被捕入狱，第二次世界大战结束后获释。1976年12月26日病逝于勒克瑙。

在继承和发扬M.普列姆昌德的批判现实主义传统的基础上，他结合马克思主义以及他自己的斗争生活，创作了大量作品，包括《大哥同志》(或译《达达同志》，1941)、《叛国者》(1943)、《虚假的事实》(1960) 等14部中长篇小说，约200篇短篇小说，4部剧本，10部文集和3部回忆录。1976年获印度政府授予的第三级荣誉勋章，同年获印度文学院奖。其作品被译成多国文字，其中《虚假的事实》已由金鼎汉、沈家驹译成中文，2000年由上海译文出版社出版。

（任筱可）

Guma' er

古马尔，J.　Jainendra Kumar (1905.01.02～1988.12.24)　印度印地语作家。本名阿南迪・拉尔。生于今印度北方邦阿



里格尔。幼年在叔父创办的私塾接受早期教育。1919年考入贝拿勒斯印度大学。1921年放弃学业，投身M.K.甘地领导的非暴力不合作运动，先后3次入狱。与印度作家M.普列姆昌德结下深厚友谊，在其逝世后接任杂志《天鹅》的编辑职务。

1928年完成处女作中篇小说《考验》，于1929年出版。1930年发表第一部短篇小说集《圈套》。其他主要作品包括《苏尼达》(1935)、《辞职》(1937)、《格尔亚妮》(1939)、《苏克达》(1953)、《自由的安慰》(1965) 等。其创作深受S.S.弗洛伊德精神分析理论的影响，作品中有大量细节描写和心理描写。1966年，其短篇小说《自由的安慰》获印度文学院奖。1971年获印度政府授予的二级莲花勋章。1979年成为印度文学院院士。

1956年应邀来华参加鲁迅逝世20周年纪念大会。代表作《辞职》被译成中文，于1959年由人民文学出版社出版。

（贾岩）

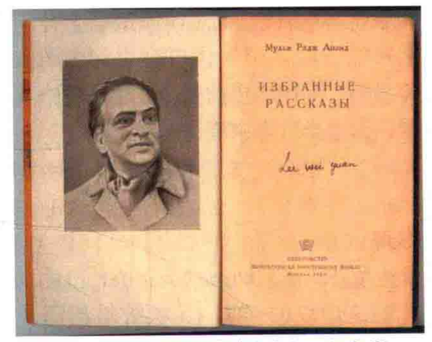
Annade

安纳德，M.R.　Mulk Raj Anand (1905.12.12～2004.09.28)　印度英语作家、艺术评论家、社会活动家。在中印文化交



流中起过积极作用。生于白沙瓦（今属巴基斯坦）。1925年毕业于阿姆利则卡尔萨学院，获旁遮普大学文学学士学位。同年赴英国，入伦敦大学学院学习。1929年获哲学博士学位。毕业后先后从事文艺理论著述和小说创作。1936年在伦敦组织成立印度进步作家协会。1945年回国，定居孟买。1951年当选为世界和平理事会理事。1953年获国际和平奖。1967年获印度政府授予的第三级荣誉勋章。1972年，创作的长篇小说《晨容》(1968) 获印度文学院奖。

从20世纪30年代中期开始发表作品，至90年代末，共创作《伟大的心》(1945)、《七个夏天》(1951)、《一个印度王公的私生活》(1953) 等19部长篇小说，《迷途的孩子》(1934) 等10部短篇小说集，并发表大量文章。长篇小说《不可接触的贱民》(1935) 和《苦力》



《安纳德短篇小说集》(俄文版)书影

(1936),描写印度社会底层人物的悲惨人生。长篇小说《两叶一芽》(1937),叙述在英国殖民者奴役下,茶工甘鼓家破人亡的故事。由3部长篇小说《村庄》(1939)、《黑水洋彼岸》(1940)、《剑与镰》(1942)组成的"拉卢三部曲",通过描写旁遮普青年农民拉卢的一生,反映第一次世界大战前后印度农民的政治觉醒。

1954年,中国相继翻译出版安纳德的短篇小说集《理发师工会》(1944)、《安纳德短篇小说选》(1953)和《不可接触的贱民》。1955年,《苦力》、《两叶一芽》和《印度童话集》(1946)经翻译出版。"拉卢三部曲"由**王槐挺**翻译,分别于1983、1985、2011年出版,其汉译本"译者前记"介绍了安纳德的生平与创作,"拉卢三部曲"的创作背景及过程,并对小说的人物形象、思想内容和写作技巧作简要评析。

安纳德与中国朋友的情谊可追溯至他早年留学英国时,结交了叶君健、萧乾等数位中国作家。1951年,作为"印度友好代表团"成员访问中国,参加国庆典礼,受到中国领导人的接见和宴请。1952年,在印度进步作家、艺术家召开的纪念毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》发表十周年座谈会上发言。1953年,将撰写的《印度童话集》赠送给当时访印的中国中印友好协会代表团成员冰心,嘱托其将故事集译成汉语。该书后由冰心译出并出版。1982年始与王槐挺通信,讨论作品翻译中的疑难问题。1986年,以上宾之礼接待专程赴印拜访的王槐挺,向其介绍自己的生平和工作,"拉卢三部曲"的写作背景、过程、意图等,并赠送自创的14部小说,以感谢王槐挺将其作品介绍给中国读者。1992年,应中华人民共和国文化部邀请,再次访问中国,拜访中国友人;在王槐挺的陪同下,与中国社会科学院外国文学研究所进行学术交流;参观敦煌等地,夸赞飞天壁画"就飞天而言,中国人比欧洲人高明,欧洲的安琪儿,也可以称作飞天,但要飞,还要画上两个翅膀;而中国的飞天靠动态,靠飘带,靠线条,靠色彩,非常美丽"。临别时留下赞词:"精湛的绘画技巧,使我陶醉于飞天女神的王国中。"

(王靖)



《村庄》(中译本)封面

Nalayang

纳拉扬,R.K. Rasipurum Krishaswami Narayan (1906.10.10~2001.05.13) 印度英语作家,印度英语文学三大作家之一。



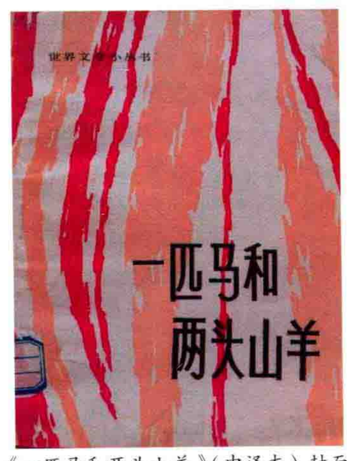
生于印度**马德拉斯**。1930年获迈索尔大学文学学士学位。毕业后,先后从事教师和通讯员工作。1935年,第一部长篇小说《斯瓦米和朋友们》出版,转为职业作家。1961年,长篇小说《向导》(1958)获印度文学院奖。1964年获印度政府授予的第三级荣誉勋章。1980年获本森奖章,成为英国皇家文学学会会员。1982年成为美国文学艺术科学院荣誉会员。1989年成为印度国会联邦院议员。2000年获印度政府授予的第二级荣誉勋章。



《向导》(中译本)封面

自20世纪30年代中期始,至90年代末,共创作14部长篇小说和大量短篇小说,著有回忆录《我的日子》(1974),游记《我的没有日期的日记》(1960)等。

1981年,中国社会科学院外国文学研究所黄宝生发表文章,首次介绍纳拉扬,并翻译其短篇小说《一匹马和两头山羊》(1970),均载于《世界文学》1981年第四期。中国翻译出版的纳拉扬短篇小说包括《瞎子的那只狗》(1942)、《殉难者之隅》(1967)、《占星师的一天》(1942)、《实话如何实说》(1967),分别收录于《印度短篇小说选》(1983)、《印度短篇小说精选》(1989)、《世界经典小小说金榜》(2003)、《课外阅读》(2003)。其长篇小说《向导》和《卖甜点的人》(1967)分别于1993、1999年由中国上海译文出版社和中国台湾新雨出版社翻译出版。两篇散文《人群》(1989)、《噪音》(1989)于2005年被翻译出版,收录于《女人爱虚荣。男人呢?



《一匹马和两头山羊》(中译本)封面

从来不！——外国名家幽默美文66篇》(2005)。

（王靖）

Ageyeye

阿格叶耶 Agyeya（1911.03.07～1987.04.04） 印度印地语文学家。本名S.H.瓦德斯亚因，笔名阿格叶耶，意为“不可知”。生于印度北方邦拘尸那迦。1929年获得拉合尔（今属巴基斯坦）福曼基督教学院理学学士。1930年11月因参加印度独立运动而被捕入狱，1933年出狱后被禁闭于家中，1935年完全获得人身自由。后加入印度进步作家协会。第二次世界大战期间加入盟军，负责宣传动员工作。战后离开军队，从事文学创作与文学刊物编辑工作。1961～1964年在美国加州大学伯克利校区担任访问学者。1964年因诗集《庭院的门槛》获印度文学院奖。1965年返回印度继续从事编辑工作。1969～1970年在加州大学伯克利校区任教。1976年任印度焦特布尔大学比较文学系主任。1977～1980年担任《新印度时报》总编。1978年凭借诗集《摆渡几多回》获印度文学院知识书院奖。1983年获马其顿斯特鲁加国际诗歌节“金环奖”。1987年逝世于新德里。

作为印地语现代主义文学的开拓者和奠基人之一，在印地语实验主义诗歌以及新诗和新小说运动中作出了重要贡献。代表作包括：长篇小说《谢克尔传》(1944)、《江心洲》(1952)、《陌生人》(1961)；诗集《青草上的瞬间》(1949)、《庭院的门槛》(1961)、《摆渡几多回》(1967）等。

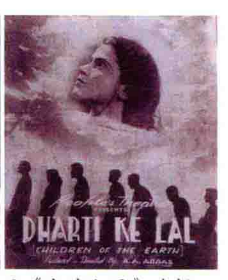
曾于1984年访问中国，并为此行创作诗歌。中国对阿格叶耶的研究始于20世纪80年代，刘安武在《印度印地语文学史》(1987）中对其生平、主要作品和创作特点作了简要介绍。中国对阿格叶耶的专题研究成果为北京大学2003年的博士论文《现代印地语作家阿格叶耶小说创作研究》。

（郭童）

Abasi

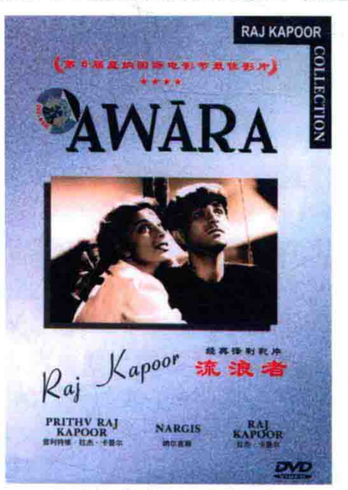
阿巴斯,K.A. Khavaja Ahmad Abbas (1914.06.07～1987.06.01) 印度乌尔都语和印地语进步主义小说家，电影导演、编剧，新闻工作者。也用英文写作。毕生出书70余部。生于德里以北的帕尼帕特，1935年毕业于阿利加尔穆斯林大学，后在孟买影片公司工作。1937年出版第一部短篇小说集《一个少女》。1941年创作第一个电影剧本《新世界》。1944年就柯棣华的事迹发表长篇报告文学《还有一个没回来》，1946年由他改编为电影《柯棣华大夫的不朽事迹》上映。1945年发表长篇小说《明天属于我们》、中篇小说《黑暗与光明》和短篇小说集《革命》。1946年编导反映1943年孟加拉大饥荒的影片《大地之子》。1948年出版短篇小说集《番红花》。1951年写出电影剧本《流浪者》、《祖贝达》。60年代主要从事电影剧本创作。





阿巴斯及其电影作品《大地之子》海报

阿巴斯于1952年访问中国，采访了国家主席毛泽东，回国后于同年出版《中国能够获得成功：新中国惊人的工业进步目击报告》，翌年出版《毛泽东印象》。1957年，中国出版了冯金辛等译自英文的《阿巴斯短篇小说集》。1983年，黄宝生等编选的《印度短篇小说选》收入他的《血和石》。他的另一名篇《寒潮》已译成中文，收入即将出版的《印度当代英文短篇小说选》。



印度电影《流浪者》海报

20世纪50年代，电影《流浪者》在中国家喻户晓，80年代再度引起中国人的兴趣，其中的插曲至今受中国民众喜爱，为多个歌唱家模仿演唱。

（薛克翘 刘建）

Qianda' er

钱达尔,K. Krishan Chander (1914.11.23～1977.03.08) 印度乌尔都语作家。曾任印度进步作家协会总书记。生于印度古杰兰瓦拉县的沃济拉巴德（今巴基斯坦旁遮普省境内）。青少年时期随父亲居住于克什米尔的蓬奇县。1929年，考入旁遮普大学弗尔芒基督教学院学习医学，其间对英语文学产生兴趣。1935年获该校英语语言文学硕士学位。1937年获拉合尔法学院法学学士学位。其间，任《北方评论》和英文月刊《摩登女孩》主编。1939～1943年任全印广播电台导演，后任职于夏里玛电影公司，致力于编导工作。40年代初参加印度进步作家协会。1947年印度分治后，出任印度和平理事会理事。1953年起任印度进步作家协会总书记。50年代曾随代表团访问中国，促进了中印文学界之间的交流。



《一个少女和一千个追求者》（中译本）封面

钱达尔被誉为“印度短篇小说之王”，一生共创作48部中长篇小说和32部短篇小说集，并发表过儿童文学作品、电影和戏剧剧本。早期作品充满理想主义和浪漫主义倾向，1944年起，写作风格开始向现实主义转变，作品大量反映印度国内的社会状态，关注中下

层百姓的真实生活，揭示印度社会中的种种弊病。

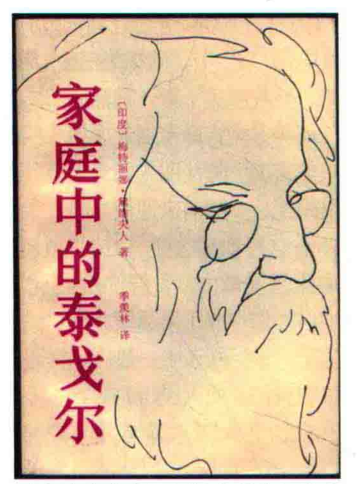
20世纪50年代起，中国陆续翻译出版了钱达尔的多部作品，包括《一个少女和一千个追求者》(1981)、《一头驴子的自述》(1982)、《失败》(1986)、《钱镜》(1984)等。山蕴编译的《乌尔都语文学史》(1993)和季羡林主编的《东方文学史》(1995)中的部分章节对其文学创作进行了评介。

（李宝龙）

Daiwei

黛维，M. Maitreyi Devi (1914.09.01～1990.02.04) 印度诗人和小说家。全名梅特丽耶·黛维。精通梵语文学和孟加拉语文学。用孟加拉文和英文写作。在中印文化交流中起过积极作用。生于西孟加拉，就读于加尔各答大学。父亲S.达斯古普塔是梵语文学史和印度哲学史大家，有巨著传世。黛维从童年起与R.泰戈尔相识并成为其私淑弟子。16岁出版第一部诗集，泰戈尔非常欣赏其才华并亲为作序。主要著述有10余种，包括诗集、长篇小说、散文、评论等。1976年以孟加拉文自传性长篇小说《永不陨灭的传奇》(1974)获印度文学院奖。该书在随后的近40年间再版47次，并被译成13种外语出版。

1978年四五月间，季羡林作为中国印度友好协会代表团成员访印，首次与作为印度中国友好协会西孟加拉邦分会负责人的黛维会面。后者同年访华，返印后有《来吧，中国！》一书问世。



《家庭中的泰戈尔》(中译本)封面

1980年出版《中国与日本记行》。两书均体现了作者对中国人民的深刻理解和真挚情谊。1982年再度访华，商请季羡林翻译其所著《家庭中的泰戈尔》(1960)一书，后者慨然应允。1984年黛维第三次访华，在与季羡林会面时询及有关译事。后者随即在8个月中将该书译成中文，并于1985年交漓江出版社出版。该书在中国多次再版，并被收入江西教育出版社出版的《季羡林文集》和外语教学与研究出版社出版的《季羡林全集》。它栩栩如生地记录了泰戈尔暮年（1938～1940）四度应邀到大吉岭蒙铺山庄黛维家中度假时的许多精妙谈话，再现了一个富于情感的大诗人的丰满形象，因而成为了解和研究他晚年生活和思想的重要参考资料。该书已成为一部具有世界影响的名著。季羡林认为，《歌德谈话录》的作者爱克曼无法与黛维相比。作家尚有其他数种著述论及泰戈尔，如《伟大的漫游者》(1961)和《诗歌后面的泰戈尔其人》(1973)等。

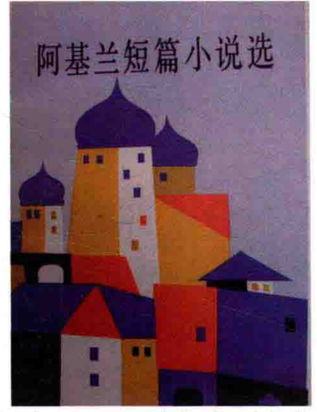
（刘建）

Ajilan

阿基兰 Akilan (1922.06.27～1988.01.31) 印度当代泰米尔语作家。本名阿基兰丹，笔名阿基兰。生于泰米尔纳



德邦提鲁奇县。他的长篇小说《万卡之子》和《画中女》(1968)曾分别获得1963年印度文学院奖和1975年印度文坛奖。他毕生发表18部中长篇小说和近200篇短篇小说（分15集出版），其中有许多作品已译成印地、孟加拉、泰卢固、马拉雅拉姆等印度主要民族语言和英文、俄文、德文、捷克文、波兰文、中文及马来文等，在印度国内外广为传播；有的作品还搬上舞台或银幕，影响颇大。在印度、斯里兰卡、



《阿基兰短编小说选》(中译本)封面

马来西亚、新加坡等国的一些泰米尔语学校，他的作品被选入泰米尔语言文学教材。

中国学者张锡麟曾对阿基兰及其作品进行研究和介绍，并翻译出版了他的短篇小说选，中篇小说《女人》(1946)、《金花》(1965)，刘国楠从印地文翻译出版了他的长篇小说《画中女》。

（薛克翘）

Datang Sanzang Qujing Shihua

《大唐三藏取经诗话》 *The Tale of the Procurement of Scriptures by the Tripitaka Master of the Great Tang* 以玄奘去印度取经为背景编写的中国神话故事。又名《大唐三藏法师取经记》。约成书于9～10世纪，一说11～12世纪。现仅存3卷17节。讲述三藏法师奉命去西天取经，得到猴行者的帮助，入大梵天宫，得到3件法宝，然后成行。途经蛇子国、狮子国、树人国，遇到白虎精等，得到深沙神帮助，渡过艰险，经过鬼子母国、女人国，来到王母池。又经过


壁画《玄奘西行求法》
中国甘肃安西榆林窟第3窟



《玄奘取经回长安图》

多国而到达天竺（见印度），得到佛经5 480卷回国。抵达京师时皇帝亲自出迎。后天降莲花船，载三藏师徒升西天。该书为现存最早演绎玄奘取经事迹的白话小说，为后世《西游记》等著作故事的源头。

（薛克翘）

Fengshen Yanyi

《封神演义》 *The Investiture of the Gods* 中国明代长篇神魔小说。又称《封神传》、《商周列国全传》、《封神榜》等。100回。一般认为该书作者为许仲琳，实际上，该书成书之前民间已有《武王伐纣平话》及各种传说，许仲林只是最后的编订者。

小说以公元前11世纪武王伐纣的历史事件为背景，其主要情节为：商纣王进香时，题诗亵渎女娲，女娲派千年狐狸精、九头雉鸡精、玉石琵琶精等去蛊惑纣王。狐狸精借苏妲己之体驻魂，进入纣王宫殿作祟。纣王暴虐，残害忠良。陈塘关总兵李靖家有三子，金吒、木吒、哪吒。哪吒出世被太乙真人收为徒弟，七岁下海打死东海龙王三太子，大闹龙宫。又射死石矶娘娘的徒弟。李靖责罚哪吒，哪吒偿命。太乙真人用荷叶、荷梗做成哪吒身体。哪吒寻李靖报仇，燃灯道人救助李靖，并给他金塔镇服哪吒。姜子牙奉师命下昆仑山，因火烧琵琶精而遭妲己忌恨，姜子牙逃往蟠溪隐居。西周姬昌寻访姜子牙，拜他为相。姬昌死，次子姬发继承西周王位。受纣王迫害的将领纷纷投奔西周。纣王屡次派兵讨伐西周，姜子牙在阐教众仙人帮助下屡破敌人妖术。姜子牙率军进攻商朝，李靖父子参战。截教帮助纣王，每有妖怪使用法宝，双方斗法，姜子牙虽遭各种灾难，但最终获胜。姜子牙攻到商都朝歌，妲己等妖精被擒，纣王自焚。姬发进宫，向贫民散发衣食钱物，分封诸侯。

小说作者将佛教与道教糅合，称之为阐教，代表正义的一方，支持姬发推翻商朝。又将各种坏人和妖魔鬼怪称为截教，代表邪恶的一方，支持纣王，最终败亡。小说中佛教的影响，尤其是印度密教的影响随处可见。一些佛教人物在小说中被改造为道教诸神。如托塔李天王，其原型为佛教四天王之一的毗沙门天王，有子名哪吒，事见佛教密宗典籍《毗沙门天王经》、《毗沙门仪轨》等。“哪吒闹海”的故事脍炙人口，在民间久传不衰。此外，还有几个密教人物也被道教化了，如把燃灯佛变为燃灯道人，把准提观音变为准提道人，把普贤菩萨变为普贤真人，把文殊菩萨说成是文殊广法天尊等。





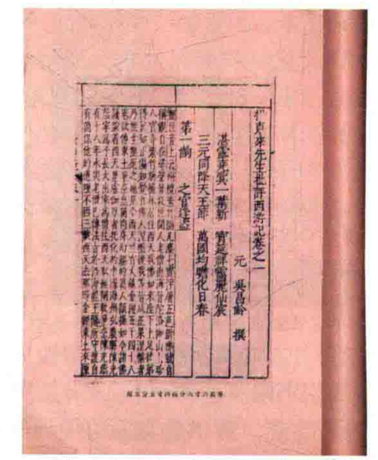
《封神演义》书影

《封神演义》有多种英文译本。其中新闻工作者、编辑和教育家顾执中（1898～1995）翻译的《封神演义》颇受瞩目。

（薛克翘）

Xiyou Ji Zaju

《西游记杂剧》 *The Drama of Journey to the West* 中国明代早期杂剧。杨景贤（约14世纪中叶～15世纪中叶）作，一说元代吴昌龄（约13世纪下半叶～14世纪上半叶）作。共6本24出，为杂剧中篇幅最长的一种。基本剧情为：西天毗卢伽尊者投胎陈光蕊妻殷氏腹中，因父母有难，孩子生下后被放进梳妆匣沿长江漂流。金山寺老僧从江中得到婴儿，抚养长大，取名玄奘。玄奘长安祈雨成功，唐皇赐号三藏法师，命去西天取经。观音弟子木叉将白龙马送玄奘。孙行者在天宫盗仙衣，李天王、哪吒奉命拘捕。孙行者被压花果山下。观音将他命名为孙悟空，命随玄奘取经。师徒二人到流沙河，收服沙和尚。师徒3人山中遇红孩儿，佛祖领菩萨天王前来救难，并收服鬼子母。猪八戒骗民女为妻，二郎神奉观音命带细犬擒猪八戒。猪八戒皈依玄奘。师徒四人到女人国，女王逼玄奘婚配，韦驮前来迎救。四人到火焰山，孙悟空与铁扇公主斗法。师徒四人到达中天竺灵鹫山，参拜佛祖。孙悟空、猪八戒、沙僧得成正果圆寂。佛祖另派四人助玄奘带佛经回东土。最后，释迦牟尼亲自接引唐僧上西天灵山。



元　吴昌龄　撰

第一齣　之官逢盗

《杨东来先生批评西游记》书影

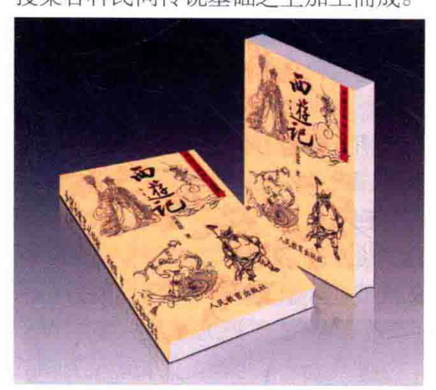
在九十世纪《大唐三藏取经诗话》之后，十一二世纪，中国北方又有《唐三藏》杂剧，现只存剧目而无原本。《西

游记杂剧》出现在《唐三藏》之后和吴承恩小说《西游记》之前。这几部作品形成了一个玄奘取经神话的链条，《西游记杂剧》是其中重要一环，也是中印文化交流的产物。

（薛克翘）

Xiyou Ji

《西游记》 *Journey to the West* 以玄奘赴印度取经的事迹为背景演绎出的长篇神魔小说。中国古代四大经典长篇小说之一。共100回。作者吴承恩（1506～1580或1582），存争议。因唐代玄奘在印度游学和取经的事迹颇具传奇色彩，对后世影响很大，所以玄奘取经故事自九十世纪便现诸文人笔记和民间传说，并不断被神化。约成书于九十世纪（一说十一二世纪）出现的《大唐三藏取经诗话》，已将玄奘事迹编成神话。10世纪后期或稍晚，已有戏曲《唐三藏》在民间上演。14世纪则有杨景贤编的杂剧《西游记》上演，同时还有一部同名小说流传。说明吴承恩的该书是在广泛搜集各种民间传说基础之上加工而成。



《西游记》书影

基本情节　东胜神州（即佛经之东胜神洲）傲来国花果山有猴子从石头中生出。众猴拥戴为王。猴王渡海，经南赡部洲至西牛贺洲，拜须菩提为师，取名孙悟空，学得七十二种变化。后大闹龙宫、地府、西王母蟠桃宴、太上老君兜率宫和玉皇大帝的天宫。其间，孙悟空曾与托塔李天王、哪吒、二郎神作战，最后被西天佛祖如来制服，压于五行山下。镇江金山寺长老收养江中漂流的婴儿，婴儿长至18岁，取名玄奘。玄奘与唐王结拜兄弟，观音命玄奘西天取经。唐僧出发后，先后收孙悟空、猪八戒、沙僧为弟子。三弟子护送唐僧西行。



明代插图本《西游记》书影

历经八十一次磨难、战胜各种妖魔后，到达西天佛国，在印度灵鹫山见到佛祖释迦牟尼，将真经取回国。四人功德圆满，一同升入西天，如来封唐僧为旃檀功德佛、孙悟空为斗战胜佛、猪八戒为净坛使者、沙僧为金身罗汉。

评价　无论语言、结构、人物，还是一些故事情节，《西游记》都受到了佛教，尤其是佛教密宗影响，是中印文化交流的产物。语言方面，《西游记》采用了许多佛教名词术语。

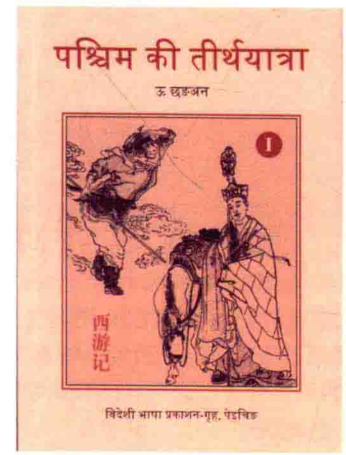
结构方面，《西游记》有两点与印度的佛教影响有关，一是韵散相间的文体结构；二是用一个大故事将若干小故事串连起来的编排方式，而这些小故事都可以独立成篇。

人物方面，《西游记》的主角有4个，都是佛门中人物。其中唐僧是由历史上的真实人物玄奘演化而来。关于孙悟空形象的来源，有人认为其源于印度古代史诗《罗摩衍那》中的神猴哈奴曼，也有一些学者认为孙悟空是中国的原产。孙悟空的形象并非直接来源于哈奴曼，但却受到佛典中猴子故事的影响，而他的行为事迹，确与哈奴曼有相似之处。猪八戒和沙僧的形象来源，也是在佛经故事的基础上演化来的。其他人物，如佛、菩萨等，都是佛经人物；须菩提，本是释迦牟尼的弟子，在这里是道教仙人；托塔李天王和哪吒，是毗沙门天王父子的中国化，等等。



壁画《西游记·取经归来》
中国甘肃张掖大佛寺大佛殿

情节方面，《西游记》也受佛经故事影响。如孙悟空与二郎神斗法的故事，与佛经中佛的弟子舍利弗与六师外道斗法的情节相似。《佛说菩萨本行经》中有佛与龙斗法的故事：佛为民除害而到龙泉，龙化为罗刹，佛化为毗沙门天王。龙化为大象，佛即化为狮子。龙现出本相，佛化为金翅鸟王，最终降服了龙。



《西游记》（印地文本）封面

此外，通天河孙悟空与猪八戒变童男童女的故事、孙悟空大闹龙宫的故事、如来将手化为五行山的故事、大龟驮经的故事等，都有其佛经来源。

影响　吴承恩之后，《西游记》不仅有删节本传世，还出现了多种续作，如《续西游记》、《西游补》、《后西游记》等。此外，西游记故事在中国戏剧、绘画、雕刻、电影、电视等领域，都产生巨大影响。

《西游记》作为中国四大名著之一，早在1913年就有英译本，译者为T.理查德，书名《圣僧天国之行》。其次是海伦·海斯节译本，1930年出版。1942年，英国人A.D.韦利将《西游记》节译，取书名《猴子》，在伦敦出版后转译为多种文字。1944年，美国在此版基础上出版了儿童版《猴子历险

记》。美国芝加哥大学教授、汉学家余国藩依据百回本翻译了全本《西游记》(4卷)，于1977～1983年由芝加哥大学出版社陆续出版。此版被认为很好地传达了原作的精髓。1980年，W.J.F.詹纳依据百回本翻译的英文全本《西游记》由中国外文出版社出版，该书在中国驻印度新德里大使馆文化处存有多套。此外，尚有多种英文译本的《西游记》(均为节选本）流传于英语国家。

2009年，两位印度专家M.泰古尔和J.波拉普合译的印地文本《西游记》由北京外文出版社出版。该书从策划到翻译，再从校订到出版，历时30年，是中印两国语言学家合作完成的一项巨大文化工程。

（薛克翘）

Xiyang Ji

《西洋记》 *Expedition to the Western Oceans* 以明代初期郑和下西洋的历史事件为背景演义出的长篇神魔小说。全名《三宝太监西洋记通俗演义》，别名《三宝开港西洋记》。全书20卷，每卷5回，共100回。作者罗懋登（16世纪中期～17世纪前期)。

主要情节是：燃灯古佛预知东土（指中国）有厄难，决定下凡转世，解救众生。他投胎到杭州西湖畔金家，少年出家，人称金碧峰。金碧峰因是古佛化身，神通广大，做出不少降妖伏魔的业绩。后赴五台山传教。龙虎山张真人向明成祖朱棣提起传国玉玺的事，说玉玺在西洋（指印度洋）番国，应当取回，但要取玉玺，须先灭佛教。明成祖传旨灭佛。金碧峰从五台山赶往金陵（今南京)，在明成祖面前与张真人斗法。几番较量，张真人失败，拜金碧峰为师。明成祖拜金碧峰为国师，收回灭佛成命。明成祖任命三宝太监郑和下西洋，金碧峰和张真人辅佐，又选派战将，召集兵马。克日造出宝船之后出发。明军经过30余国，遇到各种阻挠和磨难，发生无数次战斗，遇到各种各样的人物（包括神仙、妖怪和魔鬼)，在战胜了所有艰难险阻后胜利返航。

明代郑和下西洋曾到印度。该书参考了《瀛涯胜览》和《星槎胜览》等书，有些内容直接取自这些史料，提到印度



《西洋记》书影

沿海各地风土人情。书中还有大量与佛教相关的内容。该书作者非常熟悉佛教，书中运用了大量佛教语汇和掌故，有些地方还讲述了佛教教义。该书有明显的结构特点，即以郑和下西洋故事为主线，中间穿插了许多小故事。这正是印度古代民间故事集的结构特征。书中还有不少故事情节与印度故事有关，主要与佛经中的佛传故事、本生故事、神通故事、比喻故事和神话传说有关。

（薛克翘）

Mohe Poluoduo

《摩诃婆罗多》 *Mahabharata* 印度古代两大梵语史诗之一。字面意思是“伟大的婆罗多族”，亦可理解为“伟大的婆罗多族的故事”。《罗摩衍那》是“最初的诗”，《摩诃婆罗多》是历史传说，包含着公元前1400年以降的远古历史传说。不但是了解印度古代社会首屈一指的经典，也是了解人类早期文化的重要著作。

《摩诃婆罗多》围绕主干故事展开，铺陈出众多传说，既有巨大的文学价值，又有深刻的宗教哲学意蕴乃至法典性质的内容，是一部包罗万象的鸿篇巨制。是世界上最长的史诗。有两个主要传本：浦那版精校本和南印度传本的校勘本。前者约为荷马史诗《伊利亚特》



《摩诃婆罗多》(梵文本）书影

与《奥德赛》合在一起长度的7倍，后者约为其10倍。精校本约有8万余颂（诗节)，16万余行；南印度传本逾10万颂，20余万行。史诗核心部分可能萌芽于公元前八九世纪之间。书中最古老的部分名《婆罗多》，由2.4万诗节组成，未附插话，约产生于公元前4世纪，全部文本则最终成型于4世纪笈多王朝初期。作者相传为毗耶娑（广博仙人)。全诗除人物道白说明和个别散文章节外，基本是32音一节的颂体，每行16音，可分为两句吟唱。译成汉诗，则多以八音一句、四句一节为成例。自1919年起，印度浦那班达卡尔东方研究所邀集众多梵文学者对史诗进行大规模校订。1966年，精校本出齐。正文19卷，后附《诃利世系》2卷，索引6卷。

《摩诃婆罗多》以列国纷争时代的印度社会为背景，主干故事描绘婆罗多族王室两支后裔般度族与俱卢族兄弟为争夺王位继承权而进行的一场战争。婆罗多是古代名王，后代有持国和般度两兄弟。持国有百子，被称为俱卢族；般度有五子，被称为般度族。般度死后，由持国继承王位。般度长子坚战成年后想讨回王位，持国长子难敌不肯，双方遂发生冲突，终至兵戎相见。一场惨烈的大战在今德里附近的俱卢之野进行了18天。般度五子一方获胜，持国百子一方则几近全军覆没，仅长子及另外三员大将幸免于难。三将夜袭般度族军营，将所有将士悉数杀灭。般度族五兄弟因不在场而以身免。坚战登基为王，后升入天国。《摩诃婆罗多》分18篇：《初篇》、《大会篇》、《森林篇》、《毗罗吒篇》、《斡旋篇》、《毗湿摩篇》、《德罗纳篇》、《迦尔纳篇》、《沙利耶篇》《夜袭篇》、《妇女篇》、《和平篇》、《教诫篇》、《马祭篇》、《林居篇》、《杵战篇》、《远行篇》、《升天篇》。正文引子讲述了婆罗多祖先的传说及英雄毗湿摩的出生。第一篇的后半部分和第二篇为史诗正文，表现俱卢族和般度族为王位继承而展开的曲折斗争，直至般度五子被流放12年为止。第三篇以大量插话描写般度五子的流放



《摩诃婆罗多》插图　描绘了般度族成员怖军和阿周那大战俱卢族大军统帅德罗纳

生活。第四篇和第五篇写王国的政治斗争。第六篇至第十一篇系史诗核心，描写大战全程。有关黑天对阿周那说教的内容独立成篇，为《薄伽梵歌》。第十二篇和第十三篇解说法的各个方面，尤其是治世之法。第十四篇至第十八篇为尾声，讲述大战后果。

印度史学家R.塔帕认为，《摩诃婆罗多》折射了发生在公元前1000年至前700年之间的历史事件。《梨俱吠陀》和梵书曾提到好战的婆罗多族及其支系俱卢族。《摩诃婆罗多》成书后，很快被印度教徒奉为圣典，被称为“第五吠陀”。由于史诗内容驳杂，涉及宗教、哲学、历史、政治、伦理、地理、天文、传说、神话、民族、语言、文学等诸多领域，故亦有“印度丛莽”之喻，又被誉为印度古代社会百科全书。它还是后世印度文学艺术取之不尽的源泉。这部用梵文写成的卷帙浩繁的史诗，已被译成印度若干现代语言，也已被译成英、法、德、俄诸种文字乃至波斯、爪哇等语言，在印度和世界上直接或间接产生了长期而广泛的影响。



全胜向持国讲述俱卢之战的情况

中国人至迟在5世纪初即已知《摩诃婆罗多》之名乃至其部分内容。马鸣菩萨造、后秦鸠摩罗什译《大庄严论经》卷五云：“时聚落中多诸婆罗门，有亲近者为聚落主说《罗摩延书》，又《婆罗他书》，说征战死者，命终生天。”所谓《婆罗他书》，即《摩诃婆罗多》，而“征战死者，命终生天”正是《摩诃婆罗多》最后一篇《升天篇》的主要内容：坚战在位36年后，摆脱人间仇恨与烦恼，在天国见到自己兄弟及般度、俱卢两族的所有死者。大家均成天神。在古代汉译佛经及其他文献中，《摩诃婆罗多》留下的蛛丝马迹非止一端。

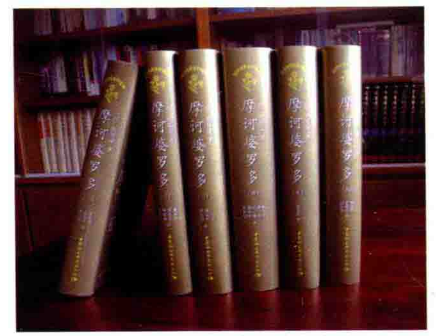
20世纪初以来，中国人对印度的关注与日俱增。鲁迅对包括《摩诃婆罗多》在内的印度古代文学十分推崇。诗僧苏曼殊，通晓梵文并对印度文学素怀浓厚兴趣，与鲁迅所见略同。1907年，他在《〈文学因缘〉自序》中说：“《摩诃婆罗多》、《罗摩衍那》二章，衲谓中土名著，虽《孔雀东南飞》、《北征》、《南山》诸什，亦逊彼闳美。”1911年，他在《答玛德利玛湘处士论佛教书》中又说，“《摩诃婆罗多》与《罗摩衍那》二书，为长篇叙事诗，虽荷马亦不足望其项背。考二诗之作，在吾震旦商时。此土尚无译本，唯《华严经》偶述其名称，谓出马鸣菩萨手。文故旷劫难逢，衲意奘公当日以其无关正教，因弗之译。”1913年，他在《燕子龛随笔》中再度赞美《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》。他的论断对同代人和后来者无疑具有重要启示意义。

1950年，糜文开编译的《古印度两大史诗》由中国台湾商务印书馆出版，翌年由北京印度研究社再版。全书12万余言。1962年3月，孙用译《腊玛延那·玛哈帕腊达》由人民文学出版社出版。“腊玛延那”即“罗摩衍那”，“玛哈帕腊达”即“摩诃婆罗多”。所据文本为英文诗体节译合印本，译者为R.杜特，亦即苏曼殊所谓“梵土哆君”。孙用译本每行16个汉字，每节2行，力图再现史诗颂体格律。所译《摩诃婆罗多》约2 000颂，4 000行，相当于梵文原著的五十分之一。1958年，唐季雍译、金克木校并作序的《摩诃婆罗多的故事》，由中国青年出版社出版，后两度再版。所据文本系印度知名政治家和作家C.拉贾戈帕拉查理的英文缩写本《摩诃婆罗多》(1951)。这一缩写本本身也已成经典读物，截至2013年重印达40余次，在世界各地影响不衰。



中国台北艺术大学戏剧学院公演《摩诃波罗多》的节目单

中国人从梵文原著翻译《摩诃婆罗多》始于20世纪50年代。1954年，金克木率先以诗体将其中著名插话《莎维德丽》译成中文，发表在《译文》杂志上。1979年，他又译出史诗楔子《蛇祭缘起》并撰写一篇剖析文章，发表在《外国文学研究》期刊上。1982年，赵国华以诗体译出另一著名插话《那罗和达摩衍蒂》，由中国社会科学出版社出版单行本。1987年，由金克木编选并由他本人同弟子赵国华、席必庄、郭良鋆以诗体合译的《摩诃婆罗多插话选》上、下册列入“外国文学名著丛书”，由人民文学出版社出版。该书共收入15篇重要插话，长达1 000余页，是《摩诃婆罗多》汉文翻译的一次重要突破。与此同时，在金克木的主持下，赵国华与黄宝生、席必庄、郭良鋆决定合译全书，商定译文采用散文体。金克木虽年事已高，仍译出难度很大的前四章。随后，由金克木、赵国华和席必庄合译的第一卷《初篇》完成并在1993年12月出版。1999年，黄宝生译《毗湿摩篇》列入“世界英雄史诗译丛”，由译林出版社出版。2005年，由三代学者历时十余载完成的中文《摩诃婆罗多》全译本由中国社会科学出版社出版，成为中


《摩诃婆罗多》(中译本)书影

国翻译文学史上的一桩盛事，也成为中印文化交流史上的一座丰碑。全书分6巨册，约500万字。

《摩诃婆罗多》中极富盛名的宗教哲学长诗《薄伽梵歌》在中国先后出现3个诗体译本。1957年，徐梵澄以传统诗体翻译的《薄伽梵歌》在印度本地治里（今普度治里）印行。1989年，张保胜用现代诗体译的《薄伽梵歌》由中国社会科学出版社出版。2010年，黄宝生的现代诗体译本《薄伽梵歌》由北京商务印书馆出版。

中国对《摩诃婆罗多》的研究散见于各种译本的前言、后记及各种相关文学史中。金克木的《梵语文学史》(1964)以一章的篇幅全面论述了这部史诗的诸多方面。他为《摩诃婆罗多插话选》写的译本序等论文充满真知灼见。此外，黄宝生的《〈摩诃婆罗多〉导读》(2005)等论著均有助于读者对这部史诗的理解。

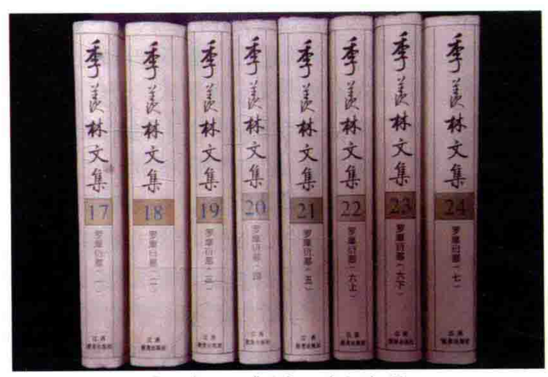
（刘建）

Luomo Yanna

《罗摩衍那》 *Ramayana* 印度古代两大梵语史诗之一。意为“罗摩游记”或“罗摩传”。罗摩是传说中的圣君，后逐渐被神化。传统上被称作“最初的诗”。全书系诗体，诗律基本为输洛迦，意译为“颂”，每个诗节2行，每行16个音节。最初在口头流传，成书约在公元前三四世纪至公元二世纪。传说作者为诗人蚁垤（音译跋弥，或瓦尔米基）。全诗分为7篇。手写本和刊印本众多。现代精校本将旧本的近24 000颂压缩到18 700余颂，先后分篇出版于1960～1975年，获印度和国际学术界广泛好评。

基本情节　《罗摩衍那》以罗摩和悉多的悲欢离合为故事主线，铺陈印度古代宫廷内部和列国之间的斗争。主人公罗摩是大神毗湿奴的化身，生于阿逾陀十车王宫中，从众友仙人受业，在毗提诃国王阇那竭为女儿悉多择婿而举行的比武大会上，因能拉开一张曾属湿婆的神弓而如愿娶悉多为妻。因中小王后吉迦伊的圈套，年迈的十车王被迫改立次子婆罗多为太子，同时将罗摩流放山林14年。罗摩至孝，决定遵父命去过放逐生活，悉多和三弟罗什曼那随行。不久，十车王抑郁而死。婆罗多恪守悌道，前往山林请长兄返回阿逾陀即位。罗摩坚辞。婆罗多只好代为摄政，并等待罗摩回归。

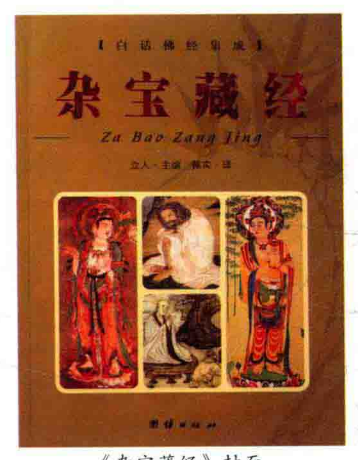
罗摩一行在森林中漫游。楞伽城十首魔王罗波那派小罗刹摩哩遮到森林中，化作金鹿引诱罗摩和罗什曼那离开悉多，趁机将悉多劫回楞伽城。路上，他们遇到金翅鸟王。鸟王想救悉多未果，反遭罗波那重创。悉多坚拒罗波那百般诱惑，被囚于无忧树园。罗摩经金翅鸟王指点，设法营救悉多。罗摩兄弟在般遮湖畔遇神猴哈奴曼，从而结识猴王须羯哩婆。猴王派大军为罗摩助力。哈奴曼纵身一跳，跃过海峡，进入楞伽，见到悉多，索取信物，大闹王宫，趁乱脱逃，返回猴山，通报情况。罗摩率猴子和熊罴大军远征罗波那。他们靠天神之子那罗帮助，架桥渡海，攻入楞伽。罗摩诛杀罗波那，救出悉多，却开始怀疑她是否失贞。悉多投火自明。火神将她托出，证明她纯洁无瑕，于是夫妇团圆。此时，14年流放期满。罗摩遂率众乘云车返回故国践祚。在他的治理下，阿逾陀出现太平盛世。一天，罗摩得知民间依然物议悉多不贞，遂派罗什曼那将她丢弃在恒河对岸。身怀六甲的悉多，得蚁垤仙人救助，在他的净修林里生下俱舍和罗婆两个孪生子。他们成年后，随蚁垤学会《罗摩衍那》。罗摩举行马祭时，他们来到罗摩宫中当场诵唱。罗摩获悉他们是自己的儿子。悉多为证明自己的清白而呼吁地母收容她。大地随即裂开将她吞没。罗摩决定返回天宫，恢复毗湿奴形象。



《罗摩衍那》(中译本)书影

《罗摩衍那》在印度享有盛誉，在漫长的岁月中逐渐成为印度教的圣典。从文学角度看，它成为古典梵语诗歌的直接先导，后世不少古典梵语戏剧和叙事诗均取材于它。它的许多俗语译本也具有巨大的文学价值。例如，甘班的泰米尔语译本、克里蒂巴斯的孟加拉文译本，以及杜勒西达斯的印地文译本《罗摩功行录》，均在相应地方语言中占有极重要的地位。罗摩的故事还借助雕刻、绘画、舞蹈、戏剧、木偶戏、皮影戏等不同艺术形式传遍整个东南亚，尤其是在印度尼西亚、柬埔寨、泰国、缅甸、老挝等国家，影响巨大而深远。

在中国的影响　《罗摩衍那》的书名和故事，早在三国、两晋、南北朝时期即随汉译佛典而为中国人所知。据南朝梁、陈间在华奉敕译经的印度僧人**真谛**所译《婆薮槃豆法师传》记载：法师“往罽宾国。恒在大集中听法，而威仪乖失，言笑舛异。有时于集中论毗婆沙义，乃问《罗摩延传》，众人轻之”。北魏译经僧吉迦夜与昙曜译《杂宝藏经》卷一首篇《十奢王缘》，讲罗摩被父王流放的前因后果，相当于《罗摩衍那》



《杂宝藏经》封面


《罗摩衍那》插图


《罗摩衍那》插图：猴军帮助罗摩攻打楞伽城


《罗摩衍那》插图

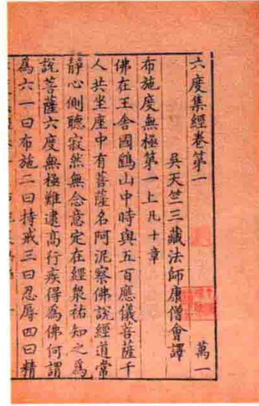
的前一半。该文系研究《罗摩衍那》情节层次、形成过程和在中国影响的珍贵原始资料。兹摘编如下：

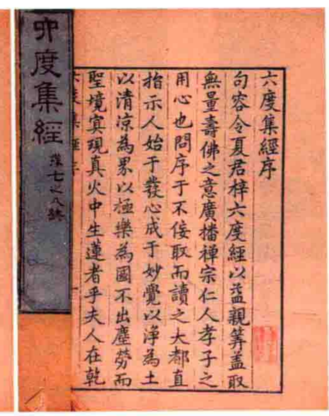
昔十奢王治阎浮提。王大夫人育一子罗摩。第二夫人有一子罗漫。罗摩太子勇武异常，无能当者。第三夫人生一子婆罗陀。第四夫人生一子，字灭怨恶。第三夫人，王甚爱敬，而语之言："若有所须，随尔所愿。"夫人对言："我无所求。后有情愿，当更启白。"时王遇患，命在危惙。即立太子罗摩代己为王。时小夫人，瞻视王病，小得瘳差，自恃如此，见于罗摩绍其父位，心生嫉妒，寻启于王，求索先愿："愿以我子为王，废于罗摩。"王闻是语，譬如人噎。正欲废长，已立为王；正欲不废，先许其愿。然十奢王，从来未曾违信。又王者之法，法无二语。思惟是已，即废罗摩。时弟罗漫语其兄言："兄有勇力，兼有扇罗，何以不用，受斯耻辱？"兄答弟言："违父之愿，不名孝子。然今此母，虽不生我，我父敬待，亦如我母。弟婆罗陀，极为和顺，实无异意。"弟闻其言，即便默然。十奢王即徙二子，远置深山，经十二年，乃听还国。罗摩兄弟，心无结恨，拜辞父母，远入深山。时婆罗陀先在他国，寻召还国，以用为王。然婆罗陀素与二兄和睦恭顺，深存敬让，既还国已，父王已崩，方知己母妄兴废立，远摈二兄，嫌所生母所为非理，不向拜跪。向大母拜，恭敬孝顺，倍胜于常。婆罗陀即将军众至彼山际，留众在后，身自独往。弟白兄言："恐涉道路，逢于贼难，故将兵众，用自防卫，更无余意。愿兄还国，统理国政。"如是殷勤，苦求不已，兄意确然，执志弥固。弟知兄意终不可回，寻即从兄索得革屣，赍还归国，统摄国政。常置革屣于御坐上。日夕朝拜问讯之义，如兄无异。亦常遣人到彼山中，数数请兄。然其二兄，谨遵父敕，不敢违命。其后渐渐年岁已满，感弟情至，遂便还国。既至国已，弟还让位而与于兄。兄不获已，遂还为王。兄弟敦穆，风化大行。道之所被，黎元蒙赖。忠孝所加，人思自劝。奉事孝敬婆罗陀母。虽造大恶，都无怨心。以此忠孝因缘故，风雨以时，五谷丰熟，人无疾疫，阎浮提内，一切人民，炽盛丰满，十倍于常。

三国时吴康僧会译《六度集经》卷五第四十六篇故事，相当于《罗摩衍那》的后一半，几乎是其第三、四、五、六篇的梗概。这个故事与《十奢王缘》具有相同价值。摘编如下：

昔者菩萨为大国王，声动遐迩，靡不叹懿。舅亦为王，处在异国，性贪无耻，以凶为健，兴兵欲夺菩萨国。国王登台，观军情猥，与元后俱委国亡。舅入处国，以贪残为政，戮忠贞，进佞蛊。政苛民困，怨泣相属，思咏旧君。王与元妃处于山林。海有邪龙，好妃光颜，化为梵志。王日采果供养。龙伺王行，盗挟妃去。将还海居，路由两山夹道之径。山有巨鸟，张翼塞径，与龙一战焉。龙为震电，击鸟堕其右翼，遂获还海。王采果还，不见其妃，乃执弓持矢，寻求元妃，睹有荥流，寻极其原，见巨猕猴而致哀恸。猕猴曰："吾与舅氏并肩为王。舅以势强，夺吾众矣。子今何缘翔兹山岨乎？"菩萨答曰："吾与尔其忧齐矣。吾又亡妃，未知所之。"猴曰："子助吾战，复吾士众，为子寻之，终必获矣。"明日猴与舅战，王乃弯弓擩矢，股肱势张。舅遥悚惧，播徊迸驰。猴王众反，遂命众曰："人王元妃，迷在斯山。尔等布索。"猴众各行，见鸟病翼，曰："人王亡其正妃，吾等寻之。"鸟曰："龙盗之矣。今在海中大洲之上。"言毕鸟绝。猴王率众，由径临海，忧无以渡。天帝释即化为猕猴，来进曰："今士众之多，其踰海沙。今各复负石杜海，可以为高山，何但通洲而已。"负石功成，众得济度，围洲累沓。龙作毒雾，猴众都病，无不仆地。小猴即以天药，传众鼻中。龙即兴风云，以拥天日，电耀光海勃怒，霹雳震乾动地。霆耀电光，王乃放箭，正破龙胸。龙被射死，猴众称善。小猴开门出妃，天鬼咸喜。二王俱还本山。会舅王死，无有嗣子。臣民奔驰，寻求旧君。哀泣俱还，并获舅国。大赦宽政，民心欣欣。王曰："妇离所天，只行一宿，众有疑望，岂况旬朔乎？还于尔宗，事合古仪。"妃曰："吾虽在秽虫之窟，犹莲华居于污泥。吾言有信，地其坼矣。"言毕地裂。曰："吾信现矣。"王曰："善哉！"夫贞洁者沙门之行。自斯国内，商人让利，士者辞位，豪能忍贱，强不凌弱，王之化也。淫妇改操，危命守贞，欺者尚信，巧伪守真，元妃之化也。佛告诸比丘："时国王者，我身是也。妃者，俱夷是。舅者，调达是。


《罗摩衍那》插图　19世纪上半叶绘


六度集經卷第一　萬一
吳天竺三藏法師康僧會譯
布施度無極章第一　上九十章
佛在王舍國鷂山中時與五百應儀菩薩千
人共坐座中有菩薩名阿泥察佛說經道常
靜心側聽寂然無念意定在經衆祐知之為
說菩薩六度無極難逮高行疾得為佛何謂
為六一曰布施二曰持戒三曰忍辱四曰精


六度集經

六度集經序
句容令夏君梓六度經以益親筭蓋取
無量壽佛之意廣播禪宗仁人孝子之
用心也問序于不佞取而讀之大都直
指示人始于發心成于妙覺以淨為土
以清涼為界以極樂為國不出塵勞而
聖境寘現真火中生蓮者乎夫人在乾

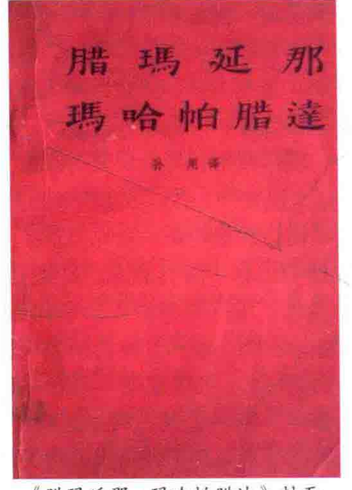
康僧会译《六度集经》书影

天帝释者，弥勒是也。”菩萨法，忍度无极，行忍辱如是。

以上两段佛经故事合在一起，就构成一部微型《罗摩衍那》，甚至连某些细节都毫无二致。这很可能就是史诗形成初期的基本框架。因为在印度广泛流行，佛教僧人给它加上细节，用以传播佛教义理。汉译佛经无形中起到了保存史诗初貌的重大作用。可以说，这是中国文化对印度文化的一大贡献。据悉，印度知名梵文学者R.维拉在20世纪50年代访华回国后，将这篇小《罗摩衍那》带回印度并做了倒译。

中国神话小说《西游记》，在其主人公孙悟空的形象塑造和许多细节上，与《罗摩衍那》有渊源关系。在《西游记》问世前，汉译佛典中已有猴子故事。例如，《六度集经》中的第四十七、五十六等篇也以猴子事迹为主题。《六度集经》中表现的猴王的品格、本领、行事等，继而体现在宋代话本《大唐三藏取经诗话》中的猴行者、猕猴王身上。中国学者普遍认为，该话本乃《西游记》之滥觞。可以说，孙悟空形象的塑造，是借助汉译佛经，远承《罗摩衍那》神猴哈奴曼形象影响的产物。胡适在《西游记考证》一文中表示，《西游记》中写得最为生动的孙悟空，并非国货，而是从印度进口的舶来品。他认为，《罗摩衍那》中的神猴哈奴曼，就是美猴王孙行者的前身，证据是他们两个的神通相仿。因此，他推断孙悟空的产生受到《罗摩衍那》的影响。鲁迅则认为孙悟空是中国的土产。中国学术界因此而长期聚讼纷纭。据陈寅恪考证，玄奘三大弟子故事来自佛经。季羡林认为，连龙王本身也不是国货，而《西游记》中僧魔斗法故事在汉译佛典中俯拾即是。他也力主孙悟空与《罗摩衍那》中哈奴曼的渊源关系。


神猴哈奴曼



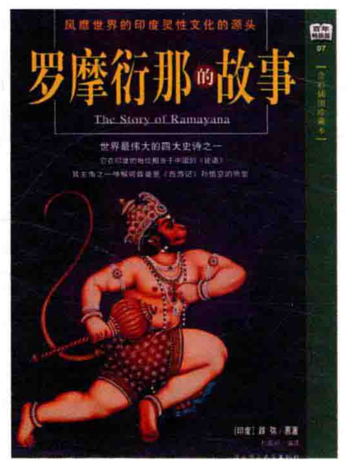
《腊玛延那·玛哈帕腊达》封面

鲁迅对包括《罗摩衍那》在内的印度古代文学十分推崇。他在1907年写的长文《摩罗诗力说》中称：“天竺古有《韦陀》(今通译“吠陀”)四种，瑰丽幽夐，称世界大文；其《摩呵波罗多》(今通译“摩诃婆罗多”)暨《罗摩衍那》二赋，亦至美妙。”诗僧苏曼殊在学习梵文并游历印度之后，于1913年发表《燕子龛随笔》，赞美印度史诗《罗摩衍那》、《摩诃婆罗多》“闳丽渊雅”，为“欧洲治文学者视为鸿宝，犹Iliad(《伊利亚特》)、Odyssey(《奥德赛》)二篇之于希腊也。此土向无译述，唯《华严经钞》中有云：《婆罗多书》、《罗摩延书》，是其名称。二诗于欧土早有译本，《婆罗多书》以梵土哆君所译最当，英儒马格斯牟勒(今通译为马克斯·穆勒)序而行之，有见虎一文之咏”。显然，他已认识到梵文两大史诗的巨大价值，并有将它们译成中文的强烈愿望。

1962年3月，孙用翻译的《腊玛延那·玛哈帕腊达》由人民文学出版社出版。“腊玛延那”即“罗摩衍那”，“玛哈帕腊达”即“摩诃婆罗多”。原著为英文诗体节译合印本，译者为R.杜特，亦即苏曼殊所谓“梵土哆君”。孙用译本力图再现史诗颂体，每行16个汉字，每节2行。所译《罗摩衍那》约4 000行，合2 000颂。同年9月，冯金辛、齐光秀合译《罗摩衍那的故事》，由中国青年出版社出版，逾30万言。原著是S.马宗达根据克里蒂巴斯的孟加拉文《罗摩衍那》改写的。中文版正文前面冠以金克木的介绍性长文《印度的伟大史诗〈罗摩衍那〉》。

1980～1984年，季羡林根据梵文精校本翻译的《罗摩衍那》由人民文学出版社陆续出版。全书7篇，分为8册，近9万行，采用汉语带有民歌风的诗体，并详加注释，因而再现原诗风神。译者从1973年开始动笔，至1983年初整理誊清全书最后一部分的译稿。《罗摩衍那》全译本的出版是中印文化交流史上的一件大事。在翻译过程中，季羡林出版专著《罗摩衍那初探》(1979)，并发表《罗摩衍那在中国》等论文数篇。

《罗摩衍那》不仅在汉地流传，而且在中国的傣族、藏族和蒙古族中也产生了巨大影响。主要生活在云南的傣族，不但一直通过西南丝绸之路与印度保持密切的经贸和文化联系，而且在与东南亚一些国家的交通中也享有地利。在这里，《罗摩衍那》变成了《兰嘎西贺》。在云南的另外一些少数民族中，也流传着不同版本的罗摩故事。在翻译乃至改写罗摩故事时，一些当地流传的故事被添加进来，因而使之具有了地方色彩。西藏在地理、宗教和文化上与印度关系密切，历来就有翻译印度古典文学的传统。西藏学者翻译并改写了《罗摩衍那》。1980年，雄巴·曲旺扎巴在15世



《罗摩衍那的故事》封面

纪写的《罗摩衍那颂赞》由四川民族出版社出版。此外，中国至少有4种蒙古文版本的罗摩故事。在新疆古代民族语言中，如在古和阗塞种语和吐火罗语A焉耆语中，也保存着罗摩故事。

（刘建）

Shedejiamoluo

《社得迦摩罗》 *Jatakamala* 用古典梵语大诗体撰写的譬喻经。约问世于4世纪。作者圣勇，生平不详。或意译为《本生鬘》。包含34则佛本生故事。佛在前世，无论是身为国王、婆罗门、苦行者、猴子还是兔子，都心怀大慈大悲，同情陷入困境乃至绝境的众生。故事也生动描绘了古代印度从国王到平民、从城市到乡村的文化生活。主旨在于宣扬“波罗蜜”，即通过布施、持戒、忍辱、精进、禅定和智慧等途径取得佛性。其中绝大多数故事，如《尸毗王本生》、《兔子本生》、《老虎本生》等，可见于此前佛典。在语言上属于古典梵语大诗。诗歌技巧娴熟，韵律运用自如，修辞手法丰富，语言简洁凝练，散文部分明白晓畅。是举世公认的佛教文学经典。

义净在《南海寄归内法传》中说，此书与龙树《密友书》，以及《观世音经》、《佛遗教经》、《孝经》等类似，文藻秀发，意在教化：“社得迦摩罗亦同此类。若译可成十余轴。取本生事，而为诗赞，欲令顺俗妍美，读者敬爱，教摄群生耳。时戒日王极好文笔，乃下敕曰：‘诸君但有好诗赞者，明日旦朝，咸将示朕。’及其总集，得五百夹。展而阅之，多是社得迦摩罗矣。方知赞咏之中，斯为美极。南海诸岛有十余国，无问法俗，咸皆讽诵。如前诗赞，而东夏未曾译出。”由此看来，在佛教鼎盛时期，《社得迦摩罗》风行于印度及南海诸国，而且业已成为一种书的类名。在印度阿旃陀石窟，一些表现佛本生故事的作品上面题写着圣勇的话语。在印度尼西亚中爪哇，规模宏大的佛教建筑婆罗浮屠，以浮雕形式再现了《社得迦摩罗》所包括的34则故事。



北魏壁画《尸毗王本生》 中国敦煌莫高窟第25窟

中国现存汉译佛经中，有一部《菩萨本生鬘论》，计16卷。据元代《至元法宝勘同总录》卷九记载，梵文原本前4卷为圣勇造，后12卷为寂变、圣天造。宋代熙宁年间（1068～1077），由中国僧人绍德、慧询等合译为汉语。但此书内容与上述圣勇独著的《社得迦摩罗》原本差异很大，除归在圣勇名下的几卷是故事外，其余各卷大多是阐述佛理的论文。

（刘建）

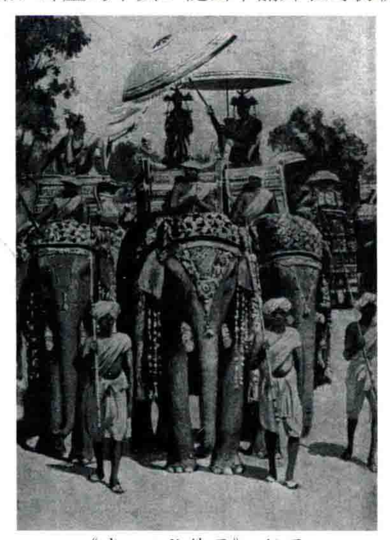
《菩萨本生鬘论》（清刊本）书影

Jieriwang Zhuan

《戒日王传》 *Harsacarita* 印度著名古典梵语作家波那的传记小说，主要讲述戒日王即位前后的生平事迹。

《戒日王传》撰于612～627年，全书共8章。书前有21首序诗，主要赞颂湿婆大神夫妇及杰出的前辈作家作品。第一章是波那自述家史和生平。第二章讲述他会见戒日王的经过。第三章讲述戒日王的祖先。第四章至第八章讲述戒日王的诞生及其生平事迹。第二章波那会见戒日王时，后者已称王五印度。波那从戒日王的祖先、戒日王的降生一直讲述到他一生中最为精彩的篇章——继承王位。戒日王即位，以美誉王后、光增王、摄铠王和王增之死作为线索，以征服世界、重获王圣（与王权同义）作为结局。叙述在高潮处收尾。小说第八章与第二章波那开始讲述时的情景相呼应。从结构上看，《戒日王传》主线是贯穿着一系列死亡事件的戒日王即位过程。作为研究戒日王早期统治的重要文献，该书具有不可替代的史料价值。

波那采用印度史诗和古典梵语叙事诗的笔法，从文学角度选材，还时常袭用一些神话和传奇，大量使用谐音、双关、比喻和夸张等修辞手法，加上冗长的复合词和成串的形容词，形成一种雕琢繁复的文学风格。尽管如此，将这些文学手法剥离，就可以看到历史的真实。表面上是大量的溢美之词，甚至将戒日王袭位称作天赋神旨，但在深层次上，则是阴谋和真相。看似华丽的辞藻，却虚幻不实。褪去华丽外衣时仿佛



《戒日王礼佛图》 插图

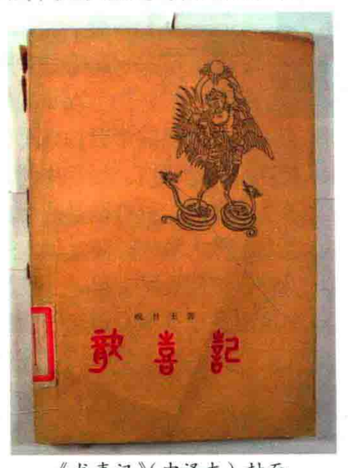
不经意间涌现的词句，才是值得作为史料认真考察的部分。

《戒日王传》中提到的不少人物和事件，如摩腊婆国的童护和春护、象军首领室建陀笈多、大臣婆尼、王增遇害等，其真实性都在铭文和其他史料中得到印证。《大唐西域记》主要提供戒日王后期的统治状况，《戒日王传》主要提供戒日王前期生活事迹，两者可互相补充，使人们对戒日王的生平获得完整认识。同时，这篇小说还多方位地展现了戒日王时代印度社会生活的生动画面，包含着有关种姓、职业、宗教、艺术、服饰和风俗习惯等方面的丰富内容，也在另一层意义上体现了它的史料价值。

（张远）

Longxi Ji

《龙喜记》 *Nagananda* 印度7世纪上半叶在位的帝王戒日王创作的五幕剧。该剧取材于现已失传的佛教典籍《持明本生》，写持明国的云乘太子恋爱结婚和以身代龙供金翅鸟食用的故事。



《龙喜记》(中译本)封面

《龙喜记》的创作时间大略为611~640年，其主要情节为：摩罗耶公主梦见高利女神预言她将与持明王结婚。其后，摩罗耶公主果与持明国太子云乘一见钟情。为排解相思，云乘在石座上画了摩罗耶公主像。摩罗耶公主误以为云乘心有所属，不愿与自己成亲，企图自缢，被云乘救下后，疑虑尽解。二人沉浸在热恋的喜悦中，筹备婚事。金翅鸟以龙（蛇）为食，此次龙太子即将受死，其母痛不欲生。云乘决定牺牲自己，以身代龙。金翅鸟误杀云乘。最后，在高利女神的帮助下，云乘重获生命，与摩罗耶公主成婚，并继承王位。

中国僧人义净在《南海寄归内法传》第三十二《赞咏之礼》中称："又戒日王取乘云（即云乘）菩萨以身代龙之事，缉为歌咏，奏谐弦管，令人作乐，舞之蹈之，流布于代。"这段话通常用来证明戒日王是《龙喜记》的作者。然而，在《龙喜记》的形成过程中，戒日王很可能是将各类现存的写作素材重新组合拼凑，构造自己的主题，用以阐述自己思想的。该书的汉译本于1956年出版，译者吴晓铃。

（张远）

Wu Juan Shu

《五卷书》 *Pancatantra* 印度古代梵文寓言故事集。最早的版本编订于12世纪。其中一些故事在公元前6世纪就已存在，其最初文本可追溯至二三世纪。

内容　楔子叙述《五卷书》的成因，说某城有3个愚笨的王子，不爱读书。国王请一个婆罗门教导他们。婆罗门便给他们讲故事，所讲的故事就成了《五卷书》主要内容。该书分为5卷。第一卷《朋友的分离》，主干故事讲述狮子和牛结交成为好朋友，豺狼离间它们。除主干故事外，中间还穿插了30个小故事。第二卷《朋友的获得》，主干故事讲乌鸦、乌龟、兔子和鹿结交为友，它们同心协力摆脱了猎人的捕杀。其间穿插有9个故事。第三卷《乌鸦和猫头鹰从事于和平与战争等等》，主干故事讲述乌鸦与猫头鹰结怨，乌鸦用计战胜猫头鹰。其间穿插17个故事。第四卷《已经得到的东西的丧失》，除主干故事外，穿插了11个故事。第五卷《不思而行》，除主干故事外，也穿插了11个故事。5个主干故事加上78个穿插故事，总共83个故事。



《五卷书》(中译本)封面

特点　《五卷书》除具备寓言的一般特点外，还具有自己的特点：①结构特殊，为大故事里套小故事。②采用韵散相间的形式。叙述故事情节用散文体，不断插入有韵律的诗歌、格言和警句。③动物寓言居多。

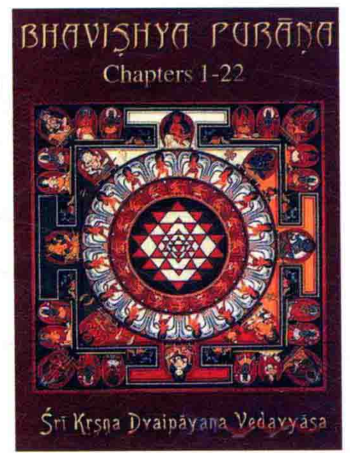
对中国的影响　《五卷书》的故事在世界范围内都有影响，在中国也影响广泛。由于《五卷书》中的故事有许多与《本生经》的故事相同，而《本生经》的许多故事在二三世纪甚至更早就已被译为汉语，所以中国古人对这部分故事并不陌生。另外，在中国西藏、新疆、云南、广西等地，都流传有《五卷书》的故事。因很早就有《五卷书》的蒙古文译本，故其在内蒙古地区流传更广。1930年，许地山在《印度文学》一书中简要介绍了《五卷书》及其中的故事。1959年，季羡林全文翻译了《五卷书》，他在《译本序》和1979年写的《再版后记》中，对《五卷书》的成书情况、在中国的影响等作了详细介绍。金克木在《梵语文学史》(1964)中、黄宝生在《印度古代文学》(1988)中，也都有对《五卷书》较详细的介绍。近代以来，中国比较文学研究者和民间文学研究者经常利用《五卷书》中的故事进行比较研究。

（薛克翘）

Wangshishu

往世书　Puranas　一类记述上古事物起源的印度教典籍的总称。又被称为五相书，指该类书有5个标志，即记载5种内容：宇宙的创造、宇宙毁灭后的再创造、天神与仙人谱系、各摩奴时代和帝王世系。继吠陀、梵书、奥义书和两大史诗之后出现，7世纪以后，内容不断扩展。有人又提出十相说。往世书的基本内容都以神话传说为主。

往世书有很多，主要有十八大往世书和十八小往世书。十八大往世书更为重要，流传更广。



《未来往世书》封面

《梵天往世书》。约1万颂。先叙述书名的由来、宇宙创造、各摩奴时期、日族与月族帝王谱系及地上世界、地下世界、星宿等，继而以大量篇幅讲述印度教圣地，并讲述了黑天的传说。最后讲祭祀仪式、种姓职责、人生阶段、毗湿奴崇拜、时代划分等，其中还说到印度古代六派哲学中的瑜伽派和数论派。

《莲花往世书》。约5.5万颂，篇幅相当于《摩诃婆罗多》的1/2，是现存往世书中最长的。共分为5篇（有的版本为7篇）：①《创造篇》。先讲述书名由来：梵天自莲花中出生，创造了世界。继而说时间的划分、时代及各摩奴时期、诸神的起源，及帝王世系、种姓的产生、种姓的职责。罗列了部分圣地，及有关圣地的故事，并讲述了众神和阿修罗搅乳海的故事、毗湿奴诛杀恶魔摩杜，及化身为野猪诛杀恶魔希兰雅叉的故事等。还涉及湿婆、雪山神女及战神塞建陀的事迹。最后讲到恒河崇拜、太阳崇拜、女人忠贞和贫人不贪的功果等。②《大地篇》。讲述大地创造之初，迦叶波大仙的两妻各生一群后代，分别为众神和阿修罗。然后通过迦叶波大仙之口解说世界的实与不实，以及灵魂和生死等哲理。继而又通过极裕仙人之口讲述达磨（法）的本质。最后讲了一些遵行达磨和不遵行达磨的故事，其中包括《摩诃婆罗多》中迅行王的故事。③《天国篇》。先是关于毗湿奴崇拜的说教，然后讲到世界的创造，五大元素的形成，印度的主要山脉、河流、古国及四时代等，又讲到四种姓职责、人生四阶段等。继而又是崇拜毗湿奴的说教及如何洗去罪孽等。④《地下篇》。主要讲述一个较完整的罗摩故事，但对罗摩本人事迹的叙述简略，而对其父十车王及罗摩两个儿子的故事着墨较详。⑤《后篇》。先是通过湿婆和雪山神女对话的形式，讲述毗湿奴崇拜的意义和功果，然后讲到恒河女神同大海结合生下儿子水持，水持长大后成了恶魔统帅，打败天神，湿婆同水持大战，并赐水持恩典。继而叙述了土星神和十车王的故事，介绍了月份和每个月的礼拜仪式。又用大篇幅讲述听《薄伽梵歌》各章的益处及毗湿奴的8次化身故事。最后又讲到毗湿奴崇拜及四时代等。


搅乳海图　巴索利绘

《毗湿奴往世书》。约2.3万颂，分为6篇。第1篇首先提出宇宙起源、天地形成、诸神世系、时代划分，以及有关达磨、仙人和吠陀的问题，然后逐一解答，又讲述若干神话传说。第2篇先讲述摩奴后代的世系及其对七大洲的统治，突出了印度的统治者婆罗多，然后介绍七大洲之一的赡部洲及位于赡部洲中心的妙高山（须弥山、修弥罗山），介绍印度古国及其山脉、河流等。继而介绍其他各洲，又讲到天上的太阳、月亮、星辰及季节、月份等。最后讲婆罗多的故事。第3篇讲7个摩奴时期，又对这些时期提出预言，然后介绍四吠陀及往世书等文献，介绍四种姓职责、人生四阶段等，并穿插一些故事。第4篇主要讲述日族和月族的帝王世系，并穿插一些帝王的传说，如罗摩的故事、优哩婆湿的故事、黑天故事、迅行王故事、福身王故事等。第5篇完整地讲述了黑天的故事。第6篇先讲述4个时代的划分，重点讲第四个时代——争斗时代的情形。后又进行道德、业报、轮回、行善、修行等方面的说教。全书突出的是毗湿奴的至尊地位。



《薄伽梵往世书》封面

《湿婆往世书》。又称《风神往世书》。约2.4万颂，分为7个本集，主要讲述湿婆及其妻子们与两个儿子的非凡事迹。先讲湿婆是宇宙的本源。他左边生出毗湿奴，右边生出梵天。他命梵天创造世界。梵天生出诸神和仙人。世界之母湿娃投胎大仙陀刹之妻腹中，生出女神萨蒂。萨蒂与湿婆结婚。萨蒂因父亲举行祭祀没有邀请丈夫湿婆而自焚。萨蒂投胎喜马拉雅山王之妻腹中，生出雪山神女。爱神试图让湿婆爱上雪山神女，用花箭射向湿婆，结果被湿婆的第三只眼烧成灰。雪山神女嫁湿婆为妻。又讲述了塞建陀与群主的故事和湿婆诛杀水持的故事。还讲解了湿婆林伽崇拜的意

义及若干林伽圣地。

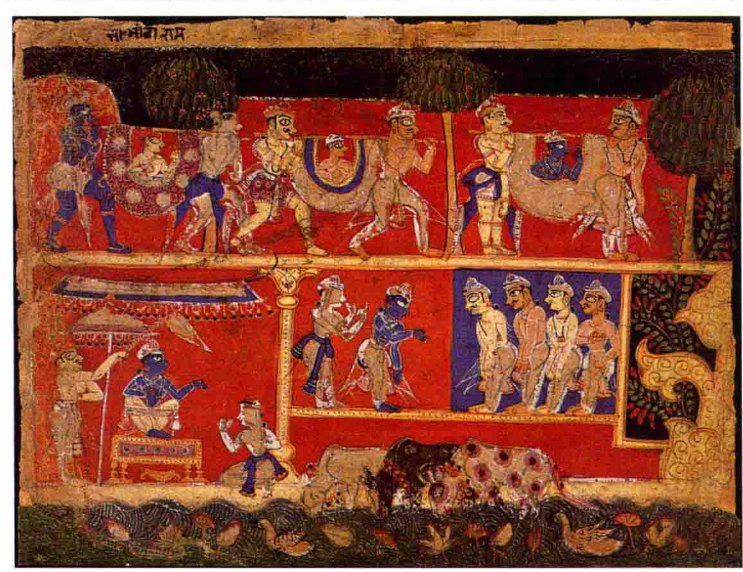
《薄伽梵往世书》。又称《幸福海》。是目前印度流传最广的往世书。长约1.8万颂，共分12篇，篇下分章。第1篇先叙述崇信毗湿奴的功德，并简单提及毗湿奴的24次化身。然后讲述《摩诃婆罗多》中大战之后的情况。第2篇讲述世界的创造、毗湿奴化身等。第3篇颂扬黑天，较详细地描绘了世界的创造及毗湿奴的两次化身故事。第4篇讲述了第一摩奴的谱系，以及湿婆的故事、北极星的传说及一些虔信毗湿奴者的故事。第5篇先讲解家庭生活和精神解脱的关系，又讲了几个帝王故事，然后描述了地上七大湖、天上日月星辰及地下各区域和地狱的情况。第6篇讲述了几个毗湿奴崇拜者获得功果的故事。第7篇主要讲述毗湿奴化身人狮的故事。第8篇讲述一个国王被诅咒变成象王，因虔信毗湿奴得升天国。还讲述了毗湿奴化身为龟、侏儒和鱼的故事。第9篇讲述第七摩奴的谱系。第七摩奴的后代分为日月两大族系，其儿子的后代为日族，其女儿的后代为月族，并讲述了两大族系中若干帝王的故事。第10篇最长，详细叙述了黑天的生平。第11篇讲述黑天完成在人间的使命，返回天国。第12篇讲述黑天死后的争斗时代的帝王谱系、种种社会罪恶和世界毁灭。告诫人们要聆听毗湿奴的事迹，冥想毗湿奴，以达到最后的解脱。

《那罗陀往世书》。约有2.5万颂，是一部毗湿奴教派的知识手册。全书分为两大部分。第一部分先讲述宇宙的起源：那罗延（即毗湿奴）是宇宙的本原，他从右侧生出梵天，中间生出楼陀罗（湿婆），左侧生出毗湿奴。他以梵天的形式创造世界，以毗湿奴的形式保护世界，又以湿婆的形式毁灭世界。继而又讲述业报、毗湿奴崇拜、道德礼仪、知识和修行等问题，中间穿插了许多神话传说。第二部分先讲述礼仪、禁忌、教育、数学、语法、天文、音韵等，最后讲如何崇拜毗湿奴及其化身。

《摩根德耶往世书》。约0.9万颂，是最古老的一部往世书，也有较晚时期后人加入的内容。其中因陀罗、火神、太阳神的地位较为突出，而毗湿奴和湿婆的地位则不太突出；许多神话传说都与《摩诃婆罗多》关系密切，如较晚时期后人加入的杜尔迦女神诛杀恶魔的故事。内容包括七大洲、各个摩奴时期、种姓、生死、天堂、地狱，以及道德、礼仪等。

《火神往世书》。约1.5万颂。主要讲述毗湿奴的10次化身故事，以及湿婆林伽和杜尔迦女神崇拜问题。其余部分内容驳杂，包括政治、军事、法律、吠陀、往世书、医学、诗律、语法、占星、礼仪、天文、地理等。其中关于画曼荼罗的仪轨、真言咒语的念诵仪轨、建造庙宇的功德、庙中各个神像的位置等内容，与佛教密宗有一定关联。

《未来往世书》。约1.45万颂。内容杂乱，并非关于预言未来的往世书，因而可能不是原书。该书分为3篇：①《梵篇》。先讲述宇宙的生成，可能出自《摩奴法论》，后讲述时代、种姓、女人的本分等。②《造物篇》。主要讲述印度各地的王国和国王及其事迹，其中提到支那（见**中国**）。最后部分成书晚于16世纪，出现几个穆斯林统治者的名字，如帖木儿、胡马雍、阿克巴等。③《后篇》。讲述各种罪孽和地狱的恐怖，以及拜神仪式、祭品、祷词、咒语等，告诉人们如何才能获得解脱和进入天堂。



《薄伽梵往世书·黑天出巡》手写本插图　16世纪上半叶绘

《梵转往世书》。约1.8万颂。分为《梵篇》、《原质篇》、《群主篇》和《黑天出生篇》4篇。分别讲述了宇宙的创造、5位女神、群主（湿婆与雪山神女之子）和黑天的故事，其中黑天的故事是全书的主要部分。

《林伽往世书》。约1.1万颂。分为两部分。第一部分讲述世界的创造，说湿婆是宇宙的本原和最高主宰，还叙述了湿婆的28次化身，及林伽崇拜、天文、地理、帝王世系等。第二部分讲述了各种有关湿婆林伽的传说，介绍了一种使个体灵魂（自我）与最高灵魂（湿婆）合而为一的修行方法——牛主瑜伽。

《野猪往世书》。约2.4万颂。重点介绍毗湿奴教派的祷词、仪式、修行方法、日常行为规范等，穿插了许多神话故事，并以不少篇幅介绍毗湿奴派的圣地，也讲述了湿婆和杜尔迦女神的故事。

《塞建陀往世书》。原作散佚，据传有81万颂。现存各种抄本的篇目较混乱，其中一个版本分为6篇：①《大自在天篇》。先讲述湿婆大闹陀刹的祭祀，打败包括毗湿奴、梵天和因陀罗在内的所有天神，又讲罗摩与罗婆那的故事和搅乳海的故事，最后讲述湿婆崇拜。②《毗湿奴篇》。先描绘毗湿奴野猪化身的形象，朝拜圣地和在圣河中沐浴的功效，继而叙述学习往世书和不同月份崇拜毗湿奴的不同功效等。其中提到中世纪毗湿奴派宗教哲学家罗摩奴阇。该篇编定年代较晚，且为毗湿奴派强行加入的内容。③《梵篇》。主要介绍一些重要圣地，讲述如何通过虔诚去亲证毗湿奴以获得解脱。该篇内容与中世纪印度教的虔诚运动有关，成书时间亦较晚。④《迦尸篇》。迦尸（见**瓦拉纳**

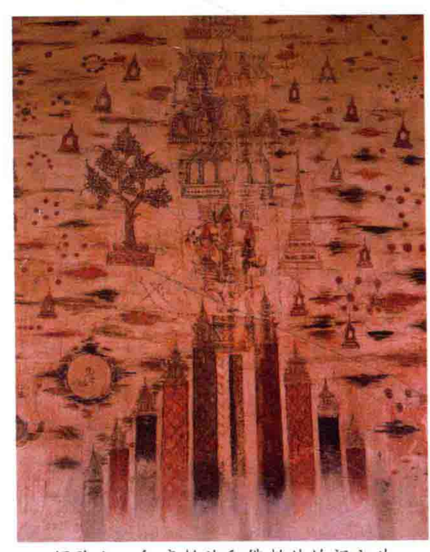
西），又称贝拿勒斯。一般认为，该篇是本往世书的原有部分。内容先是罗列印度教的若干圣地，讲述朝拜圣地的功果，然后重点介绍迦尸和迦尸的湿婆圣地。⑤《阿槃底篇》。阿槃底为古地名，在今纳玛达河以北，中印度乌贾因市一带，亦是古代文化中心之一。该篇主要介绍阿槃底的圣地，并通过一些故事说明朝拜这些圣地的功果。⑥《雷瓦篇》。雷瓦为河名。圣河之一，又称纳玛达河。在中印度温底耶山脉南侧，由东向西注入阿拉伯海。该篇主要介绍圣河雷瓦的灵迹，穿插了不少神话传说。

《侏儒往世书》。约1万颂。讲述毗湿奴的化身故事，主要介绍湿婆教派的圣地、湿婆林伽崇拜，以及湿婆、雪山神女、塞健陀和群主的故事。

《龟往世书》。约1.7万颂。主要内容是颂扬湿婆，讲述湿婆的化身故事，介绍湿婆圣地，告诉人们如何通过冥想认知湿婆和如何通过虔诚的仪式获得最高知识。

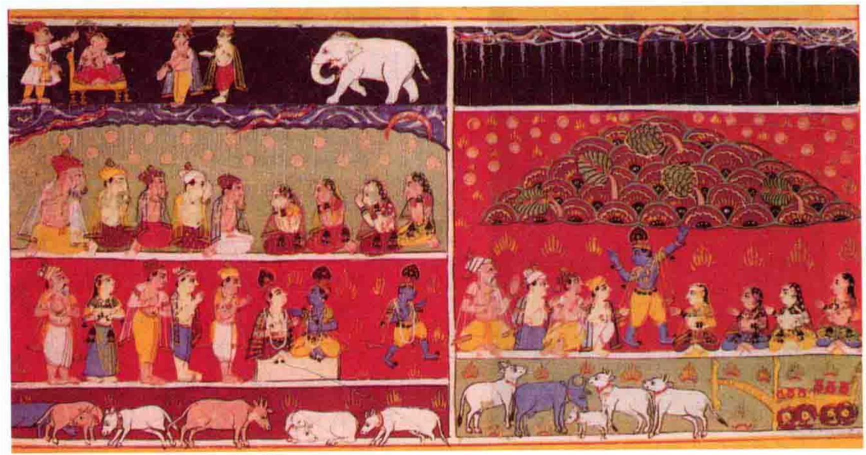
《鱼往世书》。约1.4万颂，是一部比较古老的往世书，但也有后世加入的内容。其中许多故事与《摩诃婆罗多》中的插话一致，如洪呼王与优哩婆湿的故事、迅行王的故事、神魔大战、搅乳海、莎维德丽的故事等。该书也介绍了十八往世书、九大天体、七大部洲、四个时代、毗湿奴化身、湿婆诛魔、战神出世、王朝世系、君王职责、家教仪式、宗教节日、占星占梦、法律道德等。

《大鹏往世书》。约1.9万颂。分为3篇：①《业篇》。讲述医学、诸神崇拜、法论、天文、地理等。②《法篇》。叙述生死、业报、解脱及丧葬仪式等。③《梵篇》。讲述毗湿奴的崇高地位、圣地等。该书有的版本不分篇，而是将全书分为18章。第1～4章讲述地狱的恐怖和导致下地狱的罪恶。第5章讲述毗湿奴的至尊地位及遵行达磨的意义。第6、第7章讲述业报轮回、毗湿奴的10个化身及解脱轮回的做法等。第8～11章讲人死后的祭奠仪式等。第12章描述地狱的规模。第13章讲述人体脉络和禅思方法。第14章讲述如何永久摆脱世间苦难。第15章讲述医学、保健方面的知识。第16、第17章讲述虔信毗湿奴的意义及方式。第18章讲述宇宙的创造和神魔的产生。



须弥山　印度教徒和佛教徒均视之为宇宙的中心

《梵卵往世书》。原作已散佚，现存约1.2万颂，是一些颂神诗和传说故事。主要内容包括世界的创造、仙人谱系、帝王世系、摩奴时期、优秀人物事迹、世界各洲、七大圣山、天体星座、毗湿奴化身、神魔争斗等。



《黑天举起牛增山》



林伽-约尼崇拜　印度绘画

往世书神话的一些内容曾随佛教典籍传入中国。如印度教三大神——大自在天（湿婆）、遍入天（毗湿奴）和梵天都曾在佛典中作为佛教的护法神出现，尤其是在7世纪以后的佛教密宗阶段，连同他们的配偶、坐骑等也在佛教神殿中占有一席之地，密教曼荼罗中有他们的位置。他们有的出现变体，成为在中国影响很大的神明，如由湿婆演变而来的摩诃迦罗（意译大黑天），十三四世纪曾在中国内地有很大影响，至今在藏族、蒙古族、白族等少数民族民众中仍然受到崇拜。近代以来，中国学者许地山、季羡林、金克木、黄宝生都曾对往世书做过简要介绍。

（薛克翘）

Lianhua Gongzhu Chuanqi

《莲花公主传奇》 *Padmavat* 印度中世纪虔诚文学无形派泛爱支的代表作品。又译《伯德马沃德》。是苏非派虔诚诗人贾耶西以印地语阿沃提方言创作的长篇爱情叙事诗。该诗采用波斯玛斯纳维诗体，共600多节，每节18行，总计11 000多行。至21世纪初，该诗有多个版本流传，其中以R.夏尔马的校注本《贾耶西集：莲花公主传奇注释》最为完整。

该书主要叙述狮子国（今斯里兰卡）莲花公主美貌绝伦，基道尔国英俊的王太子宝军从公主的鹦鹉口中获知了她的

美貌，于是化装成修行人，历经各种苦难，终与公主相见，并在大神的帮助下与公主成婚，二人过上了幸福的生活。被留在基道尔国的王太子的妻子龙女感到忧伤，于是托飞鸟带信，令宝军想起故土，带着公主回国。杰登将这一消息告诉了德里的伊斯兰教皇帝阿拉乌丁。为了抢夺公主，阿拉乌丁派兵侵袭基道尔国，与宝军进行了八年苦战，最后利用骗术将宝军擒回德里。公主为救夫君设下妙计，携同宝军的将士进入德里，救回宝军。后宝军又与垂涎公主美色的邻国国王作战，结果二人都在战斗中死去。面对阿拉乌丁的再度来犯，公主只得自焚殉节。

《莲花公主传奇》吸取了印度民间文学和古典文学的成分，将民间故事和历史故事相融合，强调神爱，表达了伊斯兰教苏非派宽容平等的思想，在印度民间广为流传。

中国对《莲花公主传奇》的研究始于20世纪80年代，《印度印地语文学史》(1987)、《印度古代文学史》(1991)、《印度中世纪宗教文学》(2011) 先后对作者贾耶西的生平、创作，以及《莲花公主传奇》的内容、艺术特色、宗教思想及影响作了介绍。《南亚研究》2004年第1期刊载论文《贾耶西与莲花公主传奇——评中世纪印地语苏非文学(一)》，针对贾耶西及《莲花公主传奇》作了分析和讨论。

（任婧）

Luomo Gongxing Zhi Hu

《罗摩功行之湖》 *Ramacaritamanas* 印度中世纪虔诚文学有形派罗摩支的代表作品。又译《罗摩功行录》。是虔诚诗人杜勒西达斯（1532～1623）以大史诗《罗摩衍那》和十四五世纪罗摩难陀教派信徒所著的《神灵罗摩衍那》为蓝本，用印地语阿沃提方言加工改造而成的长篇叙事诗。

该诗以3个人物口述、3个听众层层转述的方式，讲述了毗湿奴大神化身之一——罗摩的种种事迹。共约24 000颂，分为7篇，即《童年篇》、《阿逾陀篇》、《森林篇》、《猴国篇》、《美妙篇》、《楞伽篇》和《后篇》。

主要叙述阿逾陀国国王十车王举行



神猴哈奴曼膜拜罗摩　印度细密画

求子祭祀仪式后，3个王后生下4个儿子。长子罗摩自幼聪颖博学，德才兼备，十五六岁时参加选婿典礼，与遮那竭王之女悉多成婚。十车王本欲立罗摩为王位继承人，却因患难时许下的承诺，被迫将罗摩流放14年。罗摩对父亲的旨意表示顺从，主动偕同妻子及弟弟罗什曼那进入森林。在林中，罗摩得罪了楞伽城十首罗刹王罗波那的妹妹首哩薄那迦，导致悉多被劫。之后，罗摩在神猴哈奴曼等的帮助下顺利打败罗波那，救回悉多，夫妻团圆。流放期满后，罗摩等人乘上云车回国复位，建立罗摩王朝，从此统治天下，人民安居乐业。

诗人在《罗摩功行之湖》中将罗摩刻画为神性高于人性的人物，表达了诗人对罗摩的虔诚和信爱。该诗不仅是一部文学作品，也是一部宗教典籍，在印度，尤其是北印度广为传唱，影响深远。



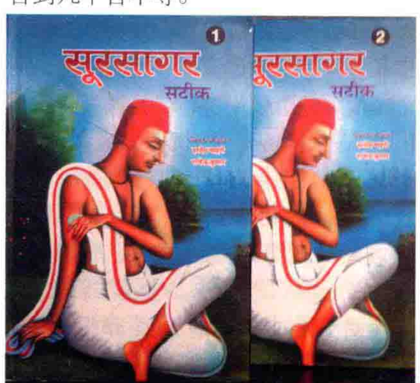
《罗摩功行之湖》(中译本) 封面

中国对《罗摩功行之湖》的翻译和研究始于20世纪80年代。刘安武于《南亚研究》1983年第2期发表论文《印度中世纪的大诗人杜勒西达斯和他的〈罗摩功行录〉》，首次详细介绍了诗人杜勒西达斯及其作品《罗摩功行之湖》。《印度印地语文学史》(1987)、《印度古代文学史》(1991)、《印度中世纪宗教文学》(2011) 先后对杜勒西达斯的生平、创作，以及《罗摩功行之湖》的内容、影响进行了介绍。该诗的中文全译本由北京大学金鼎汉教授翻译，人民文学出版社1988年出版。

（任婧）

Su' er Shihai

《苏尔诗海》 *Sursagar* 印度中世纪虔诚文学的代表作品之一。既是一部印地语伯勒杰方言诗集，也是印度教的重要经典。作者为活跃于十五六世纪的盲诗人苏尔达斯。成书年代已无法考证，目前公认最早的抄本编订于1573年。诗集以梵语经典《薄伽梵往事书》为蓝本，描写了毗湿奴大神化身之一黑天的事迹。不同的传本篇幅长短不一，从几百首到几千首不等。



《苏尔诗海》封面

故事情节大致为，黑天出身于耶度族，因父母受到黑天的舅舅刚沙王的迫害，他被牧民难陀夫妇收养。幼年黑天一方面非常调皮，做出了种种令人哭笑不得的事情，另一方面黑天作为毗湿奴的化身，在成长过程中不断降服妖魔，保护了牧区人民的安全。少年黑天与牧区女子嬉戏调情，演绎了许多浪漫的故事。16岁时，黑天返回出生地马图拉，杀死了作恶多端的刚沙王，救出了自己的亲生父母，并摄政王国。之后黑天又

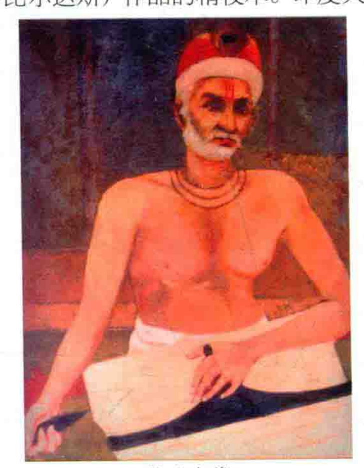
不堪敌人的侵扰，将王国迁往多门岛，成就了一番事业。《苏尔诗海》生动描绘了黑天在成长过程中的不同形象，是中世纪帕克蒂运动中有形派黑天支的代表作，表达了对黑天的虔信与热爱，在印度广为传唱，影响深远。

中国对《苏尔诗海》的研究始于20世纪80年代，北京大学东语系教授刘安武于1983年在《外国文学研究》上发表论文《十六世纪印度大诗人苏尔达斯》，首次详细介绍了诗人苏尔达斯和他的作品《苏尔诗海》。此后，《印度印地语文学史》(1987)、《印度古代文学史》(1991)、《印度中世纪宗教文学》(2011) 先后选取、翻译了《苏尔诗海》的若干首诗，并对苏尔达斯的生平、创作进行了介绍。2011年，"《苏尔诗海》翻译与研究" 作为中华人民共和国教育部人文社会科学重点研究基地重大项目成功立项，由北京大学南亚学系教授姜景奎承担。这是继《罗摩功行之湖》之后中国学术界关注的又一部重要的印度中世纪文献，目前翻译工作正在进行之中。

（姜景奎）

Gebi' er Ji

《格比尔集》 *Kabirgranthavali* 印度中世纪虔诚文学无形派诗人格比尔（又称格比尔达斯）作品的精校本。印度天城体推广协会1928年出版。时任贝拿勒斯印度大学印地语系主任S.达斯任编者。



格比尔像

以天城体推广协会的两部写本为底本，内容、编排上与锡克教圣典《元经》中的格比尔作品和格比尔教团圣典《比杰克》不同。主要收录双行诗、唱词、颂诗三类体裁，共1 000余首诗歌。反映了格比尔主张一神信仰、最高存在无形无属性，以智慧和虔诚信奉神明，反对圣典和宗教仪式，反对婆罗门权威等哲学、宗教、社会观点。因精校本校勘准确，收录作品全面，逐渐成为学术界公认的权威校本，多次再版。后续学术研究多以此为据。

刘安武于《国外文学》1986年Z1期发表论文《印度印地语文学介绍》，介绍了格比尔及其作品。《印度印地语文学史》(1987)、《印度古代文学史》(1991) 也介绍并选译格比尔的部分代表作。《印度中世纪宗教文学》(2011) 介绍格比尔及《格比尔集》，选译约70首格比尔的诗歌，分析其宗教思想与艺术价值。

（张忞煜）



中印艺术交流

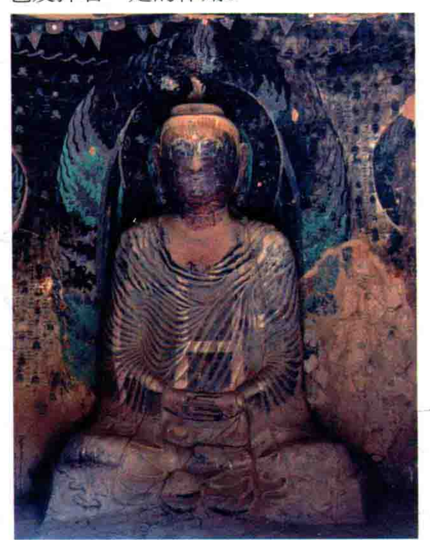
China-India Art Contacts



Zhong–Yin yishu jiaoliu

中印艺术交流 An Overview of China-India Art Contacts 中国与印度是两个艺术大国，分别创造了千姿百态、缤纷多彩的艺术，形成了悠久而深厚的传统。两国之间的艺术交流可以上溯到公元纪元开始前后。古代，这种交流以佛教为主要媒介。现代则在两国政府的支持下，涉及的领域变得空前广泛、频繁和常规化。

印度艺术概述 在历史上，中印之间的艺术交流主要沿循4个途径：西域道、滇缅道、南海道、唐蕃道。这4条通道，在历史上曾为中印交通和艺术交流作出持久而重大的贡献，即使在今天也发挥着一定的作用。



中国甘肃永靖炳灵寺石窟北周（557～581）时期佛像

印度音乐 在印度河文明时期，就出现了表现乐舞的雕刻，上面有七孔长笛一类乐器。如果从吠陀时代算起，印度音乐至少也有3 000余年的历史。公元前1500年前后问世的《梨俱吠陀》中的颂歌，可以看作最早的歌词。《娑摩吠陀》则是上古时期的歌曲集，专供祭司在祭祀时吟唱。印度音乐很可能起源于宗教祭祀仪式。

音乐在印度人的生活中占有神圣地位。古代典籍证明，印度在上古时代就有了专业歌者和琴师。一些公元前后的石刻中就有他们的形象。在吠陀时代，维那琴一类弦乐器和横笛一类的管乐器已制作出来。现代印度常用的一些民族乐器与之一脉相承。可能是在吠陀后期，印度音乐家将四声音阶改进成为七



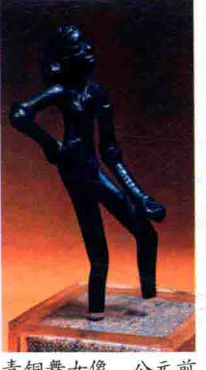
手持维那琴的妙音天女

声音阶，《阿闼婆吠陀》中就有关于七声音阶的说明。史诗时期，音乐在王室的扶植下获得迅速发展。公元前后，声乐从宗教仪式的要素演变成为一种高度世俗化的艺术。在乐理方面，除七声音阶外，这时还出现了印度音乐特有的七种调式。《舞论》一书虽然重点总结的是戏剧理论，但也是印度最早的音乐理论文献。婆罗多牟尼制定的音乐规则至今依然为印度音乐家所遵循。

拉格是印度音乐独一无二的特点，在印度古典音乐中特指具有调式意味的曲调框架。每个基本拉格配有5个拉吉尼，总计36个曲调。特定的拉格和拉吉尼只能在特定的季节或一天中的某个时段演唱，表现某种特定的情感或情绪，即表现印度传统美学的9种味。印度音乐由此形成旋律优美、微妙细腻和变化多端的鲜明特点。印度古典音乐最初为一个体系，但在发展进程中逐渐分为两大流派，即印度斯坦音乐与卡纳塔克音乐。



男性舞者像 公元前3千纪 现藏印度新德里国家博物馆



青铜舞女像 公元前3千纪 现藏印度新德里国家博物馆

印度舞蹈 在摩亨佐达罗和哈拉帕出土的印度河文明遗物中，就有舞女青铜像和表现男性舞者的石雕像。按照传说，印度教三大神之一的湿婆是印度舞蹈的始祖，会跳108种舞。宇宙就在他的舞蹈之中周而复始地走向毁灭和新生，他的舞王形象十分驰名。印度舞蹈很可能起源于宗教祭祀仪式。最初的职业舞者，需要在祭祀时表演舞技以取悦神灵。但舞蹈作为一种艺术形式，在印度至少也有3 000年的历史。在婆罗多牟尼写作《舞论》之前，印度舞蹈就已十分成熟。根据《舞论》，舞蹈是当时所有重要庆祝活动必不可少的内容。《舞论》为印度古典舞蹈制定了规则，是印度所有古典舞蹈形式的理论源泉。

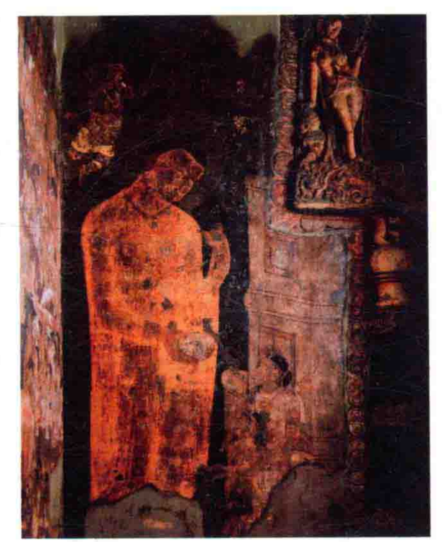
印度古典舞蹈分为南北两大体系和八大流派。由于历史和社会的变迁，每一种舞蹈形式在演变之后均具有独特的技巧，但它们还是拥有一些共同的审美原则和技巧特点，同时都取材于印度神话。在印度古典舞蹈流派中，影响最大、流传最广的有婆罗多舞、卡塔卡利舞、曼尼普里舞、卡塔克舞等。

印度绘画 印度的绘画艺术起源于原始的线条画。这些线条画存在于岩洞之中，因此又称岩画。印度岩画的年代约从公元前6千纪中叶延续到公元纪年初期数世纪。这些岩画主要描绘狩猎场面和各种野生动物，也有描绘人类舞蹈活动或殡葬场景的。晚期岩画尚有表现骑马、骑象和战争等人类生活内容的，也有表现巫术和属于生殖崇拜的符号。

阿旃陀壁画是印度古典绘画的成熟和典范之作。题材主要是佛本生故事和佛传故事。前期壁画约创作于公元前2



印度比姆贝特卡表现狩猎场面的岩画



壁画《佛陀还家》（约500年）
印度阿旃陀第17窟



印度细密画《阿克巴大帝临朝听政》 现藏澳大利亚墨尔本维多利亚州立美术馆国际厅

蛋彩画《做饭》 印度画家南达拉尔·鲍斯绘

世纪中期或前1世纪，后期壁画大部分约作于475年之后。这些壁画恪守印度传统绘画法则六支的规范，属于印度传统绘画的妙品“味画”，十分注重对情感的描绘。两种主导的审美情感基调是表现眷恋世俗生活情感的“艳情味”和表现皈依宗教情感的“悲悯味”。阿旃陀石窟壁画对于印度本土绘画艺术和中国敦煌、云冈等石窟壁画均产生过重大影响。

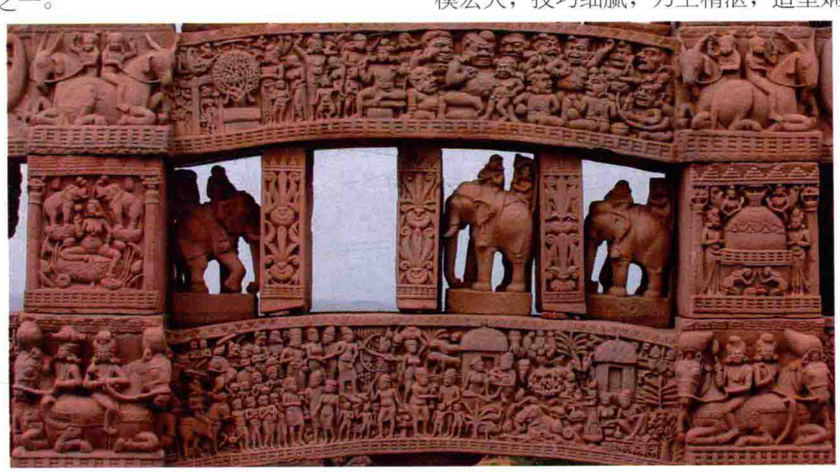
莫卧儿王朝统治时期，印度绘画艺术再度繁荣，产生了众多细密画作品，形成艺术复兴的高潮。这一被称为莫卧儿细密画的绘画品种主要盛行于莫卧儿王朝时代的宫廷中。到奥朗则布时代，莫卧儿细密画日渐式微。

19世纪以后，西学东渐，印度绘画也开始受到西方绘画理论和作品的影响，无论在品种、技巧还是风格方面都发生了许多缓慢但显著的变化。从19世纪中叶至1947年印度独立，印欧学院派一直在印度美术界居于主导地位。与此同时，在孟加拉文艺复兴运动的文化背景下，以**A.泰戈尔**为领袖的孟加拉画派在20世纪初异军突起，号召抵制殖民主义的艺术教育，主张继承以阿旃陀壁画和莫卧儿细密画为代表的印度艺术传统。**N.鲍斯**是孟加拉画派的代表画家。诗人**R.泰戈尔**也是印度近代的一位重要画家。他在60岁之后开始作画，作品数量达1 500余幅。他生前曾多次在西方举办个人画展，赢得极高的赞誉。由于他的绘画作品和艺术理论在印度现代艺术中的开拓作用和巨大影响，他被认为是印度现代艺术的先驱之一。

印度独立以来，画坛流派迭出，异彩纷呈。先后有表现主义绘画、超现实主义绘画、新坦多罗艺术等重要艺术流派和代表画家出现。

印度雕刻　印度雕刻在孔雀王朝时期（约前324～约前187）获得极大发展。在马图拉等古代文明中心，先后发现了当时遗留下来的20余尊巨大的石头药叉雕像。药叉是印度神话中的一种神灵，为民间宗教所崇奉。孔雀王朝时期的雕刻在印度艺术史上占有极其重要的地位。这一时期，石头开始在印度普遍用于建筑、雕刻。公元前3世纪，**阿育王**敕建的独石纪念碑式圆柱是这一时期石雕作品的典范，它们多为整块砂石雕造，高度一般为12～15米，重约50吨。阿育王石柱的雕刻艺术精髓集中体现在其柱头雕刻上，其中在今萨尔纳特发现的阿育王石柱的狮子柱头最为重要也最为知名。这根石柱原是阿育王为纪念**释迦牟尼**在**鹿野苑**初转法轮而建造的，象征着宇宙之柱，其柱头在1950年时被选为印度共和国国徽图案。

在佛教圣地巴尔胡特、加雅和桑奇的佛教建筑的雕栏和大门是孔雀王朝之后极其重要的雕刻作品。其中以桑奇塔门浮雕最具代表性。这些作品约作于公元前1世纪至公元1世纪初期安达罗王朝时代。大塔周遭围以石头栏杆，四边各有一座石门。塔门浮雕表现佛本生故事和佛传故事。但在此时，佛教造像尚未开始，因此仅以象征主义的手法借助轮子、足迹和菩提树叶来代表佛陀（见**释迦牟尼**）本人。桑奇大塔雕刻作品规模宏大，技巧细腻，刀工精湛，造型娴



印度桑奇大塔北门雕刻

熟，堪称稀世之作。

1世纪中后期，在波斯（今伊朗）、希腊和罗马等外来文化的影响和交互作用下，印度佛教雕刻发生迅速变化。人物造型逐渐取代了对佛陀的象征性表现。前期（1～3世纪）犍陀罗佛像，受希腊雕刻的影响非常明显，以片岩石雕为主，佛陀形象酷似希腊太阳神阿波罗，因而被称为希腊化佛像。后期犍陀罗佛像逐渐本土化，印度风格趋于浓重，方法也以泥塑为主。犍陀罗佛像后经中亚传入中国、朝鲜、日本，为东亚佛教造像艺术提供了范本。

笈多王朝时期，随着印度教的复兴，印度教神像雕刻也蔚成风气。在印度埃罗拉石窟，34座石窟中有17座为印度教雕刻。同期开凿的象岛石窟是纯粹的印度教石窟。在中印度和南印度，大量印度教神庙都有具有极高艺术价值的雕刻。与佛教雕刻不同的是，印度教雕刻以造型夸张、动感强烈和变化丰富为特征。

古代南印度的泰米尔人十分擅长铜雕艺术。朱罗王朝的青铜雕像在印度最为驰名。现存新德里国家博物馆的一尊约创作于11世纪的青铜舞王湿婆神像，是一件举世罕见的艺术珍品。湿婆昂首挺胸，极富动态之美。这座铜雕，通过湿婆的神秘之舞象征着宇宙的创造、保护和毁灭，从中透出了印度古人对宇宙演化的哲学理解。

印度建筑 印度建筑艺术的真正开端是在孔雀王朝时期。阿育王石柱被认为是印度最早的石建筑。曾经广泛分布于孔雀帝国的许多地方。阿育王时代，还出现了石窟建筑，如在今比哈尔邦巴拉巴尔丘陵开凿的苏达马石窟和在伽雅附近龙树山开凿的洛摩斯里希石窟，它们开后世印度佛教岩凿支提窟、毗诃罗窟等石窟建筑的先河。阿育王时期另一种重要建筑是佛塔。今中央邦首府博帕尔附近的桑奇大塔是印度早期佛塔建筑的典型范例。大塔中心半球形覆钵，始建于公元前3世纪。在安达罗王朝时代，又在大塔围栏四方陆续建成4座砂石塔门。桑奇大塔对后来的佛塔建筑产生了深远影响。

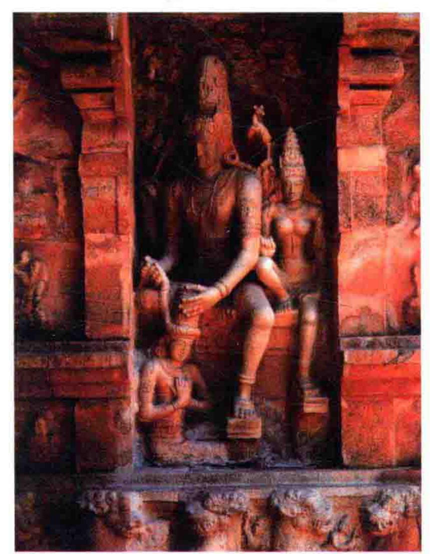

印度巴贾石窟 第12窟 约公元前2世纪


印度比哈尔邦菩提伽耶大菩提寺

位于今比哈尔邦加雅城南10多千米处的菩提伽耶的大菩提寺是一座著名的佛教建筑。相传释迦牟尼曾在此地的菩提树下静坐悟道。它与桑奇大塔约建造于同一时期。玄奘在《大唐西域记》中称：大塔“高百六十尺，下基面广二十余步，垒以青砖，涂以石灰。层龛皆有金像，四壁镂作奇制”。后来的佛教建筑主要是寺院和石窟寺，散见于印度各地。其中最著名的有位于今比哈尔邦巴特那东南的**那烂陀寺**。该寺建于5世纪上半叶笈多王朝前期，是印度佛教学术中心。后屡有扩建，规模宏大，殿宇壮观，闻名海外。这样一座寺庙群，在12世纪突厥穆斯林入侵时毁于兵燹。

现存最早的印度教建筑艺术是笈多王朝时期的一些岩凿洞窟。随着佛教的衰落，印度教开始兴盛起来。中世纪时，印度南北诸多王朝大多信奉印度教，促进了印度教神庙建筑艺术的发展。大约10世纪，印度教建筑进入全盛时期。佛教强调平和宁静，印度教崇尚动态变化，因此印度教建筑艺术也呈现出全然不同的风貌来。从时间跨度、建筑规模和艺术风格看，南印度的神庙建筑在印度具有典型意义。朱罗王朝于11世纪初在今坦贾武尔兴建的布里哈迪希瓦拉神庙是印度现存最高大的神庙，俗称坦焦尔大塔。众多壁画、雕刻及各种装饰使这座神庙显得富丽堂皇。马杜赖的米娜克希神庙建于17世纪，也是南印度颇具盛名的一座神庙。与佛教寺庙相比，印度教神庙不但工程难度大，艺术内涵也更丰富。

穆斯林在侵入印度并建立政权后，也将伊斯兰风格的多种建筑形式带入印度，使印度建筑文化呈现多元形式和风貌。从13世纪起，伊斯兰教建筑逐渐在北印度许多城市出现。印度伊斯兰教建筑主要包括城堡、宫殿、陵墓和清真寺。建筑材料多采用红色砂岩和白色大理石，或浑厚古朴，或清新淡雅。印度伊斯兰教建筑在其发展过程中，逐渐吸收了印度固有建筑的一些艺术形式，形成了独特的印度伊斯兰教建筑风格。莫卧儿王朝时期，大量建筑艺术杰作问世。


布里哈迪希瓦拉神庙雕刻 朱罗时期

德里城东的胡马雍陵是莫卧儿王朝早期建筑最重要的代表作。波斯建筑师米拉克·米尔扎·吉亚斯负责陵墓设计，具有波斯风格。这也是印度花园陵墓的第一个范例，对泰姬陵的构建起了

示范作用。1565年，胡马雍之子阿克巴开始修建阿格拉城堡。阿格拉城堡既是一座气势宏伟的皇宫，也是一座固若金汤的军事要塞。

莫卧儿王朝第五代皇帝沙·贾汗执政时期，莫卧儿建筑艺术发展到全盛时期。沙·贾汗酷爱建筑艺术。他在建筑中大量使用白色大理石，使莫卧儿建筑艺术从雄浑壮观转向典雅瑰丽。1639年，沙·贾汗决定迁都德里，遂敕建德里红堡和大清真寺。

泰姬陵则是沙·贾汗敕造建筑中最为辉煌的范例，是莫卧儿建筑艺术的登峰造极之作，也是世界建筑史上的丰碑。是沙·贾汗为纪念亡妻阿尔朱蔓德·巴努·贝古姆皇后而建。泰姬陵位于阿格拉城堡东面偏南的亚穆纳河畔，主体建筑建于1632～1643年。

欧洲殖民者入侵印度并站稳脚跟后，逐渐将欧洲近代建筑理念应用于这个文明古国。葡萄牙殖民者在今果阿邦建造了一系列宏伟的纯然欧洲巴洛克风格的基督教堂。到维多利亚时代末期，英国殖民者对印度公共建筑的影响显现出来。不过，大多数英国建筑师尊重并愿意体现印度传统建筑风格。1986年在新德里建成的印度巴哈依教（即大同教）灵曦堂是一座非常引人注目的现代宗教建筑。被誉为现代建筑奇迹的莲花庙是新德里最壮观的建筑之一，同时也是新德里的标志性建筑之一。

印度古代艺术在中国的影响 印度古代音乐、舞蹈、雕刻、绘画等艺术形式曾在中国产生巨大影响。

音乐 中印之间的音乐交流有2 000余年的历史。东汉时期，印度音乐随佛教东渐而传入中国。3世纪，佛教音乐开始在中国流行。敦煌壁画和云冈石刻中，可见印度乐器如箫、笛、琴、箜篌、琵琶、铜铙钹等。汉武帝时代，中国已能仿制箜篌。至晚唐，乐工李凭因善弹箜篌而名动京师。

龟兹宫调理论包含印度音乐因素，对中国古代音乐的发展产生过重大影响。天竺乐4世纪传入前凉，随后东渐。南北朝时期，梁武帝萧衍将佛教音乐纳入宫廷音乐。北周武帝宇文邕在位时期（561～578），苏祗婆将龟兹音乐的七调传入北周。隋代，七声音阶传入中国，天竺（见**印度**）歌曲《沙石疆》、舞曲《天曲》成为名曲，印度乐器如箜篌、觱篥、羯鼓等也为中国乐工所采用。隋唐两代，天竺乐均系宫廷音乐。

舞蹈 中国古代，舞蹈是一种流行的艺术。汉魏之际，开始吸收域外舞艺。至隋唐，天竺乐舞风靡朝野。宋代以降，舞蹈与佛教同时衰落，但有些舞技从中土传入朝鲜和日本。

汉代**张骞**出使西域，带回《摩诃兜勒》二曲，音乐家李延年因造横吹曲28篇。从东汉至北朝，天竺乐舞纷至沓来，很快占取了中国古舞的地位。据《旧唐书·音乐志》记载，北朝时期，从西北传入代面、钵头、踏摇娘等舞曲。北齐兰陵王，常戴假面以对敌，齐人壮之，为代面舞以效其指麾击刺之容，谓之《兰陵王入阵曲》。据现代学者考证，这些舞曲均与印度存在渊源关系。表现这些舞蹈的古舞图，在唐时传入日本，一直保存至今。

唐代盛名远播的歌舞大曲《**秦王破阵乐**》是中国吸收**龟兹乐**等外来因素而创作的大型乐舞，须乐工120人披甲执戟演练。曾传入印度，引起**戒日王**的关注。《**五方狮子舞**》也是唐代一种大型歌舞。狮子是一种瑞兽，与印度佛教关系密切。狮子舞在三国时即已流行中土。前秦将领吕光率军攻破龟兹（今中国新疆库车一带），带上万艺人回到凉州（今甘肃武威）。融合了汉地元素的狮子舞遂成中原五方狮子舞。除宫廷外，狮子舞也广泛流行于军队和民间，至今风行不衰。

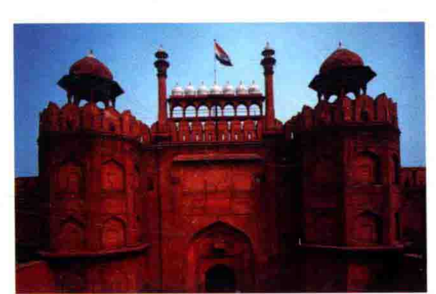
美术 魏晋南北朝时期，印度**犍陀罗艺术**与**笈多艺术**随佛教传入中国西域和内地。从3世纪始，通过来访的印度僧人或从印度返回的中国求法僧，佛教绘画被不断引进。三国时期吴赤乌十年（247），世居天竺的**康僧会**在吴都建业（今中国江苏南京）"设像行道"，孙权为其造建初寺。中国画家曹不兴见西国佛画仪范写之，名传天下。康僧会携来的佛画，可能即是犍陀罗风格的佛像或马图拉风格的佛像。东晋隆安三年（399），东晋高僧**法显**出长安西行求法，游历印度多国，时值笈多艺术兴起之时。法显

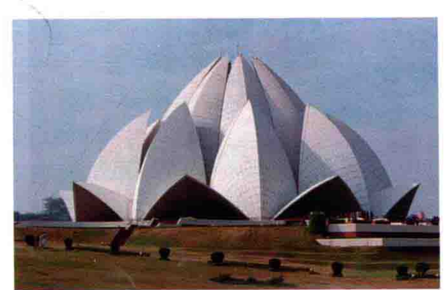

印度布里哈迪希瓦拉神庙　朱罗王朝


印度新德里胡马雍陵


印度泰姬陵


印度阿格拉城堡


印度德里红堡


印度新德里莲花庙


壁画药师经变的乐舞队图
中国甘肃敦煌莫高窟第112窟


壁画弹箜篌的乐伎像
中国甘肃敦煌莫高窟第112窟


壁画敲羯鼓的乐伎像
中国甘肃敦煌莫高窟第112窟

在抄写经文之余，亦曾临摹和绘制笈多式佛像。东晋义熙八年（412），法显经海路归国，带回种种经像，于是印度笈多时代的佛像传入中土。东晋义熙（405～418）年间，印度南邻师子国（今斯里兰卡）献玉佛像，高约1.4米，玉色洁润，形制殊特，巧夺天工。此像供奉于瓦棺寺，与戴逵手制五尊佛像《五世佛》、顾恺之绘壁画《维摩诘》并称三绝。至南齐东昏侯时，玉像被毁，为其妃作钗钏。这尊玉佛像，可能是从南印度传至斯里兰卡的阿马拉瓦蒂样式的佛像。

5世纪中叶，罽宾国僧人师贤到北魏首都平城（今中国山西大同东北）造像。北魏兴光元年（454）秋，奉旨于五级大寺内，为太祖拓跋珪（386～408年在位）以下五帝各铸一尊释迦牟尼立像，各长一丈六尺，各用赤金25万斤。北魏太安（455～459）初，师子国僧人邪奢遗多、浮陀难提前来赠送佛像，工艺精湛，冠绝西域，成为范本，当为业已成熟的笈多式佛像。

北魏神龟元年（518），北魏使者宋云与僧人惠生奉诏西行取经。目睹位于今巴基斯坦白沙瓦东南佛塔雀离浮图，亦即迦腻色迦大塔。惠生雇用当地良匠以铜摹写壁龛内供奉的佛像一尊和佛本生故事浮雕。北魏正光三年（522），惠生一行将多部佛经并这些犍陀罗艺术摹本带回中国。唐代高僧玄奘不但在《大唐西域记》中记载了属于犍陀罗艺术、笈多艺术的佛像、佛塔、寺庙、石窟等宏大作品，而且亲自带回金、银、檀木佛像。义净等人也前赴后继，求取或图写佛像，带回长安。

犍陀罗艺术首先传入今中国新疆地区，导致中国西域佛教艺术的繁荣。丝绸之路南道的鄯善（古称楼兰）、于阗（今中国新疆和田）地区的佛教艺术就是犍陀罗艺术影响的产物，年代较晚的于阗佛教艺术还吸收了笈多艺术的成分。楼兰和于阗两个王国在公元二三世纪就接受了佛教，无论僧俗"尽行天竺法"，出家人则勉力"习天竺书、天竺


贵霜时代佛陀坐像　印度北方邦出土


于阗如来像壁画（220～420）
中国新疆于阗喀拉墩第62号佛寺遗址出土
现藏中国新疆文物考古研究所


释迦牟尼佛像　中国河南洛阳龙门石窟古阳洞

语”。20世纪初在今中国新疆若羌的米兰，发掘出14处佛寺遗址，残存的建筑部件、佛像、壁画等，显示了犍陀罗艺术的影响。楼兰古城遗址佛塔残存壁画，风格同米兰相若。

于阗曾是丝路南道最重要的佛教文化中心。大约公元前后，那里是印度移民的居住地，佛教流行。晋代高僧法显西行求法时亲睹当地寺塔众多的盛况。20世纪初，在和田地区发掘出的各种佛像及浮雕，或为犍陀罗式，或为笈多式。有些壁画的人物，酷似印度阿旃陀石窟笈多或后笈多时代壁画中的人物，是一种直接的移植。一些壁画残片则呈现印度、波斯与中国因素混合的风格。


中国新疆楼兰遗址古代寺庙木雕

丝路北道的疏勒、龟兹、高昌等古国，均曾为印度移民的居住地，深受印度佛教及佛教艺术的影响。在疏勒，20世纪初发现的佛像，或具有犍陀罗风格，或带有笈多式佛像造型特征。在龟兹，有**克孜尔石窟**等十余处佛教石窟遗迹。克孜尔石窟是佛教石窟艺术东传链条上的重要一环，遗存壁画较多，早期作品深受犍陀罗艺术和印度传统绘画的影响，一些画作中的人物造型、服饰和绘画技法，类似阿旃陀壁画的风格。在高昌（今中国新疆吐鲁番），石窟佛寺遗存的雕塑和壁画，也受到犍陀罗艺术和笈多艺术的影响。举世闻名的**敦煌石窟**，则是犍陀罗艺术和笈多艺术与中国内地艺术融会的产物。此外，今甘肃武威天梯山石窟、永靖**炳灵寺石窟**等中国早期石窟艺术作品，均与龟兹石窟存在渊源关系，它们受到犍陀罗艺术和笈多艺术的影响，带有明显印度风格。

北魏时期（386～534）是中国北方佛教石窟艺术的兴盛时期。北魏和平元年（460）至六年，在今山西大同云冈凿山石壁，开窟5所，各建佛像，最高者近17米，次者15.5米，雕饰奇伟，风格宏厚，受犍陀罗艺术和笈多艺术影响，但佛像造型、气质和服饰上也透出了中国北方民族帝王的威仪。至于云冈石窟的大量本生故事和佛传故事浮雕，则俨然是犍陀罗地区同类浮雕的翻版，可能是直接采用犍陀罗浮雕的拓片制成的。后期云冈石窟佛像造型出现本土化倾向，中国艺术特色日趋显著。敦煌石窟、麦积山石窟、龙门石窟等佛教石窟艺术作品，也都大体经历了类似过程。这些石窟是了解中国古代佛教、雕刻、建筑、音乐等发展历程和研究中印艺术交流史的重要实物资料。

佛教东传导致佛教绘画的流行和繁荣。魏晋南北朝时期，顾恺之、戴逵、陆探微、**张僧繇**、**曹仲达**等大家均受印度影响，擅佛画。来自印度的画家释迦佛陀等，亲自作画示范或与中国画家交流技艺。所谓**曹衣出水**、**凹凸法**等绘画技巧，或受笈多马图拉样式佛像影响，或可溯源于阿旃陀石窟壁画。

现代中印艺术交流 到13世纪初叶，佛教在印度本土几近消亡。随后，中印艺术交流基本中断。进入20世纪，中印文化交流渐趋繁荣。

音乐与舞蹈 20世纪下半叶以来，中印两国的音乐与舞蹈交流日趋频繁。印度音乐与舞蹈团不断前来中国进行访问演出。

1955年6月，由印度外交部副部长A.K.钱达尔率领的51人文化代表团给中国观众带来丰富的印度音乐舞蹈节目。同年12月，中国文化代表团回访印度，在新德里参加了印度国庆观礼活动，

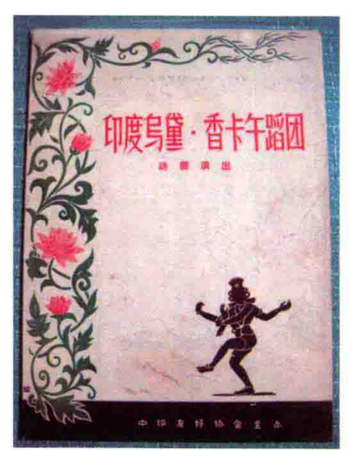

1955年，印度外交部副部长钱达尔率领的印度文化代表团抵达北京

并观赏民间歌舞表演。

1957年，印度现代舞之父**U.香卡**率团来华演出歌舞剧《佛陀一生》，由7位音乐家采用印度乐器伴奏。同年，印度舞蹈家和电影演员**K.拉克希曼**与妹妹R.拉克希曼随印度文化代表团访华。著名作家**冰心**撰写《观舞记》一文，题献拉克希曼姐妹。4月5日，拉克希曼姐妹在北京进行告别演出；在欢送会上，京剧表演艺术家**梅兰芳**赞扬了她们的精湛表演。这是中国的音乐家、舞蹈家了解印度现代表演艺术的开始。

1978年10～11月，印度舞蹈家M.萨拉拜率团访华。她建议中国派留学生到她的学校学习，之后**张均**和**刘友兰**受政府公派赴该校留学。1983年8月，印度音乐家、西塔尔琴演奏家**R.香卡**应中国文化部和中国音乐家协会邀请访华，在北京、上海、成都举行多场演出，他还在北京的中央音乐学院举办关于印度古典音乐的讲座。1984年，印度婆罗多舞复兴运动的先锋R.黛维率卡拉谢特拉舞蹈学院演员来华演出，婆罗多舞蹈家L.桑姆森随行。1986年10月，印度乐器演奏小组在北京、济南、无锡、杭州演出，演奏了卡纳塔克古典音乐和印度斯坦古典


毛泽东接见印度文化代表团团长、印度外交部副部长钱达尔（1955年6月30日）



印度乌黛·香卡舞蹈团访华演出节目单

音乐。南方小组由维那琴演奏大师S.巴拉琴代率领，北方小组由西塔尔琴演奏大师U.伊姆拉特·汗率领。他们还在北京中国音乐研究所举办印度乐器展览之后将供展览的20件印度乐器全部赠予中央音乐学院。

1990年，印度德里大学音乐与艺术学院院长、西塔尔琴演奏家D.乔杜里教授和妻子曼珠诗莉（歌唱家）、儿子帕拉提克（西塔尔琴演奏家），以及塔布拉鼓演奏家S.穆克吉，在北京中央音乐学院举行题为“乾闼婆吠陀”的音乐会。

1991年8月，由中国人民对外友好协会、中国社会科学院和印度驻华大使馆联合在北京举行泰戈尔逝世50周年纪念会。来自加尔各答的印度舞剧团在北京、福州、厦门等地演出泰戈尔的舞剧《纸牌王国》。1994年5月，首届印度文化节在北京举办。来自印度的桑伽姆乐队、印度歌舞团、印度民间艺术团共计72人，在北京、上海等13座城市举行巡回演出。1997年10月，印度艺术团一行20人来华参加第五届亚洲艺术节。

2000年1月，印度卡塔克舞大师B.马哈拉吉率团来北京参加中国举办的第二届亚洲艺术节。

2000年5月，印度小提琴演奏家、作曲家苏布拉玛尼亚姆随印度总统访华来北京演出。他是一位精通卡纳塔克音乐风格的小提琴大师。他创作的《吠陀诗歌幻想曲》、《小提琴二重奏——旅行》、《全球交响曲》和《星际交响曲》，是印度音乐、东方音乐与西方音乐的交融，在世界乐坛上独创一格，广受欢迎。他在北京与北京交响乐团


印度卡塔克舞蹈之王马哈拉吉在表演

合作演出了他本人创作的小提琴协奏曲《热爱和平》、《全球交响曲》的选段。2002年10月，印度婆罗多舞蹈家桑姆森率领斯班达舞蹈团来北京参加亚洲艺术节，并赴呼和浩特、包头、上海和杭州等地演出。

2007年9月22日，在江苏南京召开的世界民族音乐学会第三届年会上，印度当代萨朗吉大师萨布里汗和他的儿子卡马尔及塔布拉鼓手沙里特·达斯等6人举行演出。

2008年4月，桑姆森再次访华，为印度旅游文化年启动仪式演出。作为总导演，她带来一台由印度六派古典舞曼尼普里舞、卡塔卡利舞、奥迪西舞、莫西尼亚塔姆舞、婆罗多舞和卡塔克舞组成的精彩晚会。

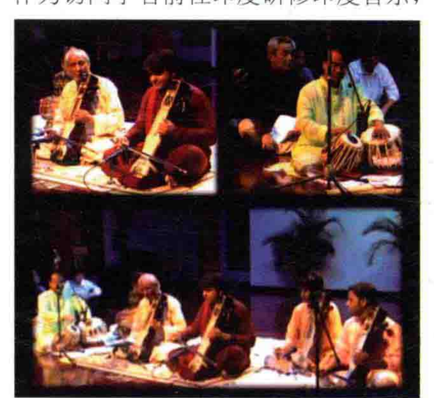
2012年1月15日，印度奥迪西舞蹈家K.赛加尔在广州演出。3月，印度当代婆罗多舞蹈家R.瓦伊德亚纳坦在北京国家大剧院和中央音乐学院演出两场。同年夏天，婆罗多兼奥迪西舞蹈家S.曼辛格来北京演出。

20世纪50年代初，中国音乐学家沈知白开始深入研究印度音乐。他在50年代后期指导研究生收集、整理和翻译印度音乐资料和著述。60年代初，他开始在中国音乐学院讲授印度古典音乐理论。

80年代后期，中国首次向印度派出专门研究印度音乐的访问学者，他们回国后都成为中国的印度音乐专家，为印度音乐的研究、普及和教育作出了卓越贡献。80年代末和90年代初，中央音乐学院和上海音乐学院分别开设“印度音乐文化”等课程。1991年起，上海音乐学院先后招收以印度音乐为研究方向的硕士及博士研究生。到21世纪初，印度音乐已成为中国各级音乐院校中重要教学内容之一。

中央音乐学院印度音乐专家陈自明在20世纪80年代开始学习和研究印度音乐，并将印度音乐纳入他讲授的“世界民族音乐”课程中。1986年，他派学生安平去印度留学，同行者还有上海音乐学院的赵佳梓。1989年，陈自明作为访问学者前往印度研修印度音乐，


印度六派古典舞在北京演出　由桑姆森编导（2008年4月）


印度萨布里汗和他的儿子卡马尔及塔布拉鼓手沙里特·达斯在演奏


陈自明在演奏小提琴

在香卡家里与印度同行交流，用小提琴演奏了《梁祝》选段、《二泉映月》、《瑶族舞曲》、《新疆之春》等中国乐曲。

首都师范大学张玉榛于2000～2002年在新德里的艺术大学做访问学者，学习西塔尔琴。2001年12月2日，她在新德里市中心的音乐厅用中国民族乐器琵琶与印度音乐家用西塔尔琴、印度笛、塔布拉鼓合奏一首拉格，成为“中国与印度相遇”的首次尝试。天津市艺术学校教师刘慧媛于2003～2006年在德里大学音乐学院学习西塔尔琴。她在2005年用中国扬琴与印度音乐家用西塔尔琴、塔布拉鼓合奏印度拉格和中国的《茉莉花》。

2012年，印度乐器演奏家T.巴塔查利雅、克迪安兄弟及塔布拉鼓演奏家P.波达应邀访华，并与中国乐器演奏家在北京国家大剧院举行了题为“当东方与东方相遇”的音乐会。

20世纪下半叶，随着印度电影不断引进中国，印度电影音乐开始在中国广泛流传。《流浪者》插曲《拉兹之歌》等风靡一时。80年代以来，泰戈尔歌曲开始引起中国音乐界的关注。2007年9月，中央音乐学院世界民族音乐演奏小组用中国民族乐器琵琶、扬琴、二胡、笛子演奏泰戈尔音乐作品。2012年5月17日，作为中印文化交流项目的成果，《泰戈尔歌曲精选集》出版首发式暨泰戈尔作品音乐会在中央音乐学院举行。


中国印度舞蹈艺术家金珊珊

20世纪80年代以来，中国也开始不断派遣留学生、访问学者到印度学习印度舞蹈。中国舞蹈家张均和刘友兰前往印度学习古典舞蹈。张均回国后先后在北京舞蹈学院、东方歌舞团等机构执教，举办了数十个印度古典舞培训班，学员超过500人，为在中国传播印度舞蹈艺术作出了重大贡献。张均是第一个把印度舞蹈系统介绍到中国的人。

中国的婆罗多舞者金珊珊，少时曾师从张均和苏宝华学舞。1994年赴印留学，在进修印地语的同时学习婆罗多舞。她是桑姆森最出色的学生之一，1998年在新德里举办独舞晚会，之后成为桑姆森创建的斯班达舞蹈团演员，活跃在印度乃至世界舞台上。2000年她回到北京，不久，在北京创建了印度古典艺术中心，教授印度古典舞。

电影 印度电影与中国的联系可追溯到抗日战争时期。1944年，印度小说家、电影剧作家K.A.阿巴斯在获悉柯棣华大夫在中国为抗日战争殉难后，写了一本小册子《还有一个没回来》，并将它改编成电影剧本《柯棣华大夫不朽事迹》。这部电影使柯棣华的英雄事迹和中国人民艰苦卓绝的抗日战争为印度人民所知。

1951年，根据阿巴斯剧本摄制的电影《流浪者》，因男主角R.卡普尔的出色表演，获得空前成功。1952年，阿巴斯访问中国。1955年，卡普尔的父亲P.卡普尔率印度电影代表团访问中国，《流浪者》在中国各地放映，引起巨大轰动。随后，S.拉伊摄制的《道路之歌》(1955)于1955年引进中国。20世纪60～70年代，中印电影艺术交流遭遇暂时挫折。

随着中印关系逐渐解冻，印度电影于20世纪80年代再度进入中国市场。《大篷车》(1971)、《奴里》(1979)、《哑女》(1982)等多部影片迅速流行。1986年，中国文化部电影局在北京、上海、天津、重庆等城市举办印度电影周。

20世纪末以来，印度电影再度引起中国观众尤其是年轻人的兴趣。A.戈瓦里克导演的宝莱坞故事片《印度往事》(2001)在中国上映后获得好评。

2006年是中印友好年，同年8月下旬和9月上旬，印度电影节先后在北京、上海两地举办，展映了1990年以来印度拍摄的10部电影。

2010年6月24日～7月23日，作为中国“印度节”的一项重要活动，印度电影节先后在北京、重庆和广州举行，再次上映10部印度主流电影的代表作，反映了印度电影广泛的题材及地区语言电影的发展。

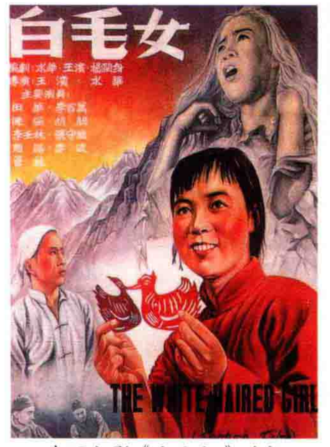
近年来，随着全球化的发展，中国在引进印度优秀电影方面与世界同步。《贫民窟的百万富翁》、《三傻大闹宝莱坞》等电影引起观众的强烈反响和赞赏。与此同时，中国年轻一代导演开始借鉴印度电影，追求题材的多样性和手法的独创性。


印度电影《道路之歌》剧照

2013年6月15～23日，为庆祝印度电影诞生100周年，第16届上海国际电影节专门安排印度电影展映，放映了18部代表性作品，使人们重温了印度电影一个世纪的历史。

中国有关电影杂志和报纸素有对印度电影的介绍和报道。时有关于印度电影历史著述的编译出版，也有学术性论文发表。“列国志”之一《印度》(2003，2010)有关章节介绍和评价了印度电影一个世纪的发展历程。

中国电影在印度同样受到欢迎。



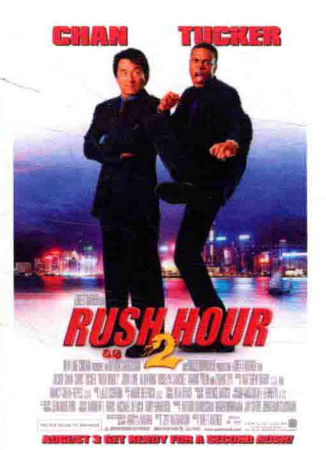
中国电影《白毛女》海报



中国香港电影《少林寺》海报



中国香港电影《龙争虎斗》海报



美国电影《尖峰时刻2》海报

1952年1月，由吴印咸任团长的中国电影代表团一行6人赴印度孟买参加国际电影节。送去展映的影片有《白毛女》、《中国民族大团结》、《钢铁战士》、《光芒万丈》等，这是中国第一次参加印度孟买国际电影节。1955年10月，印度有关部门在新德里举办了中国电影周，放映了中国故事片《山间铃响马帮来》、戏曲片《梁山伯与祝英台》。

印度观众非常欣赏中国的功夫片。**李小龙**、**李连杰**、**成龙**等功夫片巨星，在印度成为家喻户晓的人物。李小龙的《精武门》(1972)、《猛龙过江》(1972)、《龙争虎斗》(1973)，李连杰的《少林寺》(1982)，成龙的《尖峰时刻》系列作品、《飞龙再生》(2003)等电影在印度十分流行。这些功夫片最初的主产地在香港。

中国大陆影片是在改革开放后的80年代开始出口印度的。中国第五代导演的作品在印度引起关注并获得好评。**张艺谋**的《红高粱》、《大红灯笼高高挂》、《一个都不能少》、《我的父亲母亲》、《菊豆》、《英雄》，陈凯歌的《霸王别姬》，冯小宁的《黄河绝恋》等，都受到印度影迷的赞赏。张艺谋在2012年第14届孟买电影节获得终身成就奖。


印度电影《三傻大闹宝莱坞》剧照

2013年6月，印度新德里再度举办中国电影节。《十二生肖》(2012)、《一九四二》(2012)、《桃姐》(2012)、《飞跃老人院》(2012)、《人在囧途之泰囧》(2012)、《海洋天堂》(2010)等10部优秀电影上映。

绘画 20世纪，中印两国的现代画家开始友好往来。1924年，国际大学艺术学院院长、画家**N.鲍斯**陪同印度诗人泰戈尔访华，会见画家**齐白石**、陈半丁、姚茫夫等人，将在北京创作的油画《洛神图》和水墨画《禅定图》赠送京剧演员梅兰芳。

1937年，印度现代艺术先驱之一、画家B.B.穆克吉访问中国。

中国画家**徐悲鸿**1939～1940年访问印度。印度之行成为徐悲鸿中国画创作的高峰期。旅印期间，他为诗人泰戈尔画像10余幅。1940年2月17日，**M.K.甘地**访问圣蒂尼克坦，徐悲鸿当场为甘地画速写像，甘地在画上签名。同年，徐悲鸿相继在圣蒂尼克坦和加尔各答举办个人画展，泰戈尔在为画展所撰的前言中高度评价了他的艺术成就。1940年4～7月，徐悲鸿赴喜马拉雅山大吉岭，完成巨幅中国画《愚公移山》。他在大吉岭还画了中国画《群马》、《印度妇女》等。

1943年，中国画家**叶浅予**以战地记者名义访问印度兰姆伽中印训练营营地，参观印度国际大学和佛教圣地佛陀伽耶，画了大量印度舞蹈人物速写和风光写生，创作重心从漫画转向中国画尤其是舞蹈人物。1944年，在重庆举办"旅印画展"。1962年，据旅印速写稿重新创作的中国画《印度婆罗多舞》是其代表作。

1950年2月，中国画家**张大千**应邀在新德里举办个人画展。同年3～4月，他考察印度阿旃陀石窟，临摹阿旃陀壁画，并与敦煌壁画进行比较研究。1950年5月～1951年8月，他旅居喜马拉雅山大吉岭，创作颇丰。代表作有中国画《张大千临摹敦煌壁画》、《印度仕女》等。


中国画家张大千临摹的敦煌壁画(局部)

印度画家**M.F.侯赛因**1952年首次访问中国，曾拜访齐白石，齐白石赠送他一幅画。1984年7月，侯赛因应中国美术家协会邀请再度访问中国，曾拜访叶浅予，参观徐悲鸿纪念馆，回国后在新德里举办个人访华画展，印度总理英迪拉·甘地曾前往参观。

1984年10月，在北京中国美术馆举办了"纪念南达拉尔·鲍斯诞生一百周年绘画展览"，展出了他的125幅风格多样的作品。

Qiuci yue

龟兹乐 Kucha music 中国南北朝和隋唐时期古龟兹国音乐。龟兹是西域大国，又名鸠兹、屈茨、归兹、屈支、丘兹，在今新疆库车、沙雅、新和、拜城、轮台一带。古龟兹人擅长音乐舞蹈，具有历史悠久而丰富多彩的音乐文化。据玄奘《大唐西域记》记载："屈支国（即龟兹）文字取则印度，粗有改变，管弦伎乐，特善诸国。"

据《隋书·音乐志》记载，前秦建元十八年（382），"吕光、沮渠蒙逊等，据有凉州，变龟兹声为之，号为秦汉伎。魏太武既平河西得之，谓之西凉乐。至魏、周之际，遂谓之国伎"。可见，即使在"国伎"、"西凉乐"等这样一些原本是中国本土的音乐中，也融入了龟兹乐的因素。至于安国、疏勒、康国、高昌等国的音乐，显然均源于龟兹乐或"变龟兹声为之"。这些乐部所以以国名命名，不外两种可能：一是乐师来自该国，二是相关乐部在一定程度上保留了该国音乐的风格。



彩绘陶坐部伎女乐俑 隋开皇十五年（595）
中国河南安阳张盛墓出土

在中国隋唐宫廷音乐中，龟兹乐有广泛影响。隋开皇元年（581）置"七部乐"。大业七年（611）定九部乐。唐初沿用隋代"九部乐"，唐贞观十六年（642）定"十部乐"，均专设"龟兹伎"或"龟兹乐"乐部。唐代宫廷设置"胡部"后，龟兹乐实际上被列为诸乐之首。北宋建隆元年（960）因袭唐制，龟兹乐为教坊四大部之一，仍保留其特有的乐器和曲目。

隋代，龟兹乐由于融入当地民间音乐的成分而分为西国龟兹、齐朝龟兹和土龟兹三部。至唐时，来自西域各国的音乐家定居中国已历数代，因而逐渐汉化，其音乐亦逐渐与中国本土音乐融合。唐玄宗时，将十部乐改为"立部伎"与"坐部伎"，但"坐部伎"中的《长寿乐》、《天授乐》、《鸟歌万岁乐》、《小破阵乐》等皆明显杂以龟兹乐因素；"立部伎"中的《安乐》、《太平乐》、《破阵乐》、《大定乐》、《圣寿乐》、《光圣乐》等也大多融合了龟兹乐的韵调和风格。



龟兹乐队演奏场面
中国新疆克孜尔石窟音乐窟

古龟兹拥有相当丰富的乐器，如竖箜篌、琵琶、五弦、笛、笙、箫、觱篥、毛员鼓、都昙鼓、答腊鼓、腰鼓、羯鼓、鸡娄鼓、铜鼓、贝、弹筝、候提鼓、齐鼓、檐鼓等，而其中羯鼓则是龟兹乐中独具特色的传统打击乐器。隋开皇十年，龟兹乐器盛行于朝野。到唐代，上自帝王重臣，下至黎民百姓，均对敲击羯鼓具有特殊的癖好。唐玄宗就经常创作羯鼓曲并亲自演奏。他能熟练掌握龟兹乐曲《耶婆瑟鸡》和《龟兹大武》等92首羯鼓曲。

龟兹乐演出时有乐工20个人，舞者4个人，各着特制服饰。乐工衣着为皂丝布头巾、绯丝布袍、锦袖、绯布袴，舞者穿扮为红抹额、绯袄、白袴帑、乌皮靴。从今库车、拜城等地的一些古龟兹石窟壁画中，仍能看到古龟兹乐舞演出时的场面和所使用的各种乐器。

留存至今的龟兹乐曲目有《万岁》、《藏钩》、《七夕相逢》、《投壶》、《舞席》、《同心髻》、《玉女行觞》、《神仙留客》、《掷砖续命》、《斗鹳子》、《斗百草》、《泛龙舟》、《还旧宫》、《长乐花》、《十二时》、《善善摩尼》、《婆伽儿》、《小天》、《疏勒盐》等。

（赵佳梓）

Fo qu

佛曲 Buddhist music 以短偈形式礼赞诸佛菩萨的颂歌或宣扬佛教精神的乐曲。将佛经配上音调进行诵读，是佛教音乐的重要形式之一。中国三国时期，随着佛法东渐，印度佛教音乐由来自西域或印度的高僧传入中国中原地区。《高僧传》卷十三云："咏经则称为转读，歌赞则号为梵音，皆以韵入管弦。"以抑扬顿挫声调咏诵佛经，谓之转读；以短偈形式赞唱佛和菩萨，谓之梵呗，又称赞呗、梵乐、梵音、佛乐，可有乐器伴奏，统称佛曲。三国时期，已有《鱼山梵呗》、《泥洹梵呗》、《连句梵呗》等数种梵呗流传。佛曲之名始见于《隋书·音乐志》。据其中西凉部下记载：歌曲有《永世乐》，解曲有《万世丰》，舞曲有《于阗佛曲》。

早在中国南朝梁武帝（502～549年在位）时期，宫廷音乐中已融入不少佛教音乐的内容。隋代，西域乐舞不仅进入宫廷，并且占据主导地位。至唐代，西域乃至印度乐舞对中国佛曲的影响愈益明显。7世纪时，甚至连深受印度文化影响、崇信佛教的骠国（在今缅甸境内）国王雍羌，亦曾多次遣使前来中国贡献佛曲和乐工，计有佛曲10种，乐工32人。据《册府元龟》卷五六九记载：天宝十三载（754），曾将原流行古龟兹地区的佛曲改换新名，如将《龟兹佛曲》改为《金华洞真》，将《急龟兹佛曲》改为《急金华洞真》。据北宋陈旸《乐书》记载，唐代乐府曲调有《普





中国北京智化寺古乐演奏

光佛曲》、《弥勒佛曲》、《日光明佛曲》、《大威德佛曲》、《药师琉璃光佛曲》、《释迦牟尼佛曲》、《观音佛曲》等20多种。这说明，佛曲在唐代已相当盛行。在敦煌杂曲中，也保存着部分佛曲作品。

清代毛奇龄所撰《西河诗话》云："佛曲在隋唐有之，不始金元。如唐乐府有普光佛曲、日光明佛曲等八曲，入婆陀调。释迦文佛曲、妙华佛曲等九曲，入乞食调。大妙至极曲、解曲，入越调。摩尼佛曲，入双调。苏蜜七俱佛曲、日腾光佛曲，入商调。邪勒佛曲，入徵调。婆罗树佛曲等四曲，入羽调。迁星佛曲，入般涉调。提梵入移风调。今吴门佛寺，犹能作梵乐。每唱佛曲，以笙笛逐之，名清乐，即其遗意。"唐代南卓的《羯鼓录》也列举了多种佛曲，如《卢舍那仙曲》、《四天王》、《阿陀弥大师曲》、《无量寿》、《九色鹿》、《恒河沙》、《大乘》、《毗沙门》、《观世音》、《悉迦牟尼》等。唐代的佛曲，既有由印度经西域传来的，也有唐人创作或改编的。



《乐书》(福明修本)书影

在建于明代正统十一年（1446）的北京智化寺，累代传承佛曲，至20世纪50年代初，已传至27代。所传乐谱多为工尺谱抄本。其中有智化寺僧永干所抄管乐谱48首，智化寺残抄本管乐谱66首，水月庵尼姑朗坤所抄管乐谱56首、法器曲30首，成寿寺抄本管乐谱137首。其中若干曲调，可以远溯唐宋词牌，也有元明以来的南北曲曲牌及流传已久的民间器乐曲牌。这些佛曲既可单独演奏，也可由若干曲牌连缀成套曲。乐器以管子为主，其余有笙、笛、云锣、鼓、铛子、铙、钹等。智化寺佛教音乐古朴典雅，其中保存了大量唐宋时代的音乐信息，成为中国北方佛曲的代表。该寺僧人至今仍演奏多种佛教音乐作品。

（赵佳梓）

Yindu yinyue

印度音乐 Indian music 产生和流传于现今印度境内并深刻影响南亚次大陆乃至东南亚、中亚、西亚和东亚的世界重要音乐体系之一。包括古典音乐和民间音乐在内的印度音乐，有其独特的理论体系和表演形式，是世界音乐百花园中的一朵奇葩。

印度古典音乐的由来与发展 印度是文明古国，有悠久的历史和灿烂的文化，也有多种多样的宗教。除诞生于本土的印度教、佛教、耆那教、锡克教外，还有影响巨大的伊斯兰教和基督教。数千年来，由于外来民族不断入侵，人口不断迁徙，使得印度民族成分复杂，文化多样，也使得印度音乐呈现出独有的特色。

吠陀不但是印度最古老的宗教、文学、哲学著作，也是印度音乐最重要的源头。四吠陀之一的《娑摩吠陀》，就是一部印度上古时期的歌曲集，收入1 875首颂歌。"娑摩"的意思是曲调，因此，《娑摩吠陀》是适应咏歌者祭司的需要而编制的一部曲调集，其中的诗歌内容则居于附属地位。各派的咏唱方法不同，一直传承至今。故《娑摩吠陀》对于研究印度古代音乐史具有重要价值。

吠陀咏唱只有3个音高。在咏唱之前，先发出一个由"阿(a)、呜(u)、牟(m)"3个音合在一起的"唵"(om)，以表达人们对创造天地万物之神的敬畏。古代婆罗门教认为，这位创造天地万物之神即生主，也就是吠陀中的"因陀罗"、《摩奴法论》中的"梵天"。由"唵"字为首字的



冥想毗湿奴

六字真言，至今在中国和其他一些亚洲国家的佛教信众中具有神圣性。

公元前4世纪～公元4世纪，先后产生了《罗摩衍那》和《摩诃婆罗多》两大史诗。2 000多年来，通过故事、戏剧和舞蹈等形式，它们早已深入人心，并传到亚洲很多国家。今天，这两部史诗仍然是印度音乐、舞蹈永恒的主题之一。史诗中有关印度公元前的乐种、乐器及音乐生活的记载，是了解古代印度音乐的极为珍贵的史料。

印度古典音乐在吠陀咏唱3个音高的基础上，逐步发展成七声十二律，并进而形成独特的"拉格"和"塔拉"体系。

早在欧洲人使用Do、Re、Mi、Fa、Sol、La、Si作为阶名演唱的数百年前，印度人就已使用"沙贾"、"里沙帕"、"甘塔拉"、"玛蒂亚玛"、"班贾玛"、"泰瓦达"、"尼沙达"作为7个



印度细密画《牧女与舞蹈的黑天》(18世纪) 现藏印度新德里国家博物馆

乐音的名称，并将它们简称为Sa、Ri、Ga、Ma、Pa、Dha、Ni。

婆罗多牟尼的《舞论》，是印度最古老的音乐理论著作，约成书于公元前2世纪。这部书较全面地论述了印度古代的音乐、舞蹈和戏剧理论，其中第28～36章，主要是有关音乐的论述，特别是关于印度音乐中特有的乐音“斯瓦拉”、微分音程“什鲁蒂”及古音阶“格拉玛”等的论述。这些印度音乐特有的理论，成为流传至今的印度古典音乐的基础。

20世纪初，在南印度泰米尔纳德邦布杜戈代地区古杜米延马莱村附近的山麓，发现了一块396.24厘米×426.72厘米的石碑。据考证，这是7世纪时的一块石碑，用“帕拉瓦典籍体”刻成。其时间略晚于婆罗多牟尼的《舞论》，故两者关于乐谱的记载基本相同。

8世纪起，伊斯兰教开始从西部和西北部传入印度。13世纪，穆斯林在德里建立苏丹国。16世纪，莫卧儿王朝建立。印度音乐受到来自波斯（今伊朗）、阿拉伯的音乐文化的影响。印度古典音乐逐渐分为南北两大流派，即北印度在伊斯兰政权下发展起来的“印度斯坦音乐”和较多保留了印度本土传统的南印度“卡纳塔克音乐”。

13世纪上半叶，沙楞伽提婆《乐艺渊海》一书，进一步发展了婆罗多牟尼的理论，成为当时集印度音乐理论之大成的重要文献。

印度古典音乐自分为南北两大流派之后，相继出现了许多著名的音乐家。15世纪后半叶～16世纪前半叶的普朗达拉·达沙（1481～1561）被尊为印度音乐之父。他所创作的乐曲，至今仍列在初学者的实用教本之中。

1526年莫卧儿王朝建立之后，印度社会和文化迅速伊斯兰化，音乐同样如此。伊斯兰文化与古老的印度文化融合，产生了新的印度音乐风格，先后出现了许多新的音乐形式和体裁，丰富了印度音乐文化的宝库。至16世纪末期，在阿克巴的宫廷中任职的著名音乐家丹森最终完成了流传至今的北印度古典音乐体系。

19世纪中叶，由于印度完全沦为英国殖民地，印度音乐文化受到冲击，古典音乐日趋衰落。这时，以坦焦尔为中心的许多音乐家为复兴古典音乐而努力，其中被尊为乐圣的作曲家迪亚加拉贾最为活跃。

印度诗人R.泰戈尔也是一位杰出的作曲家，他创作的2 000多首歌曲中，融入了印度古典音乐、孟加拉民间音乐以及西方音乐3种元素，开创了印度音乐的一代新风。

在印度，印度古典音乐在人们的心灵里占有崇高地位。它的一些基本理论，对其他各种音乐形式，都有着不同程度的影响。

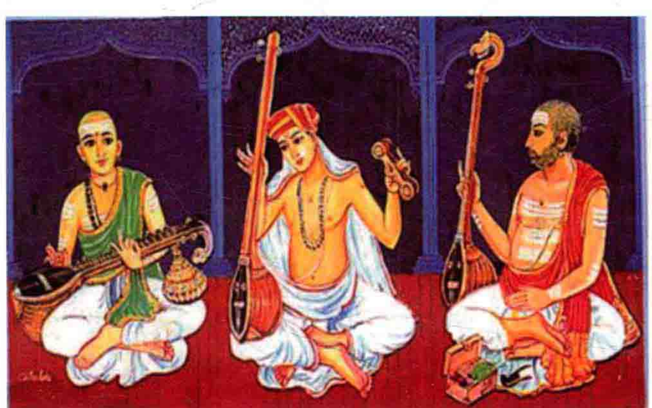
印度古典音乐与宗教文化有着密切联系。古典音乐与古典舞蹈的题材多半为神话故事，而且早期一般都在寺庙中演出。声乐作品的歌词，内容大多是对神的赞颂，表达人们对宗教的虔诚；音乐家的创作和表演，则被认为是受到神的启示，体现了神的意志。总之，印度人认为音乐是神的语言。因此，古典音乐及各种相关乐器，乃至对古典乐舞的欣赏，也都是神圣的。

印度古典音乐的理论体系 ①乐音。在印度称作“斯瓦拉”，基本乐音有7个音阶，即“沙贾”、“里沙帕”、“甘塔拉”、“玛蒂亚玛”、“班贾玛”、“泰瓦达”、“尼沙达”。采用固定唱名法。印度南北两大体系的乐音名称相同，但在表演风格上却有明显区别。

印度古典音乐有独特而完整的理论体系。婆罗多牟尼的《舞论》把一个八度细分为22个“什鲁蒂”。印度人认为，什鲁蒂是人的听觉所能分辨的最小音程单位。在世界各民族中，有多种多样的律制，目前最通用的是十二平均律，即将一个八度分为12个相等的半音，两个半音等于一个全音。印度音乐中音程的大小，则根据什鲁蒂的多寡决定，如大音程为4个什鲁蒂，小音程为3个什鲁蒂，半音程为2个什鲁蒂。这3种音程与西方音乐的半音及两个半音等于一个全音的观念完全不同。

由于音律不同，两种音阶乐音之间的音程也不尽相同，因而造成风格上与世界其他民族音乐的明显区别。Sa音高通常会与钢琴的C一致，但不是绝对的，可适应任何歌唱或乐器的音域。同样，音域也分3个音区，即低音区、中音区和高音区。乐音可以一定的音高和唱名在3个音区内自由运行。

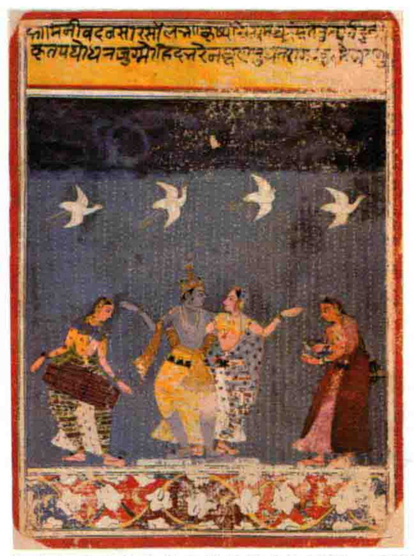
②拉格。印度古典音乐中具有调式意味的旋律框架。由规定的一组5～7个音组成，供即兴演奏或歌唱使用，从而在长期的发展中形成了世界上独一无二的体系。拉格是男性曲调。传统上原有6个基本的拉格。每个拉格又配有5个拉吉尼，是女性曲调，总计36个曲调。特定的拉格和拉吉尼，须在特定的季节或时辰演唱，表达某种特定的情感或情绪，以体现印度传统美学的9种味。例如，辛提派拉维拉格适于早晨演奏，而杜尔伽拉格则适于黄昏


印度古典音乐演奏　印度细密画


印度古典音乐演奏　印度细密画

演唱。印度南北两大古典音乐体系分别有多种不同的拉格。音乐家通过即兴表演，来诠释这些拉格的特征。最常用的拉格有数十种。作为印度音乐即兴表演的旋律基础，每一个拉格都有其特定名称。

印度音乐中也有使用五声音阶的，如普布加扬拉格即相当于五声宫调，而杜尔伽拉格的音阶则和中国的五声徵调完全一样。印度音乐家也认为它来自中国，但其名称则源于备受崇奉的印度女神杜尔伽。



印度细密画表现雨云的拉格（约1650～1660）

③塔拉。印度音乐中由节拍循环而形成的节奏体系。印度音乐计量时值的单位叫单位拍。最常用的廷达尔塔拉由16个单位拍分成4个部分组成，即4+4+4+4。此外，还有由10个单位拍、7个单位拍、12个单位拍组成的塔拉。每个塔拉中一定有两个重要的节拍，一个是最强音，另一个则为虚拍。

④装饰音与即兴表演。印度音乐在基本乐音之前，常常会加上装饰音。装饰音是一种印度音乐风格不可缺少的润腔手法，在南方和北方的运用方法也不尽相同。

⑤两种重要的声乐形式。北印度古典音乐中代表性的声乐作品是“特鲁巴德”和“克亚尔”。“特鲁巴德”是十五六世纪时在宫廷中发展起来的声乐形式，歌词多半歌唱神明、帝王或英雄人物，风格比较庄重，装饰音用得并不太多。“克亚尔”是现今北印度音乐舞台上最常见的声乐形式之一，比“特



印度传统乐器

鲁巴德”更华丽也更抒情。它是在印度民间歌曲的基础上，吸收了波斯音乐的某些特点发展而成的。

印度民间音乐 印度古典音乐主要为满足审美需要，而民间音乐则具有各种社会功能。人们在生产劳动和日常生活中离不开音乐。如丰收之后，娶妻生子之时，人们往往相聚，载歌载舞，以示庆祝，到处都可以听到不同民族旋律优美而且富于地方色彩和生活气息的歌声。印度民间音乐的音域也十分宽广，许多民歌可以达到3个八度。包含大量音乐歌舞的印度电影，也促进了印度民间音乐的发展。20世纪下半叶以来，西方流行音乐开始传入印度，受到城市青年的欢迎。

印度乐器 印度乐器品种丰富，主要分为弦鸣乐器、革鸣乐器、体鸣乐器和气鸣乐器四类。其中七弦乐器维那琴、西塔尔琴、双面手鼓等都颇具特色，具有丰富的表现力。

中印音乐交流 中国与印度的音乐交流历史悠久。早在东汉时期，印度音乐就随着佛教传入中国。西域龟兹宫调理论，就包含着一些印度因素，曾对中国古代音乐的发展产生过重大影响。6世纪上半叶，梁武帝萧衍已将佛教音乐纳入宫廷音乐。北周武帝宇文邕在位时期（561～578），苏祇婆将龟兹音乐的七调传入北周。中国音乐史专家、上海音乐学院教授沈知白（1904～1968）认为，由于龟兹在西域是“染受印度文化最深的国家”，所以苏祇婆所传述的五旦七声理论无疑“源于古代印度的乐制，而七调之名也显然都是印度梵文的音译”。现今已能确定的是：“娑陁力”和“般瞻”是shadja和panchama的对音，“旦”则是that的对音。至隋唐时期，直接或间接源自印度的天竺乐、龟兹乐、安国乐、康居乐等西域音乐，已盛行于中国内地。

20世纪50年代初，沈知白开始研究印度音乐。50年代后期，他带领研究生收集、整理、翻译印度音乐资料和著作。60年代初，他在中国音乐学院讲授印度音乐的音阶、调式、拉格、塔拉及曲式，于是印度古代音乐理论得以首次进入中国大学课堂。80年代中期，中国首次向印度派出研究印度音乐的访问学者。80年代末和90年代初，中国中央音乐学院和上海音乐学院分别开设“印度音乐文化”等课程。1991年起，上海音乐学院先后招收研究印度音乐的硕士和博士研究生。印度音乐已成为中国各类音乐院校中有关世界民族音乐重要的教学内容之一。

20世纪50年代，随着《流浪者》等印度电影的上映，印度电影音乐开始在中国广泛流传。80年代以来，泰



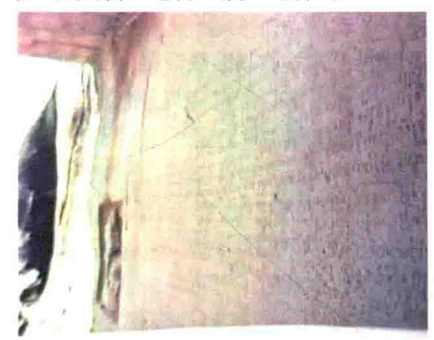
壁画《天宫伎乐》（局部） 中国新疆龟兹库木吐喇第58窟

戈尔歌曲开始引起中国音乐界的关注。1989年，中央音乐学院教授陈自明在印度学习和研究印度音乐时，泰戈尔的音乐成为其研究课题之一。2007年9月，中央音乐学院世界民族音乐演奏小组用中国民族乐器琵琶、扬琴、二胡、笛子演奏泰戈尔音乐作品。2012年5月17日，作为中印音乐文化交流项目的成果，由刘月宁翻译乐谱、白开元翻译歌词的《泰戈尔歌曲精选集》出版首发式暨泰戈尔作品音乐会在中央音乐学院举行，印度驻华大使苏杰生等印度友人出席盛会。

（赵佳梓　刘建）

qidiao

七调　saptaswaras　中国古代乐律术语。以一个八度音高范围内从低到高的7个基本乐音为调高宫音的乐调，构成宫、商、角、变徵、徵、羽、变宫“七声”。又名“七音”或“七律”。



印度古杜米延马莱村七调碑

调的概念在中国和印度不尽相同。印度音乐中的七调，原文为梵文Saptaka，含义仅指音高。从低到高的7个基本乐音是：“沙贾”、“里沙帕”、“甘塔拉”、“玛蒂亚玛”、“班贾玛”、“泰瓦达”、“尼沙达”，简称Sa、Ri、Ga、Ma、Pa、Dha、Ni。印度音乐中的七调主要使用3个八度，根据音域高低，可分为低音区、中音区和高音区3个部分。

中国的“调”不仅指音高，同时也包含调式概念，故又称“宫调”。据《魏书·乐志》：“崔九龙言于太常卿祖莹曰：声有七声，调有七调，以今七调，合之七律，起于黄钟，终于中吕。”意为自黄钟起，以三分损益生十二律，止于中吕，亦即黄钟生林钟，林钟生太簇，太簇生南吕，南吕生姑洗，姑洗生应钟，应钟生蕤宾，蕤宾生大吕，大吕生夷则，夷则生夹钟，夹钟生无射，无射生中吕。



阿弥陀经变中的六人乐队
六人分别演奏筝、箜篌、直项琵琶、排箫、笙、横笛
中国甘肃敦煌莫高窟第445窟

所谓“七声”，指五声加二变（变徵、变宫），“七调”指以七声各声为宫合而为之，但“七调”要用全“起于黄钟，终于中吕”的十二律。完整的调名要由律名（代表调高宫音）和声名（代表调式主音）两者合成，既表示调高相同、音列相同而主音不同的同宫系统的调式关系，如黄钟之宫、黄钟之商、黄钟之角等，同时也表示调高不同、音列不同、调式不同但主音音高相同的同主音系统调式，如黄钟为宫、黄钟为商、黄钟为角等。

中国古代七调的具体调名，常因时代或乐种而异。《隋书·音乐志》所载七调之名，显系印度梵文语词音译，而“婆陁力”和“般瞻”两音，无疑是印度七声音阶shadja和panchama的对音。

20世纪初，在印度泰米尔纳德邦布杜戈代县古杜米延马莱村附近的山麓发现的7世纪的一块石碑，上面记载的七调基本与婆罗多牟尼的《舞论》相同。中国音乐学术界称之为“七调碑”。6世纪下半叶苏祇婆所传之七调，应为当时乐工据龟兹语而汉译的阶名。

（赵佳梓）

Tianzhu yue

天竺乐　Tianzhu music　古印度乐。最早传入中国的外国音乐之一。346～353年传入前凉，后向中原传播，隋唐时成为宫廷音乐。据《隋书·音乐志》载：“天竺者，起于张重华据有凉州，重四译来贡男伎，天竺即其乐焉。”又据《旧唐书·音乐志》载：“后其国王子为沙门而来游，又传其方音。”可见早在4世纪中叶，印度乐舞即已开始传入中国；至天竺国王子以出家僧侣身份游历中国时，具有浓厚印度风格的天竺乐真正进入中国。之后，天竺乐成为隋代七部乐、九部乐，唐代九部乐、十部乐等乐部之一。传入隋代的天竺乐应是印度北方的音乐，从服饰看当与佛教音乐有关。

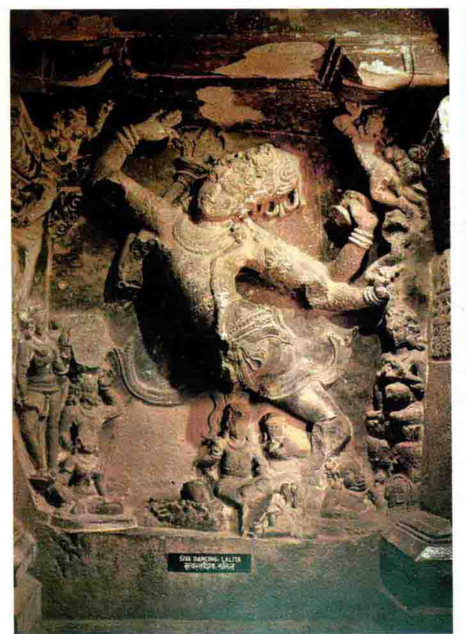
隋代，天竺乐的歌曲有《沙石疆》，舞曲有《天曲》；使用的乐器有凤首箜篌、琵琶、五弦、笛、贝、铜鼓、毛员鼓、都昙鼓及铜钹等。唐代有些许变化：乐器为五弦、毛员鼓和都昙鼓，增加横笛、觱篥和羯鼓，但曲目并无变化。表演时有乐工12人，舞者2人，各着特制服饰。乐工为皂丝布头巾、白练襦、紫绫裤、绯帔，舞者为辫发、朝霞袈裟（僧衣）、行缠、碧麻鞋。后随宫廷乐部解散而消亡。

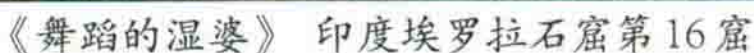
（赵佳梓）

Yindu wudao

印度舞蹈　Indian dance　产生并流传于今印度境内的世界重要舞种之一。历史悠久，风格多样，包括古典舞蹈和民间舞蹈。有独特的理论体系和表演形式。

在巴基斯坦摩亨佐达罗和哈拉帕出土的印度河文明遗物中，就有舞女青铜像和表现男性舞者的石雕像。它们说明，印度先民十分喜欢舞蹈。在印度神话传说中，神明是最初的舞者，表演创造、保护和毁灭之舞。印度教三大神之一湿婆是印度舞蹈的始祖。据说他会跳108种舞。宇宙在他的舞蹈之中周而复始地走向毁灭和新生。他的舞王形象十分驰



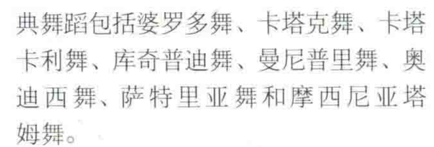

《舞蹈的湿婆》印度埃罗拉石窟第16窟


婆罗多舞


卡塔克舞

名。印度舞蹈很可能起源于宗教祭祀仪式。最初的职业舞者，需要在祭祀时表演舞技以取悦神灵。作为一种艺术形式，舞蹈在印度至少已有3 000年的历史。舞蹈被认为是戏剧的基本组成部分。在2世纪问世的《毗湿奴往世书》中提到过一部舞剧的名字。显然，在婆罗多牟尼写作《舞论》之前，印度舞蹈就已十分繁荣和成熟。根据《舞论》，舞蹈已是当时所有重要庆祝活动必不可少的内容。《舞论》为印度古典舞蹈制定了规则，而且至今依然是印度所有古典舞蹈形式的理论源泉。

印度古典舞蹈　印度古典舞蹈分为南北两大体系和八大流派。由于历史和社会的变迁，每一种舞蹈形式在演变之后均具有独特的技巧，但它们还是拥有一些共同的审美原则和技巧特点，同时都从印度神话取材。印度八大流派古典舞蹈包括婆罗多舞、卡塔克舞、卡塔卡利舞、库奇普迪舞、曼尼普里舞、奥迪西舞、萨特里亚舞和摩西尼亚塔姆舞。



婆罗多舞　婆罗多舞是南印度的一种古典舞蹈流派。起源于今泰米尔纳德邦。原系神庙舞女的敬神舞蹈。16世纪传入宫廷。现代形式的婆罗多舞是在18世纪晚期或19世纪早期发展起来的，但在1910～1930年之间一度处于低谷，随后迅速复兴并登上舞台。婆罗多舞是一种独舞，通常由一名女演员演出，题材为印度神话。舞蹈分为6节：①序，祈祷并致礼；②纯舞蹈，演员随鼓乐节奏起舞；③短舞，以表情和手势简略表现泰卢固语或泰米尔语伴唱歌词的内容；④叙事舞段，以动作、表情和手势细腻表现全部故事情节，同时模拟几个不同角色；⑤抒情舞段，以轻快的舞姿表现对神的赞颂；⑥纯舞蹈，动作迅疾，收煞爽利。第4节为舞蹈中心和高潮，演员须在作为道具的供盘上完成一系列高难度动作。舞姿取自并模仿印度雕刻作品，演员须曲膝而舞。

卡塔克舞　卡塔克舞是北印度的一种古典舞蹈流派。起源于今拉贾斯坦邦和北方邦的寺庙。“卡塔克”意为“说书人”。这些说书人在寺庙里讲述往世书中的故事，常以歌唱和舞蹈动作助兴。卡塔克舞由是诞生。最初与婆罗多舞非常相似。一度曾是表现黑天与罗陀爱情故事的歌舞剧。穆斯林入侵后，卡塔克舞一时销声匿迹。后在17世纪始由莫卧儿皇帝恢复。莫卧儿王朝舞蹈音乐的影响使这种舞蹈的形式发生很大变化。演出地点也从寺庙转向宫廷。今天，卡塔克舞依然凝聚着印度教徒和穆斯林两种文化的成分。男女舞者可对舞


卡塔卡利舞


库奇普迪舞


摩西尼亚塔姆舞


曼尼普里舞


奥迪西舞

蹈段落自由发挥，节拍迅疾，动作复杂，强调旋转和足部动作，舞者踝系脚铃，脚掌配合鼓点快速踏击，铃声铿锵，令人闻之动容。其服装与主题多取自莫卧儿细密画。如果说婆罗多舞重在手势，那么卡塔克舞则强在足功。

卡塔卡利舞　卡塔卡利舞是南印度的一种古典舞蹈流派。起源于今喀拉拉邦。“卡塔卡利”意为“故事表演”。该舞蹈实际是承袭古代梵剧形式的舞剧，而且至今仍以梵语诗歌伴唱。当地民间在古代曾经流行演出舞剧，内容为神话传说，演出单位既有乡民剧社，也有职业剧团。卡塔卡利舞即从这些舞剧演化而来。该舞蹈植根于1 500年前，在印度西南沿海流行也已近300年。主题多取自史诗《摩诃婆罗多》与《罗摩衍那》及印度教神话，经常在乡间神庙旁露天舞台通宵达旦地演出，月明之夜通常在旷野演出。舞者均为男性，运用24种基本手势、面部表情和动作叙述剧情。面部化妆浓墨重彩，类似中国京剧脸谱。绿脸代表高贵英武的正面人物，绿底红花脸代表妖魔，橙色脸代表王后、公主等由男性扮演的正面女角。化妆一次，需花费3个多小时。服装和头盔均十分考究。

库奇普迪舞　库奇普迪舞是南印度的一种古典舞蹈形式。问世于公元前2世纪，起源于今安得拉邦。得名于孟加拉湾边上克里希纳县的一个村庄。这是由婆罗门跳的一种传统舞蹈。表演在一些舞台仪式之后开始，剧中人物次第登场，载歌载舞，自我介绍。舞剧情节随后展开。舞者饰物繁复，从头到脚，从颈部到手臂、手腕，分别佩戴不同的金属或珠宝饰品。舞蹈情节多取材于印度神话。

曼尼普里舞　曼尼普里舞是北印度的一种古典舞蹈流派。起源于今印度东北部的曼尼普尔邦。最初是山民在举行宗教仪式时跳的集体舞，表现内容属于地方文化，后受毗湿奴教派影响发生变化。早期舞蹈内容以舞王湿婆及其妻子雪山神女为中心，后受虔诚运动影响而以表现黑天与罗陀的爱情游戏为重点。最初的民间舞蹈经与古典舞蹈结合而成为一种抒情舞蹈。舞蹈音乐旋律古朴，舞蹈动作流畅娴雅。曼尼普里舞不像婆罗多舞、卡塔克舞、卡塔卡利舞那样注重面部表情和手势，它主要通过舞者腰身和四肢的轻柔流动来表情达意。

奥迪西舞　起源于东印度奥里萨邦。首府布巴内斯瓦尔附近山间发现的属于公元前1世纪的浅浮雕表明，这是印度一种最为古老的舞蹈。《舞论》提到过它。以舞者的三曲式造型而著称。舞者姿势，时或再现印度雕刻中的造型。

萨特里亚舞　印度阿萨姆地区的毗湿奴派在15世纪创立的一种舞蹈形式。常用于在寺院演出的独幕剧中。在举行仪式等场合，寺院也会演出此种舞蹈。

摩西尼亚塔姆舞　起源于南印度今喀拉拉邦。是一种纯女性表演的舞蹈。动作模拟棕榈、大海等当地自然景物，舞姿异常优美。

印度民间舞蹈　由于多种宗教、多种种族的存在，特别是由于众多少数民族和部落民的存在，印度民间舞蹈多姿多彩，异常丰富。在收获、结婚、添丁等喜庆的日子，居住在山野、森林和村庄中的人民都会翩翩起舞，表达自己的欢乐心情。舞蹈自古以来就是他们生活的重要组成部分。民间舞蹈在风格上存在巨大差异，但可依照舞蹈场合分为工作性、季节性、演武性、宗教性和仪式性5种。舞蹈动作以模仿自然和劳动等为特点，如表现自然富丽的色彩、季节的流转变幻和播种水稻、采集食物等。有些民间舞蹈亦很浪漫。例如，在素有舞蹈之乡之称的曼尼普尔邦，年轻人在月光下一边轻歌曼舞，一边谈情说爱。印度民间舞蹈是一座蕴藏着无数舞蹈资源的宝库，具有无可估量的艺术价值。实际上，大多数技巧精湛的印度古典舞蹈起源于民间舞蹈。

印度舞蹈在中国　自汉代佛教东渐起，印度乐舞就开始传入中国。在2 000年间，印度舞蹈直接或间接影响了中国宫廷和民间的舞蹈艺术。

古代印度佛教舞蹈的中国化　从南北朝开始，经隋、唐直至清代，中国各地区各民族对印度佛教舞蹈予以模仿、吸收、改造和融合，创造出不同形态、不同风格的中国佛教舞蹈，尤其是敦煌乐舞、汉族民间佛教舞蹈、藏传佛教舞蹈和南传佛教舞蹈。

敦煌乐舞的盛况，可见于敦煌壁画。壁画上众多舞蹈样式，为当代艺术家研究舞蹈的历史和发展提供了重要素材，也给他们以无限的灵感和启示，使


敦煌壁画《极乐经变》舞蹈图
图中舞蹈者肩披彩带，腹部裸露，赤足，佩戴脚铃
中国甘肃敦煌莫高窟第112窟



金刚舞　中国四川藏族法会


鹿神舞　中国青海西宁湟中县塔尔寺

他们能够复活和创作敦煌舞蹈。壁画中的飞天、伎乐天原形，就是印度神话中天宫里的舞伎和乐师。舞姿中的S形“小三曲式”造型和印度奥迪西舞的S形“大三曲式”有渊缘关系。在早期壁画中，画中人物服饰完全承袭印度装束：赤脚，赤裸上身，佩戴珠宝、臂环、手镯和脚链，天衣彩带绕身，下着短裙或及膝裤，头梳高髻或披长发，等等。在中唐壁画中，乐师服饰渐变为宽袍大袖，乐器中也开始出现横笛、笙等本土乐器。

佛教传入中国后，除寺庙之外，汉族民间也常上演佛教舞蹈。每逢节日或庙会，就会有丰富多彩的娱佛舞蹈表演。如在江苏南通、海安等地，正月十三的灯会、七月十三的关帝会及药王会、地藏会、观音会等佛教节日里，都要表演舞蹈。放河灯是汉族流传较广的一种舞蹈，陕西西乡的波罗寺，每到农历七月十五都要举行放河灯佛教祭祀乐舞仪式。

藏传佛教舞蹈，俗称“法王舞”、“跳欠”、“跳布扎”、“跳鬼”、“金刚舞”等。藏传舞蹈涉及多个民族，而以藏族、蒙古族为主。表演者是自幼出家的喇嘛，按要求接受佛教舞蹈的培训。主要以“查玛”、“鹿神舞”、“马头明王舞”、“曲佳法王舞”为代表。

南传佛教，俗称小乘佛教，又称上座部佛教，以巴利文佛经为依经，在中国云南和泰国、缅甸诸国盛行。南传佛教舞蹈以孔雀舞、八宝花舞、大鹏鸟舞和白族佛教乐舞为代表。孔雀舞，傣语称“戛洛涌”或“戛朗洛”，流传于云南省德宏傣族景颇族自治州和西双版纳傣族自治州。一般在盛大佛教节日和隆重集会时演出。舞蹈动作模仿孔雀飞翔、开屏、吸翅、抖翅、展翅、饮水和嬉戏等。当代舞蹈家刀美兰和杨丽萍将此舞改编，使之成为驰名中外的舞蹈佳作。

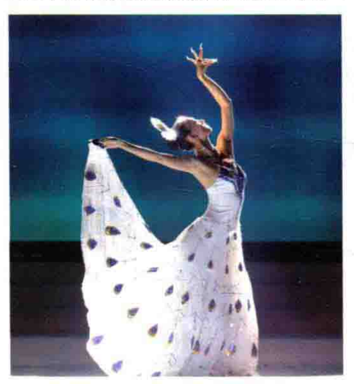
印度舞蹈家访问中国　1950年4月中印建交后，两国文化交流日趋繁盛。1955年6月，由印度外交部副部长A. K. 钱达尔率领的51人文化代表团，给中国观众带来丰富的音乐舞蹈节目，表演了婆罗多舞、卡塔克舞和卡塔卡利舞及那加族民间舞。有8位中国舞蹈演员在印度艺术家指导下表演卡塔卡利舞。

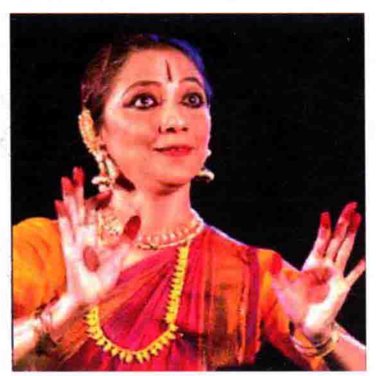
1957年3～4月，印度著名婆罗多舞蹈家拉克希曼姐妹访华。她们的演出得到中国观众的喜爱，著名作家冰心撰写《观舞记》一文题献她们。1957年7～8月，印度现代舞之父U. 香卡访华，演出期间教授中国舞蹈家张均跳《拍球舞》。

1978年10～11月，在中印文化交流长期中断之后，印度舞蹈家M. 萨拉拜率团访华。她在访问期间建议中国派留学生到她的学校（达尔帕纳艺术学院）学习，之后，张均和刘友兰受中国政府公派赴该校留学。

1984年，印度婆罗多舞复兴运动的先锋R. 黛维率卡拉谢特拉舞蹈学院演员来华演出，印度著名婆罗多舞蹈家L. 桑姆森随行。这是她人生最后一次出访，随后她于1986年2月逝世。同年，U. 香卡的女儿M. 香卡一行来华演出，受到观众热烈欢迎。

1991年8月，中国人民对外友好协会、中国社会科学院和印度驻华大使馆联合举办R. 泰戈尔逝世50周年纪念会。来自加尔各答的印度舞剧团在北京、福州、厦门等地演出泰戈尔戏剧《纸牌王国》。1992年，印度舞蹈评论家S. 柯塔里访问中国，在印度驻华大使馆作关于印度舞蹈的讲座。1994年5月，首届印度文化节在北京举办。印度舞蹈家S. 辛格和妻子恰鲁在开幕式上表演曼尼普里舞中具有特殊优雅风格的拉斯舞。1997年10月，印度艺术团一行20人来华参加第五届亚洲艺术节。


杨丽萍孔雀舞


印度婆罗多舞蹈家桑姆森


印度现代舞之父香卡率团来华访问的首场演出（1957）

2000年1月，印度卡塔克舞蹈之王B.马哈拉吉率团来华参加亚洲艺术节。同年5月1日，为庆祝中印建交50周年，印度文化关系委员会派艺术团来华演出。2002年10月，印度著名婆罗多舞蹈家桑姆森率领斯班达舞蹈团来北京参加亚洲艺术节，并赴呼和浩特、包头、上海和杭州等地演出。其间，应中央音乐学院教授陈自明邀请在中央音乐学院演出，并为北京舞蹈学院东方班作印度舞蹈讲座。同年，萨拉拜率团访华演出，观看北京舞蹈学院东方班婆罗多舞课。2004年，库奇普迪舞著名舞蹈家J.拉奥和妻子V.拉奥访华，并在北京演出。2007年，被誉为卡塔克舞蹈王后的S.纳拉扬在北京政协礼堂演出卡塔克舞。2008年，摩西尼亚塔姆舞蹈家G.拉达克里希那应印度驻华大使拉奥琦邀请来北京演出，同行者还有印度卡塔卡利舞蹈团。同年，桑姆森再次访华，为印度旅游文化年启动仪式演出。作为总导演，她带来一台由印度六大派古典舞组成的精彩晚会。如此盛大的印度舞场面，在中国还是首次见到。同年9月，印度文化中心在北京成立。由印度文化关系委员会派来两名教师给中国学员授课。以A.查克拉瓦蒂为首的卡塔克舞蹈教师每天为学生提供免费艺术课程，并在节日庆典中给他们提供演出机会。2011年，奥迪西舞蹈家R.高哈尔在北京国家大剧院和中央音乐学院演出两场，并作舞蹈讲座。同年，卡塔克舞之王马哈拉吉的两个儿子贾伊吉山和迪帕克在北京演出。2012年1月15日，印度奥迪西舞蹈家K.赛加尔在广州表演奥迪西舞蹈。3月，印度当代著名婆罗多舞蹈家L.瓦伊德亚纳坦从新德里前来北京，在国家大剧院和中央音乐学院演出两场，引起热烈反响。同年夏天，资深婆罗多兼奥迪西舞蹈家S.曼辛格亦来北京演出。


印度舞蹈家萨拉拜率团访华演出后的合影

中国人跳印度舞 东方舞舞蹈家张均是第一个把印度舞蹈系统介绍给中国的人。她八赴印度访学，不仅学遍七派古典舞蹈，还大量采集民间舞素材。她先后在北京舞蹈学院、东方歌舞团、东方艺术辅导中心、广州舞蹈学校等机构任教。1999年出版《婆罗多舞蹈教程》教学光盘，2004年主编《婆罗多舞蹈教程》一书。主要舞蹈作品有“敦煌舞姿和印度舞鉴赏晚会”，舞蹈《西土情韵》和《多彩的脚铃》等。

20世纪八九十年代，刘友兰、郑韵、李江、苏宝华、赵世忠、江东、梅丽古力·艾哈迈德等人曾在印度留学。他们回国后都在各自领域传授印度舞蹈。刘友兰任教于北京舞蹈学院。郑韵先在印度跟随桑姆森学习婆罗多舞，后又师从奥迪西舞蹈家M.穆德加尔学习奥迪西舞，成为最早在印度开独舞晚会的中国人。她学成回国后在上海歌剧院工作。李江任广西艺术学院教授兼国际交流处处长。苏宝华任东方歌舞团舞蹈编导和舞蹈指导。赵世忠做卡塔克舞和踢踏舞比较研究。江东任中国艺术研究院舞蹈研究所副所长，是著名的舞蹈评论家，著有《印度舞蹈通论》等书。梅丽古力·艾哈迈德在印度学习奥迪西舞，回国后在新疆艺术学院开设印度舞蹈课程。

年轻一代印度舞者亦崭露头角。林萍、赵晓贞、李默文曾受印度总统邀请随张均、苏宝华赴印度留学，被誉为“舞蹈神童”。金珊珊曾4次赴印度留学，先后师从马哈拉吉和桑姆森，被称为“婆罗多舞在中国的传人”。现已有更多的年轻人研习印度舞蹈。

现代中国的艺术院团曾3次大规模排演印度歌舞剧。1957年，为庆祝中国印度友好协会成立五周年，中国青年艺术剧院演出印度大诗人迦梨陀娑诗剧《沙恭达罗》。当时正在访问中国的印度舞蹈家K.拉克希曼参与了舞蹈排练。

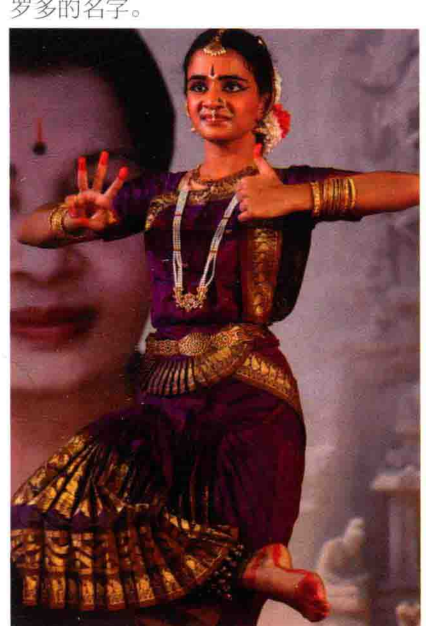

中国甘肃兰州大学纪念泰戈尔诞辰150周年演出的泰戈尔戏剧《齐德拉》剧照

1981年，中国青年艺术剧院重排《沙恭达罗》，张均应邀为舞剧编排舞蹈。2012年，兰州大学排演泰戈尔戏剧《齐德拉》，由金珊珊出任舞蹈编导，被时任印度驻中国大使评为“非常有印度味儿的泰戈尔戏剧表演”。

（刘建 金珊珊）

poluoduowu

婆罗多舞 bharata-natyam 印度古典舞派之一。起源于今印度泰米尔纳德邦，系印度最古老的舞种之一。人们通常误以为，婆罗多舞的含义即“印度舞蹈”。流行的说法是，Bharata系由3个词bhava（表情）、raga（旋律）和tala（节奏）的词头组成。这三大要素像三根柱子，支撑着婆罗多舞的纯正风格。还有一种说法认为，婆罗多舞立于《舞论》的理论体系之上，因此承袭了作者婆罗多的名字。


婆罗多舞表演
2013年印度默哈伯利布勒姆国际舞蹈节


婆罗多舞手势之一

表演风格　婆罗多舞分为纯舞蹈、叙事表演和舞剧3种形式。纯舞蹈由多个基本动作组合而成，手臂多为直线、直角或三角等几何图形，腿部则多以双膝打开的半蹲姿态出现，脚步随着音乐或快或慢击打地面，展现平衡、对称、力量之美。叙事表演是更高层次的表演，要求舞者以面部表情、手势和肢体动作等要素表达喜怒哀乐等情绪。舞剧则综合纯舞蹈和叙事表演，根据题材讲述故事。《表演镜铨》是印度古代关于表演艺术的专著，成书于公元前5世纪～前2世纪，对于戏剧、舞蹈和音乐予以详细描述。普遍认为，《表演镜铨》早于《舞论》，内容更宽泛自由，系婆罗多舞者必备的理论参考书。《表演镜铨》详细规定舞蹈中身体各部位的应用，例如手势可分为28个单手势和23个双手势，此外还阐述了各种手势的用法，如单手五指依次张开，像一朵盛开的莲花，也可表示山峰、脸庞、发髻、月亮、美丽等多种意思。这些手势和手语的用法，充分体现在婆罗多舞的叙事表演中。


舞王湿婆铜雕像　印度蒂鲁瓦兰古拉姆出土　现藏印度新德里国家博物馆

传统婆罗多舞在表演程式上分为几个固定段落。通常阿拉瑞普为第一段，意为花儿初绽；贾迪斯瓦拉姆代表节拍和音符的完美结合，是第二段纯舞蹈；从第三段沙巴达姆起，舞者开始展现叙事表演的技巧，沙巴达姆意为词汇，是语言的基本单位，因此意味着叙事表演的初级阶段；瓦尔纳姆是传统婆罗多舞最重要的段落，纯舞蹈和叙事表演交替进行，通常较长，在30分钟到1小时之间。瓦尔纳姆是舞者水平的试金石，只有能独立完成这个段落才能继续学习。此后，通常有科尔塔纳姆，即节奏较快的段落；还有巴达姆，即比较舒缓抒情的表演段落；最后以地拉纳，亦即一段纯舞蹈结束。结尾时有几行小诗，是节奏较快的高难度舞段。

舞王湿婆　婆罗多舞深深根植于印度教的神话和风俗中，这在文学、神庙雕刻及哲学中都有据可查。舞蹈被认为源于大神湿婆。他是毁灭之神，也是舞蹈之王。湿婆最先把舞蹈教给妻子波罗伐底。当湿婆跳起世间最具阳刚之美的荡得舞时，其妻就以最精致柔美的拉夏舞配合。印度教认为，宇宙在不断地创造、保护和毁灭中运行。梵天司创造，毗湿奴司保护，而湿婆则是舞蹈着来毁灭世界的。毁灭即重生，湿婆舞蹈的节奏即宇宙运行的节奏。在湿婆众多造型中，舞蹈之王独具特色。他右手持达摩如鼓，象征宇宙的创造。据传说，宇宙最先创造出的是声音，而声音又不断创造出新的声音。左手持一团火焰，象征谬误的毁灭和真理的传播。左右手平衡着创造和毁灭，支撑着宇宙的运转。右手立于胸前，掌心向前，代表无畏和赐福；另一只手向前微微下垂，指向高高抬起的左脚，代表摆脱一切束缚。腰系虎皮，象征摧毁邪恶的愤怒和威严，而这愤怒和威严又因湿婆的真诚而转化为慈悲和善良。他将毒蛇作为美丽的花环佩戴于胸前。侏儒象征着愚昧，湿婆将它踩在脚下跳舞。他的身体是宇宙空间，他的眼睛是太阳和月亮，额间第三只眼燃烧着智慧之火。他飞舞的头发是智慧的象征，头上的弯月代表最高的创造力，他的微笑可助人消除业的折磨。湿婆神的108个舞姿，镌刻在吉丹巴拉姆神庙的石柱上，相传是湿婆下凡到该庙跳舞时留下的。


神奴舞蹈家巴拉萨拉斯瓦蒂

神奴　直到20世纪初，舞蹈在印度寺庙的宗教典礼中仍起着至关重要的作用。舞者与其老师及乐师，受到高度尊重并接受寺庙的供养。在宗教仪式中，舞者要在承载着神像的座驾前起舞。她们精通祭祀典礼，熟知各种供品和祈祷经文，在供奉神灵的过程中扮演着极其重要的角色。舞女会正式嫁给神灵以及她的第一个爱慕者，这也是该男子的礼拜仪式。这些女子被称为神奴或神的侍女。作为舞者，她们还常会在吉庆活动中表演。那时，寺庙可能是最便于人们集会观看演出的场所，而神奴则享受着生活保障和至高荣誉。在英国殖民者统治时期，神奴的地位一落千丈。她们走进宫廷或庄园表演，以舞蹈为统治者歌功颂德，渐渐失去宗教意味。随着政治的动荡以及知识阶层艺术价值观的改变，神奴失去原先的社会支撑力量，婆罗多舞随之濒临灭绝险境。

婆罗多舞的复兴和鲁克米妮·黛维　婆罗多舞濒于衰微的境地令真正热爱这门艺术的人深感痛心，一场复兴运动渐渐兴起。以鲁克米妮·黛维为代表的


印度婆罗多舞蹈家鲁克米妮·黛维


印度舞蹈家桑姆森

众多婆罗多舞的支持者开始了拯救行动，想要它重现昔日的辉煌。印度神智学者，婆罗多舞蹈家、编舞家及动物权利的捍卫者鲁克米妮·黛维（1904.02.29～1986.02.24），是婆罗多舞复兴运动中最重要的代表人物。虽然出身于婆罗门高级种姓家庭，但她全然不顾舆论压力，亲自向已失业的神奴学习婆罗多舞这种当时人们眼中已显粗俗的艺术。她还在公开场合表演，充分发现婆罗多舞的精髓之美，同时剔除糟粕，使之恢复高贵典雅的原貌。1936年鲁克米妮·黛维同丈夫一起建立名为“艺术殿堂”的艺术学院，聘请原供职寺庙的婆罗门和神奴以传统私塾形式授课。他们收集整理了传统曲目传授给学生，并创作新作品。该院现已成为蜚声世界的婆罗多舞蹈专业学院，培养出大批艺术人才。L.桑姆森是印度当代著名的婆罗多舞蹈家，是鲁克米妮·黛维最优秀的学生之一。在恪守“艺术殿堂”传统的同时，她不断拓新，形成自己的风格。她表演细腻生动，扮相甜美，优雅端庄，深受广大观众喜爱。20世纪90年代获一级莲花勋章，2005～2012年任艺术殿堂艺术学院院长。2010年起任印度音乐戏剧学会会长，同时兼任印度电影审批中央理事会主席。桑姆森曾教过很多中国学生。包括张均在内的中国婆罗多舞艺术家大都出自她的门下。

婆罗多舞在中国　最早把婆罗多舞概念带入现代中国的是归侨舞蹈家戴爱莲。她于20世纪50年代受中国总理周恩来嘱托在北京舞蹈学校（现北京舞蹈学院）组建东方音乐舞蹈班，为开辟中国的文化外交道路做准备。其间，曾带团访问印度，并带回婆罗多舞蹈教材传授。这一时期，印度舞专家张均脱颖而出。她8次赴印度学习、交流，系统掌握婆罗多舞的技巧，学成回国后广为传授。东方歌舞团的保留节目《阿拉瑞普》就是她的起始舞段。1992年，张均带领3个学生为访华的印度总统R.文卡塔拉曼表演婆罗多舞，受到他的高度赞扬。2002年，张均在北京舞蹈学院东方班教授婆罗多舞课，并于2004年主编《婆罗多舞蹈教程》一书。此外，先后有刘友兰、郑韵、苏宝华、林萍、于菲菲等人到印度学习婆罗多舞。现今活跃在中国舞台上的婆罗多舞者金珊珊，少时师从张均和苏宝华学舞。因热爱婆罗多舞，她进入北京大学学习印度语言文化。1994年赴印留学，在进修印度语的同时学习婆罗多舞。金珊珊是桑姆森最出色的学生之一，1998年在新德里举办独舞晚会，之后成为桑姆森创建的斯班达舞蹈团演员，活跃在印度乃至世界舞台上。1999年，金珊珊在张均主讲《婆罗多舞蹈教程》的教学录像光盘中任舞蹈示范；2002年，协助张均在北京舞蹈学院东方班教授婆罗多舞蹈课程。2005年，金珊珊建立乐舞婆娑印度古典舞蹈学校。2010年，她带领学生为中印两国元首表演婆罗多舞，获得极高评价。

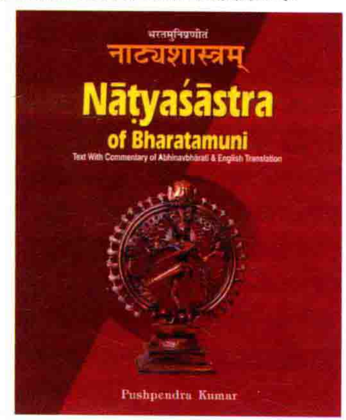
自20世纪50年代舞蹈家拉克希曼姐妹访华之后，一直不断有印度婆罗多舞蹈家来华演出，其中包括I.拉赫曼（1955）、M.萨拉拜（1978、2002）、R.黛维（1984）、L.桑姆森（1984、2002、2008）、M.萨拉拜（2002）、R.瓦伊德亚纳坦（2012）、S.曼辛格（2012）。


中国舞蹈家金珊珊表演婆罗多舞

（金珊珊）

Yindu xiju

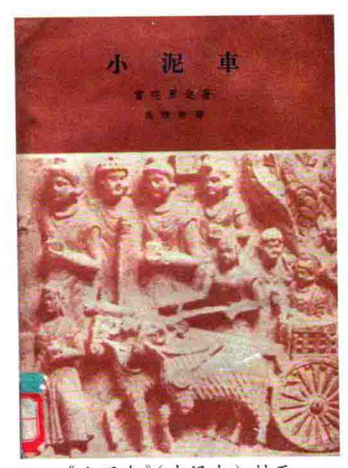
印度戏剧　Indian drama　产生并流传于今印度境内的世界重要剧种之一。具有独特的理论体系和表演形式。



《舞论》封面

印度戏剧具有悠久的传统。在吠陀本集中，已有对话形式的颂歌和附有故事梗概的合唱。这可以看作印度戏剧的萌芽。同西方戏剧一样，印度戏剧也很可能起源于宗教祭祀活动。宗教将戏剧作为宣传工具，从而促进了戏剧的发展。两大史诗《摩诃婆罗多》与《罗摩衍那》问世后，民间逐渐产生了演唱史诗内容的戏剧形式，时至今日依然长盛不衰。公元前后出现的传为婆罗多所著的《舞论》一书，是最早的梵语戏剧学著作。《舞论》论述了戏剧的起源、性质、功能、剧场、动作、表情、语言、风格、服装、化妆、角色、观众及音乐等涉及戏剧形体表演和语言表演的诸多要素及细节。戏剧理论是对戏剧实践的归纳和总结，由此可以想见印度古代戏剧表演艺术的成熟。后世的戏剧工作者都承认婆罗多为印度戏剧的祖师。

从现存文献看，公元纪年开始后，印度古典梵语戏剧进入繁荣时期。现存最早的剧本是一二世纪时佛教诗人和戏剧家马鸣的3部戏剧残卷。其中《舍利弗传》是一部九幕剧，内容为佛陀（见释迦牟尼）的两个大弟子舍利弗和目犍



《小泥车》(中译本)封面

连皈依佛门的故事。这3部戏剧残卷在20世纪初发现于中国新疆。南印度的寺庙中一直有表演戏剧的传统。1910年，一位印度学者在南印度波德摩纳帕城附近一座寺庙的藏书中发现13部剧本，它们被认为出于二三世纪时著名梵语戏剧家跋娑之手。这是印度戏剧史上的一件大事。跋娑的13部剧主要取材于印度两大梵语史诗和其他传说。传为首陀罗迦所著的梵语名剧《小泥车》是一部反映市民生活和斗争的现实主义戏剧。剧中人物有34个之多，情节跌宕起伏，变化有致。诗人和戏剧家**迦梨陀娑**的创作，使印度古代戏剧达到辉煌的顶峰。他的主要剧作有《沙恭达罗》、《优哩婆湿》(又译《广延天女》)和《摩罗维迦和火友王》。它们情节曲折，语言优美，极富艺术魅力，因而成为印度戏剧艺术的典范和世界戏剧宝库中的明珠。约活跃于8世纪的薄婆菩提，是迦梨陀娑之后最重要的古典梵语戏剧家。他的3部著名剧作是《茉莉和青春》、《大雄传》和《后罗摩传》。它们借历史传说以影射现实，演出后获得巨大成功。约生活于6~9世纪的毗舍佉达多的《指环印》和生活在8世纪之前的婆吒·那罗衍的《结髻记》是两部很有影响的政治戏剧。

随着梵语本身的衰微和穆斯林的入侵印度，印度文人戏剧逐渐走向没落，但民间戏剧仍然顽强地生存下来。在迎神赛会的节日期间，戏剧是必不可少的表演项目。19世纪以来，传统戏剧在孟加拉、古吉拉特、今北方邦等地区逐渐恢复。同时，以反殖民主义和封建主义为内容的近代戏剧开始出现。19世纪后半叶，数以百计的戏剧在孟加拉地区问世，呈现出空前繁荣的景象。当然，这些戏剧鱼龙混杂，大多水平不高。孟加拉戏剧作家D.米特拉在1860年完成第一部反对英国殖民统治的戏剧《靛蓝镜》，演出后在社会上引起巨大反响。印度近现代戏剧宣告诞生。在20世纪，印度现代戏剧逐渐以表现现实生活内容为主。在农村地区，传统戏剧表演至今依然受到欢迎。在城市里，现代传媒对戏剧的冲击日趋明显。然而，人们在重大的节日期间，还是会观看各种各样的戏剧表演。

印度戏剧传入中国始于20世纪20年代。1924年，印度诗人**R.泰戈尔**访华，与中国戏剧大师**梅兰芳**结下了非同寻常的友谊。5月8日，泰戈尔64岁生日的第二天，中方为诗人举办隆重的祝寿活动，当晚在北京协和医学院礼堂用英文演出泰戈尔名剧《齐德拉》。这是中国有史以来首次演出印度戏剧。泰戈尔向梅兰芳表示，希望在离京前看到他的戏。梅兰芳于是邀请诗人观看由他主演的神话剧



印度梵剧

《洛神》。5月19日，梅兰芳在开明戏院如约专场演出《洛神》招待泰戈尔。1956年，**季羡林**将迦梨陀娑的诗剧《沙恭达罗》从梵文译成中文出版。中国青年艺术剧院先后于1957年和1982年两度在北京隆重演出该剧，使中国观众得以领略印度戏剧的非凡魅力。2011年，为纪念泰戈尔诞辰150周年，兰州大学学生重新排演《齐德拉》。2013年，为纪念泰戈尔获得诺贝尔文学奖100周年，北京大学学生排演了诗人的知名剧作《邮局》。首陀罗迦的《小泥车》，迦梨陀娑的《摩罗维迦和火友王》和《优哩婆湿》，泰戈尔的所有主要剧作等，已被译成中文。与此同时，鲁迅的《阿Q正传》被改编成戏剧在印度演出，也获得了观众的好评。

(刘建)

Wan Baochang

万宝常 Wan Baochang(约556~约595) 中国隋代音乐学家。幼时原为南朝梁人。因陈灭梁，随父万大通从梁将王琳归附北齐。听觉异常灵敏。曾追随北齐音乐名家祖珽学习音乐。王琳抗陈战死后，其父再度密谋，拟逃离北齐，复归江南，事泄伏诛。万宝常因此被配为地位卑微的乐户。

北朝时，西域各国大多信奉佛教，深受印度文化濡染，音乐也“多演释氏之词”。随着佛教势力的增强，以及北朝异族统治者的大力提倡，西域音乐盛极一时。龟兹音乐更是盛行于北齐，万宝常常求教于西域音乐家，故对源自印度佛教文化的龟兹音乐造诣颇深。他擅于演奏多种乐器，精通音律，曾造玉磬献于北齐，并修订洛阳旧曲。之后，北周灭北齐，继而隋朝取代北周，万宝常遂成为隋人。

隋文帝杨坚开皇元年(581)，沛国公郑译等制定礼乐，常召万宝常参议。后又奉诏造诸乐器，并以自制水尺为律调音。万宝常有极高的艺术修养，“能应手成曲”，但因其声雅淡而不为时人所好。他对音乐理论多有建白，所撰《乐谱》64卷，论述“八音旋相为宫之法，改弦移柱之变。为八十四调，一百四十四律，变化终于一千八百声”等乐律理论，却因身份卑微，终未被采纳，且屡遭同行权贵诋毁排斥，终因穷困潦倒，遭妻背弃，饥饿而死。临死前，他愤然焚毁自撰《乐谱》，仅被见者抢得数卷，得以行世。

(赵佳梓)

Cao Miaoda

曹妙达 Cao Miaoda(约活动于6世纪下半叶) 中国北齐至隋初琵琶演奏家。出身于西域曹国(今乌兹别克斯坦撒马尔罕东北)琵琶世家。从北魏末年起，

祖父曹婆罗门和父亲曹僧奴即开始定居于中原。曹婆罗门曾跟随一商人学习龟兹琵琶，因而其子曹僧奴及孙辈曹妙达兄妹均擅龟兹琵琶之艺。曹妙达的后裔曹保及其子曹善才、孙曹纲等，均为杰出的琵琶演奏家，显赫于北齐至唐代。

曹妙达的琵琶演技，为北齐文宣帝高洋（550～559年在位）所重；每当曹妙达弹琵琶时，高洋总是亲击胡鼓与之相和。酷爱西域音乐的北齐后主高纬（565～576年在位）更加宠幸曹妙达，赐予他堪与朝廷大臣相比的高官厚禄，乃至封他为郡王。时人诗云："乐工封王侯，妙达唯一人。"北齐灭后，曹妙达入隋，仍为宫廷乐官。据《隋书·音乐志》记载，隋文帝杨坚（581～604年在位）曾令其于太常教习清庙歌词，以代北周之歌。隋开皇年间（581～600），与王长同、李士衡、郭金乐、安进贵等人，"妙绝弦管，新声奇变，朝改暮易，持其音技，估炫公王之间，举世争相慕尚"。《隋书·万宝常传》中称曹妙达等人"能造曲，为一时之妙，又习郑声"，说明他在继承传统的同时，也能吸收中原民间音乐的营养，以丰富自己的演奏和创作。

（赵佳梓）

Suqipo

苏祇婆 Sujiva（约活动于6世纪下半叶） 中国北朝著名宫廷乐师，琵琶演奏家。西域龟兹（今新疆库车一带）人，世代皆为乐工。北周武帝（561～578年在位）天和三年（568），随突厥皇后阿史那氏入北周，善弹琵琶，精通音律。

据《隋书·音乐志》记载，苏祇婆"从突厥皇后入国（北周），善胡琵琶。听其所奏，一均之中间有七声，因而问之，答云：'父在西域，称为知音，代相传习，调有七种。'以其七调，勘校七声，冥若合符"。苏祇婆所传述的源于印度的龟兹乐律"五旦七声"理论和以龟兹乐为代表的西域乐舞，对后世中原音乐的发展影响深远，使之成为中国古代音乐史上的一个重要转折点。隋唐燕乐二十八调即由此演变而成，宋燕乐二十八调也与此相关。北周及隋代音乐学家郑译曾向苏祇婆学习龟兹琵琶及龟兹乐调理论，并从苏祇婆传授的龟兹乐律和技艺中得到启发，从而推演出八十四调理论。



唐代宝物螺钿紫檀五弦琵琶
起源于古代西域，北魏时传入中原，于唐代定型。后传入日本
现藏日本正仓院

苏祇婆所传授的龟兹乐舞为北周、隋、唐三代宫廷重要乐部之一。他演奏所用的五弦琵琶，对盛唐歌舞艺术的发展起了重要作用，自南北朝至隋唐的500年间盛行不衰，系隋唐九、十部乐中西凉、龟兹、天竺、疏勒、安国和高丽诸乐部主要乐器。从那时起，琵琶也成为中国主要的民族乐器之一。

苏祇婆所传授的龟兹乐律"五旦七声"，又称"五旦七调"，是龟兹乐的一种宫调体系。"旦"的意义相当于"均"。"五旦七声"建立在5种不同的调高之上。《隋书·音乐志》称："其声亦应黄钟、太簇、林钟、南吕、姑洗五均。"它们分别按七声音阶构成7种调式。每旦七调，"五旦"共得三十五调。所谓之"调有七种"，即宫声、商声、角声、变徵声、徵声、羽声、变宫声。若以音阶排列，则为"5 6 7 1 2 3 4"，亦即燕乐二十八调七宫的7个主音：黄钟宫、正宫、高宫、中吕宫、道调宫、南吕宫和仙吕宫。

苏祇婆入北周后，曾启用汉名，享誉宫廷。中国音乐学家沈知白著《中国音乐史纲要》认为，他的汉名为白智通。

苏祇婆的宫调理论，不但对中国古代音乐如雅乐、俗乐乃至宋词元曲等产生过重大影响，同时也对韩国、朝鲜、日本、越南、缅甸等国的音乐舞蹈发展起了推动作用。

（赵佳梓）

Cui Lingqin

崔令钦 Cui Lingqin（约活动于8世纪） 中国唐代官员。博陵（今河北定州）人。历任左金吾仓曹参军、礼部员外郎、国子司业。宝应元年（762）著《教坊记》一卷。

教坊是古代管理宫廷音乐的官署，系宫廷乐伎聚居之所，由司掌祭祀礼乐之官太常管辖。唐武德年间（618～626）开始在宫中设置内教坊；武周如意元年（692）更名云韶府；开元二年（714）恢复旧名，扩大机构，除在蓬莱宫侧设立内教坊，还在长安和洛阳分别设置左教坊与右教坊，专管雅乐以外的音乐、歌唱、舞蹈、百戏等教习与排练，随时为宫廷表演音乐歌舞和百戏。《新唐书·礼乐志》云："唐之盛时，凡乐人、音声人、太常杂户子弟隶太常及鼓吹署，皆番上，总号音声人，至数万人"，其中许多人是来自各地民间和外籍的优秀艺人。玄宗时，仅长安一地，有关人士即多达11 400人。

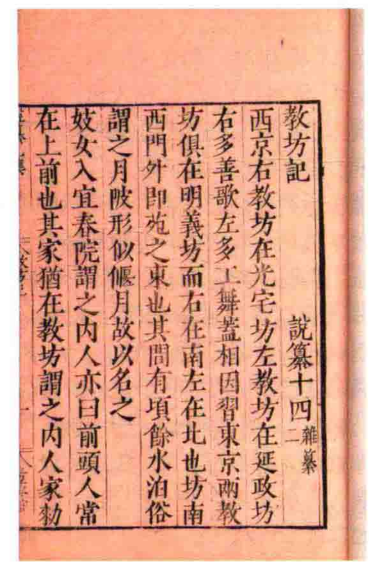
《教坊记》记述了开元时有关教坊的制度、逸事及乐曲的内容和起源，并收录教坊曲名324个，包括大曲46个，因而是研究唐代，特别是初唐和盛唐时



初唐时期长安教坊情景（绘画）

期音乐、舞蹈、戏曲、杂技等表演艺术的重要史料。崔令钦在任仓曹参军时，直接从曾在教坊中任职的下级官吏那里听取所述教坊往事。因此，《教坊记》所记唐代教坊制度和逸闻，具有较高的史料价值。在其所列曲目中，《大定乐》、《破阵乐》、《太平乐》、《南天竺》、《望月婆罗门》及大曲《霓裳》、《龟兹乐》、《凉州》等，显然来自古印度或深受印度文化影响的龟兹，抑或"变龟兹声为之"。

《教坊记》的传本，较早的有元末陶宗仪的《说郛》和明中叶陆楫编的《古今说海》。1959年，为中国戏曲研究所完成的《中国古典戏曲论著集成》所收录。1962年，中华书局出版任半塘的《教坊记笺订》。


教坊記　說纂十四 雜纂二
西京右教坊在光宅坊左教坊在延政坊
右多善歌左多工舞蓋相因習東京兩教
坊俱在明義坊而右在南左在北也坊南
西門外即苑之東也其間有頃餘水泊俗
謂之月陂形似偃月故以名之
妓女入宜春院謂之内人亦曰前頭人常
在上前也其家猶在教坊謂之内人家勑

《教坊记》(明嘉靖刊本)书影

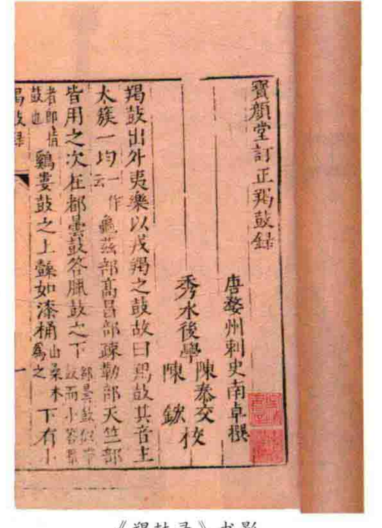
除正文外，尚有《教坊记·序》，载《全唐文》卷三百九十六；《教坊记·补录》，载曾慥《类说》卷七。

（赵佳梓）

Nan Zhuo

南卓 Nan Zhuo（约活动于9世纪） 中国唐代学者。字昭嗣。历任拾遗、洛阳令、黔南观察使等官职。任洛阳令时，常与诗人白居易（772～846）、刘禹锡（772～842）过从，谈论传入中国的西域民族乐器羯鼓。善诗文，通音乐。著有《羯鼓录》、《唐朝纲领图》、《唐纪年记》、《驳史》及《南卓文》等。《羯鼓录》是研究唐代音乐及宫廷生活和社会风气的重要资料。

羯鼓形制"如漆桶，山桑木为之，


寶顏堂訂正羯鼓録
唐婺州刺史南卓撰
秀水後學 陳泰交 陳鈠 校
羯鼓出外夷樂以戎羯之鼓故曰羯鼓其音主
太簇一均 一作云 龜茲部高昌部疎勒部天竺部
皆用之次在都曇鼓荅臘鼓之下
鷄婁鼓之上鎟如漆桶山桑木爲之下有小

《羯鼓录》书影

下以小牙床承之，击用两杖"，故又称"两杖鼓"，音色"焦杀鸣烈"，龟兹、高昌、疏勒及天竺（见**印度**）等乐部皆用之。直接源流可上溯印度，桑奇大塔浮雕已有其图形。南北朝时经西域传入内地，盛行于唐代。唐玄宗李隆基（685～762）、宰相宋璟（663～737）、音乐家李龟年（约8世纪）等，都是击羯鼓的高手。《羯鼓录》记述了羯鼓的源流、形状及唐开元、天宝年间有关逸事，并附有羯鼓诸宫曲名。凡太簇宫二十三曲，太簇商五十曲，太簇角十四曲，徵羽二音阙如。唯用太簇者以羯鼓为主，太簇一均故也。又有诸佛曲10首，食曲32首。曲名多用梵语，以本龟兹、高昌、疏勒、天竺四部所用故。全书分前后两录，前录成于大中二年（848），后录成于大中四年。清代钱熙祚（？～1844）和近人任半塘（1897～1991）均对该书作了整理并推出较完善的校本。

（赵佳梓）

Duan Anjie

段安节 Duan Anjie（约活动于9世纪） 中国唐代音乐理论家。齐州临淄（今山东淄博东北）人。出身官宦世家，唐初名将段志玄后裔。祖父段文昌曾任唐穆宗（821～824年在位）时宰相，父亲段成式（?～863）官至太常少卿，"善音律"，精通音律的唐代诗人温庭筠（801/798～866）为其岳丈。段安节曾官至朝仪大夫，守国子司业。自幼善乐律，能自度曲。唐乾宁元年（894）之前撰《乐府杂录》一卷，杂记开元以后乐部、歌舞、俳优、乐器、乐曲等，并记述著名歌唱家、琵琶演奏家故事。书末附有《别乐识五音轮二十八调图》，今图已失传，仅存文字。作者自称："幼少即好音律，故得粗晓宫商，亦以闻见数多，稍能记忆，尝见《教坊记》，亦未周详。以耳目所接，编成《乐府杂录》一卷。"因广明之变（880），僖宗（873～888年在位）幸蜀，"梨园子弟，半已奔亡，乐府歌章，咸皆丧坠"。因此，该书弥补了崔令钦《教坊记》的不足，对研究唐代开元、天宝以后，特别是晚唐的音乐、舞蹈、戏曲，有较高的参考价值。

《乐府杂录》一书，除有关音乐源流方面的考证外，首先，记述了唐朝中叶，尤其是安史之乱后俗乐大量为宫廷所用的情况。其次，该书末尾所附《别乐识五音轮二十八调图》中对唐代所用琵琶定律的文字，为后世深入研究唐代乐律宫调留下极为珍贵的资料。第三，为一些对唐代乐舞作出极大贡献，但社会地位低下的乐工艺人立传。





《乐府杂录》书影

《乐府杂录》一书，还记述了许多关于琵琶的故事。宋人陈振孙的《直斋书录解题》刊有段安节《琵琶故事》一卷，晁伯宇在《续谈助钞》中则称此书为《琵琶录》，故后人亦称此书为《琵琶录》。清代钱熙祚辑《守山阁丛书》及《中国古典戏曲论著集成》(中国戏剧出版社，1959）均收录此书校勘本。

（赵佳梓）

Mei Lanfang

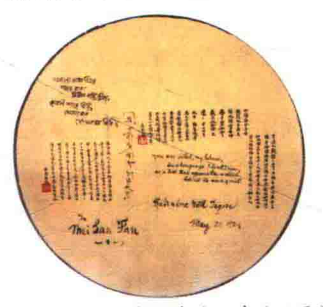
梅兰芳 Mei Lanfang（1894.10.22～1961.08.08） 中国京剧演员。原名梅澜，字畹华，一作浣华。祖籍江苏泰州，生于北京。在印度诗人R.泰戈尔1924年



访华期间，与他结下堪称佳话的笔墨因缘和真挚友谊。

生平　梅兰芳出身北京梨园世家。8岁学戏，11岁登台，年方弱冠，名动京沪。1918年移居上海。工青衣、花衫、刀马旦。继王瑶卿之后，对京剧旦角的唱腔、念白、舞蹈、音乐、服装、化妆诸方面均有所革新和创造，形成中国戏曲表演艺术中独具风格的“梅派”。演技全面，京剧、昆曲兼擅。扮相端丽，唱腔圆润。为旦行一代宗师，享有国际盛誉。在半个世纪的舞台生涯中演出剧目近400出。代表性剧目有《宇宙锋》、《贵妃醉酒》、《霸王别姬》、《断桥》、《游园惊梦》、《凤还巢》、《抗金兵》、《穆桂英挂帅》、《天女散花》等。被国际社会誉为“美的化身”。在日踞时期拒演，保持了民族气节。历任中国京剧院院长、中国戏曲研究院院长、中国文学艺术界联合会副主席、中国戏剧家协会副主席。所著论文编为《梅兰芳文集》，演出剧目编为《梅兰芳演出剧本选集》，另有自述传记《舞台生活四十年》。67岁时，因心脏病发作而逝世于北京。

与泰戈尔的艺术交流和笔墨因缘　1924年春季，泰戈尔来中国访问，梅兰芳与他多有过从，或陪同诗人游览杭州灵隐寺，或出席诗人演讲会，或参加诗人的公开祝寿活动，或私下在北京无量大人胡同（今已无存）24号自家寓所接待诗人。同年5月8日，适逢泰戈尔64岁生日，中方为诗人举办隆重祝寿仪式，当晚在北京东单三条协和医学院礼堂用英文演出泰戈尔名剧《齐德拉》。这是中国首次演出印度戏剧。泰戈尔坐在第三排中间，而梅兰芳就坐在诗人身边。泰戈尔参加过自己创作的多部戏剧的演出，熟谙表演艺术，与梅兰芳一见如故，惺惺相惜。泰戈尔向他表示，希望离京前看到他的戏。梅兰芳于是邀请诗人观看由他主演的神话剧《洛神》。5月19日，梅兰芳在开明戏院（后更名为民主剧场，今已无存）如约专场演出《洛神》招待泰戈尔。诗人戴绛色帽，着红色长袍（国际大学礼服），端坐于包厢正中。演出结束后，到后台向梅兰芳表示感谢并邀他翌日晤谈。5月20日午间，梅兰芳与梁启超、姚芒父等一道为将在当夜前往太原的诗人饯行。席间，泰戈尔谈到《洛神》，在赞赏之余也对“川上之会”一场的布景坦率提出建议：应用奇峰、怪石、瑶草、琪花等烘托神话气氛，以避免布景一般化。还谈到中国戏剧与美术的密切关系以及艺术家应有的全面素养。梅兰芳虚怀若谷，随后请人根据诗人意见重新设计《洛神》布景，一直沿用至今。除了戏剧表演艺术的共同话题外，两个同样具有世界声誉的艺术家还对丹青有共同的爱好，因而也交流了各自在绘画方面的经验。泰戈尔即席赋诗一首，旋用中国笔墨，将它写在一柄纨扇上，原文系孟加拉文，又自译为英文，随后在上款题写受赠人之名，并签上自己的名字，复用孟加拉语朗诵了自己的新作，再将这件难得的礼物赠送梅兰芳。诗云：



泰戈尔赠给梅兰芳的纨扇（正面）



泰戈尔赠给梅兰芳的纨扇（背面）

亲爱的，你用我不懂的
语言的面纱
遮盖着你的容颜；
正像那遥望如同一脉
缥缈的云霞
被水雾笼罩着的峰峦。

梅兰芳礼尚往来，用钢笔在书法家汤定之送他的白纸折扇上写下《洛神》中的四句唱词，回赠泰戈尔作永久纪念：

满天云霞湿轻裳，
如在银汉碧河旁。
缥缈春情何处傍，
一汀烟月不胜凉。

梅兰芳还挑选了自己由百代公司录制的《嫦娥奔月》、《汾河湾》、《霓虹关》、《木兰从军》等多张唱片，以及谭鑫培的京剧《碰碑》唱片，俞粟庐的昆曲《三醉》和《拆书》唱片，元元红和小红秀的蒲剧《南天门》唱片等，赠送泰戈尔。

是夜，梅兰芳等前往火车站为泰戈尔送行。惜别之际，诗人邀请他率团前往印度访问、演出。1935年，梅兰芳访问苏联后漫游欧洲，考察戏剧，“归舟路过孟买，登陆小憩半日，但始终未能践泰翁之约”，引以为憾。1954年冬，中国文化代表团访问印度。在新德里、加尔各答、孟买、马德拉斯演出京剧。梅兰芳因故未能成行，但在听李少春讲述前往圣蒂尼克坦参观泰戈尔故居情形后，不禁为之心驰神往。

心心相印　1941年，泰戈尔行将辞世之前深情地写了一首诗，回忆自己在北京度过的那个温馨的生日：

在我生日的净瓶里
收集着我多次朝觐的圣水
这一点我始终铭记。
我曾踏上中国的土地



梅兰芳《洛神》剧照

那些从来不曾谋面的人
将友谊的标志点上我的前额
称我为他们的知己。
不知不觉间异客的外衣脱落了
内里那个永恒的人显现了
展示出一种令人欣慰的关系
让我始料不及。
我取了中国名字，穿上了中国衣。
我心里早就知道，我无论在哪里
找到朋友，都会在那里获得新生，
他们给我带来生命的奇迹。
……

在诗人访华期间结识的朋友中，梅兰芳在他的心目中占有重要地位。梅兰芳是与诗人心心相印的真正知己。


《贵妃醉酒》中梅兰芳饰杨玉环（左）姜妙香饰裴力士

梅兰芳也始终不曾忘怀自己的印度友人。1961年，在泰戈尔百年诞辰之际，梅兰芳于5月13日在《光明日报》发表诗歌《追忆印度诗人泰戈尔》。他在诗序中写道："1924年春，泰戈尔先生来游中国，论交于北京，谈艺甚欢。余为之演《洛神》一剧，泰翁观后赋诗相赠，复以中国笔墨书之纨扇。日月不居，忽忽三十余载矣。兹值诗人诞辰百年纪念，回忆泰翁热爱中华，往往情见于词，文采长存，诗以记之。"他在诗中写道："诗翁昔东来，矍铄霜染叟。高誉无骄矜，虚怀广交友。当日盍簪始，叨承期勖厚。欢赏我薄艺，赠诗吐琼玖。影声描绘深，格律谨严守。紫毫书纨扇，笔势蛟蛇走。微才何足论？鼓舞乃身受。百岁逢诞生，人琴怅回首。纪念谈轶事，肤词扫以帚。惟君恋震旦，称说不去口。愿偕中国人，相倚臂连手。文章与艺术，探讨皆不苟。如忘言语隔，务使青华剖。忆听开讲坛，响声龙虎吼。黑暗必消亡，光明判先后。反帝兴邦意，忧时见抱负。寰球时代新，孤立果群丑。惜君难且出，远识诚哉有。中印金兰谊，绵延千载久。交流文化勤，又最团结取。泰翁早烛照，正气勘不朽。谁与背道驰，路绝知之否。"两个多月后，梅兰芳遽然与世长辞，此诗成为他的绝笔。在写诗的同时，他还在《人民文学》5月号发表5 000余字长文《忆泰戈尔》，留下一篇关于自己与诗人交往逸事的珍贵文献。

当年梅兰芳赠送的那些唱片，一直为泰戈尔所珍藏。在泰戈尔逝世后，那些见证中印文化交流的珍品，被收藏到国际大学艺术学院博物馆中。同样，泰戈尔赠给梅兰芳的纨扇，以及当年与诗人偕行的印度著名画家N.鲍斯所赠送的画作，珍藏在北京梅兰芳纪念馆内。

（刘建）

Zhang Jun

张均 Zhang Jun（1935.02～2012.01.04）中国舞蹈家、东方舞蹈教育家、印度舞蹈专家，东方歌舞团创始人之一，



曾任首席舞蹈演员、舞蹈编导、艺术顾问。中国人民对外友好协会理事，中国舞蹈家协会主席团委员。1991年被国务院授予有突出贡献的表演艺术家称号。一生奉献于东方舞蹈表演、教学和研究工作，曾8次赴印度学习和交流，在中国系统传授印度舞蹈。被季羡林称作"印度舞蹈在中国的奠基人"。

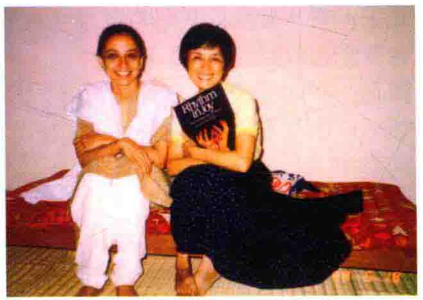
生平 张均出生于湖北武汉。母亲是古典文学教授，父亲曾留学德国，后在上海文史馆工作。因父母均喜爱艺术，张均从小受到熏陶并展露天赋，14岁入第三野战军新安旅行团（后更名为上海歌剧院），成为一名舞蹈演员。1954年随中国总理周恩来率领的中国文化代表团访问印度、印度尼西亚、缅甸三国时，在新中国舞蹈奠基人戴爱莲的引导下初次向印度舞蹈大师U.香卡学习古典舞。1956年入北京舞蹈学校（现北京舞蹈学院）进修，旨在向苏联专家学习芭蕾舞，却在戴爱莲的规劝和有意安排下学习了印度和东南亚舞蹈，由此对印度舞产生浓厚兴趣。1957年香卡访华时，张均随香卡学习《拍球舞》。该舞日后成为张均的成名之作，曾在东方歌舞团建团大会上表演。1957年11月6日，北京舞蹈学校成立现代中国第一个东方音乐舞蹈班（以下简称东方班），张均参加了招生和组建工作，并担任舞蹈教员。其间，她带领学员学习了印度、印度尼西亚、柬埔寨、泰国、缅甸、斯里兰卡、巴基斯坦、阿富汗等近10个国家的舞蹈。1961年1月5日，东方班随周恩来访问缅甸，张均和赵世忠表演的《缅甸古典双人舞》受到缅甸总理吴努和观众的热烈欢迎，被当地媒体誉为"中国飞来的缅甸公主和王子"。在周恩来举行的告别宴会上，以张均为首的东方班表演了各国民间舞蹈。1962年1月13日，东方歌舞团成立，张均作为主要演员和业务指导，成为该团创始人之一。1963年，张均再次随周恩来率领的中国代表团访问柬埔寨，表演了柬埔寨国家元首诺罗敦·西哈努克亲王之女帕花黛维公主亲授的柬埔寨古典舞《百花园中的仙女》，受到赞赏并获得亲王授予的勋章，被当地传媒誉为"中国的帕花黛维"。


张均和周恩来等人合影

留学印度　张均铭记周恩来“一定要学好印度舞”的勉励，将一生最美好的年华都投入到她所酷爱的印度舞中。1980年她以留学生身份前往印度学习舞蹈。为了能在有限的时间里多学东西，她和同伴每天工作15小时，在短短一年中学习了多派舞蹈节目，获得达尔帕纳艺术学院戏剧荣光学位。1981年，为《中国大百科全书·音乐舞蹈》撰写关于印度古典舞蹈“婆罗多舞”、“曼尼普里舞”、“卡塔卡利舞”、“库契普迪舞”的词目，后受印度驻华使馆委托，补写“奥迪西”、“卡塔克”两个条目。1982年春，在东方歌舞团创办首个印度舞蹈班，教授学员婆罗多舞中的阿拉瑞普、奥迪西舞、曼尼普里舞和卡塔克舞。这些舞蹈在东方歌舞团公演晚会上受到高度评价，印度舞蹈从此成为东方歌舞团传统强项之一。此外，还为歌唱演员培训舞蹈技能，使他们能更好演绎印巴歌曲。1982年、1987年，张均两赴印度留学，在短短两年中学习了印度学生通常需要10年才能学完的课程。学成归国后开始培养接班人，不但给专业演员指导，还给东方歌舞团艺术辅导中心的儿童开设印度舞课。1988年印度总理拉吉夫·甘地访华期间，特意委托印度驻华使馆赴张均家中赠送舞蹈脚铃，并在钓鱼台国宾馆接见了包括张均在内的数十位中国专家。1990年，张均和同事于海燕联合推出“敦煌舞姿舞和印度舞鉴赏晚会”，将舞蹈比较研究搬上舞台，为日后深入研究中印舞蹈开拓了崭新局面。1992年，印度总统R.文卡塔拉曼访华，张均带领林萍、赵晓贞、李默文为总统一行表演印度舞蹈，受到高度赞扬，随后应总统邀请再赴印度留学，同行者还有张均的学生苏宝华。在印度期间，文卡塔拉曼邀请他们到总统府做客。1995年的“一代风流——金秋晚会”，集中了现代中国所有印度舞蹈名家，张均带领4岁的小学生张梦洋表演的“卡塔克双人舞”，让观众领略到大师的舞蹈风采，也看到了未来舞蹈的希望。1999年，张均带领学生金珊珊等录制《婆罗多舞蹈教程》教学光盘，当年荣获第三届全国优秀教育音像制品二等奖，并成为印度舞蹈爱好者的必备教材。2002年9月，张均在北京舞蹈学院东方班开设婆罗多舞蹈课程，汇报演出时受到印度大使夫人的高度评价，并促成印度文化关系委员会邀请所有师生赴印访问。印度舞蹈之花经她妙手栽培在中国绽放。



印度总理拉吉夫·甘地会见张均



张均和桑姆森合影

在印度的影响　1980年，张均和刘友兰留学达尔帕纳艺术学院，当时该学院院长M.萨拉拜对她们仅用半年时间学习婆罗多舞整个流程感到不可思议。印度卡塔克舞之王B.马哈拉吉给张均起了个印度名字霞依，称张均为“石头女人”；她的不怕苦精神，也受到卡塔克舞蹈中心所有学生的钦佩。在学成回国之前，达尔帕纳艺术学院的同学从古吉拉特邦到新德里为张均和刘友兰送行。1981年10月16日，在新德里的泰姬饭店，印度文化关系委员会主任巴拉夫人宴请张均、刘友兰和中国驻印大使夫妇及文化处全体工作人员。巴拉夫人感慨地说：“在你们当初未来时，我还在想，短时间能学什么印度舞呢？我和萨拉拜夫人商量，决定让你们试试。现在看到你们学有所成，怎能不让人兴奋呢？”印度《金融快报》在1982年第二期《艺术通讯》专刊发表专题文章，赞扬张均、刘友兰效法前贤法显和玄奘，为增进中印友谊作出了贡献。

1992年，张均带领林萍、赵晓贞、李默文、苏宝华4名学生到印度留学时，师从婆罗多舞蹈家L.桑姆森和卡塔克舞之王马哈拉吉。她们在马德拉斯和新德里的演出产生轰动效应，媒体也大规模报道演出盛况，夸赞她们跳得比印度孩子还要好。

2003年，张均再次带领北京舞蹈学院东方班的学生赴印度学习和演出。她们拜访了卡拉谢特拉艺术学院，还观看了奥迪西舞蹈宗师K.马哈帕特拉的表演。

2012年1月4日，张均病逝于北京。1月11日，印度发行量最大的报纸《印度教徒报》刊登长篇文章报道她的事迹，表达了赞扬和缅怀之情。

（金珊珊）

Xiangka

香卡，U.　Uday Shankar（1900.12.08～1977.09.26）　印度舞蹈家、舞蹈编导。全名乌黛·香卡。U.香卡善于将西方戏剧手法运用于传统印度古典舞蹈中，配以大量印度古典、民间及部落舞蹈元素，形成现代印度舞蹈的根基。20世纪二三十年代在欧美大力推广印度舞蹈，使之在世界上占有一席之地。被称为印度“现代舞之父”。1962年获印度音乐戏剧学会奖。1971年获印度政府颁发的一级莲花奖。曾应邀到中国访问，在中印文化交流方面起过重要作用。



香卡是孟加拉族人，出身于北方邦



香卡在表演舞蹈

圣城瓦拉纳西一户婆罗门家庭。父亲是一名学者，后在英国伦敦当律师。双亲均有音乐素养。香卡是长子，他的4个弟弟均长于艺术，最小的R.**香卡**后来成为蜚声世界的西塔尔琴演奏家。香卡曾在瓦拉纳西和孟买的多个学校学习艺术，后到伦敦皇家艺术学院学习绘画。其间，陆续参加过舞蹈表演。这一时期，俄罗斯著名的芭蕾舞蹈家安娜·巴甫洛娃寻找可一道进行印度题材舞剧创作的艺术家，香卡的事业遂出现转机。他们共同创作以印度教中罗陀与黑天的故事为题材的舞剧《东方印象》，得以在伦敦皇家大剧院首演。1931年香卡组建欧洲首个印度舞蹈团，7年中在欧美84个城市巡回演出。1927年香卡回印度时，受到大诗人R.**泰戈尔**的亲切接见和赞赏。他听从泰戈尔的建议，于1938年在印度成立乌黛·香卡艺术中心。



周恩来接见印度舞蹈家香卡一行（1957）

1957年7～8月，乌黛·香卡舞蹈团应中国总理**周恩来**邀请访华。一行27人在北京、上海和广州等地演出。7月25日，在北京的首场演出中，舞蹈团表演了《佛陀一生》、《劳工与机器》、《因陀罗舞》、《曼尼普里舞》等节目。在上海，舞蹈团表演了香卡1953年创作、在国外首演的“影子舞剧”。这一新的艺术形式以幻灯烘托背景，将演员在幕后进行的表演轮廓映现到台前幕布上，使观众在幕布上欣赏他们的优美舞姿和所演绎的故事。时任文化部副部长郑振铎特为演出撰写《赞歌朝霞般的舞蹈》一文。

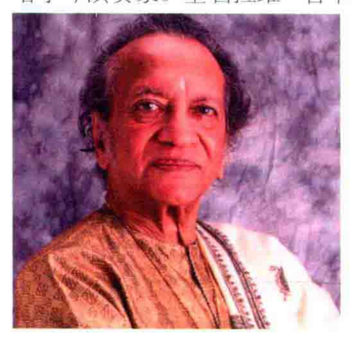
在舞蹈团访华期间，中国舞蹈家**张均**随香卡学习《拍球舞》，并使之成为自己的成名作。舞蹈表现了一个少女拍皮球时的顽皮可爱，是广为中国人民喜爱的印度舞蹈。

香卡逝世后，事业由妻子阿玛拉、儿子A.香卡和女儿玛玛塔继承。他们各有自己的学校和舞团，都曾访问过中国。

（金珊珊）

Xiangka

香卡，R.　Ravi Shankar（1920.04.07～2012.12.11）　印度音乐家、作曲家、西塔尔琴演奏家。全名拉维·香卡。孟加



拉族人。出身于北方邦圣城瓦拉纳西一户婆罗门家庭，有兄长6人，其中长兄U.**香卡**系杰出的印度舞蹈家。香卡曾访问中国并产生巨大影响，从而促进了中印音乐文化的交流。

生平　香卡10岁时离开瓦拉纳西，跟随长兄U.香卡的舞蹈团前往法国巴黎。13岁时成为该舞蹈团一名成员，一边在欧洲和印度巡演，一边学习舞蹈和演奏各种印度乐器。20世纪30年代前期和中期随舞蹈团巡演欧美时，开始学习法语，了解了西方古典音乐、爵士乐、电影音乐，以及西方的风习。1938年起放弃舞蹈，前往富于音乐传统的小城迈哈尔（在今印度中央邦东部），正式师从杰出宫廷音乐家阿拉乌丁·汗学习印度古典音乐，在西塔尔琴演奏、传统乐理和乐器技巧等方面受到严格训练。1944年卒业后前往孟买为芭蕾舞剧作曲，1949年起任全印广播电台音乐总监。50年代中后期为著名电影导演S.拉伊的“阿普三部曲”——《道路

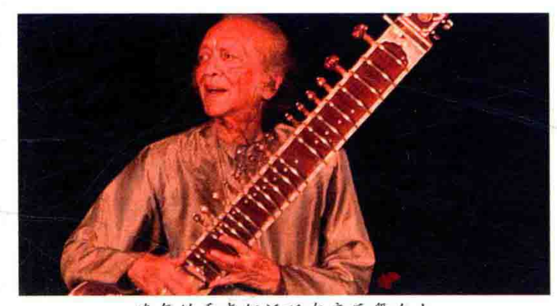


香卡在演奏

之歌》(1955)、《不屈的人》(1956)及《阿普的世界》(1959)创作音乐，获得国际性声誉。1955年，美国小提琴家Y.梅纽因邀请香卡赴纽约演示印度古典音乐，但他因婚姻出现问题而未能成行。后来两位大师于1966年和1967年在英国、美国合作演出小提琴和西塔尔琴二重奏。1956年1月他辞去全印广播电台的职务，开始到英国、德国和美国巡演。实际上，从1956～2012年，香卡一直不断在很多国家巡演。除中国外，还曾应邀在30多个国家巡演。他以精湛的演技、高度的修养和纯粹的敬业精神使听众倾倒。他与英国披头士乐队的G.哈里逊的结识和合作更使他人气飙升。后者称他为“世界音乐教父”。他成为世界上最著名的传奇式的印度音乐家。他一生举办了上千场音乐会，出版了众多音乐专辑，创作了《西塔尔琴协奏曲》等众多不同种类的音乐作品，并有《我的音乐，我的生活》(1968)、《印度音乐入门》(1979)、《拉格集锦：拉维·香卡自传》(1997)等著作行世。

香卡一生获奖众多。初登国际舞台即因给电影《喀布尔人》配乐而获得柏林电影节银熊奖（1957）。曾3次获得格莱美奖，并因为对影片《甘地传》的贡献而获得最佳原创音乐学院奖提名(1982)。印度政府也曾3次授予他国家最高荣誉奖：二级莲花勋章（1967）、一级莲花勋章（1981）和印度之宝勋章(1999)。此外，他还获得英国、法国、澳大利亚、日本等多个国家和机构的各种奖项和荣誉。他在临终前获得中国第一届太极传统音乐大奖（2012年10月），在逝世后不久获得格莱美终身成就奖（2013年2月）。他先后获得多国14个荣誉博士学位。印度总理M.辛格办公室在发布香卡去世的消息时，称他为“印度的国宝和印度文化遗产环球大使”。辛格本人在发给香卡遗孀的唁函中表示：香卡大师的逝世，使印度失去了一个杰出的儿子。音乐界陨落了一颗璀璨的巨星。他的伟大精神伴随他的音乐跨越了国家的界限，逾越了艺术的疆界，惠及了整个人类文明。

中国之行　香卡在中国享有盛誉。中央音乐学院教授陈自明1982年6月在《乐器》杂志发表《西塔尔琴与拉


晚年的香卡仍活跃在音乐舞台上

维·香卡》一文，这是中国第一篇专门介绍他的文章。1983年8月，香卡应中国文化部和中国音乐家协会的邀请访华，先后在北京、成都和上海举行多场演出，均获得巨大成功。除在北京两场音乐会外，他还在中央音乐学院举办关于印度古典音乐的讲座，介绍西塔尔琴的特征、演奏技巧及印度古典音乐的两大理论支柱——拉格（旋律框架）和塔拉（节拍节奏），并借助自己的演唱、演奏来诠释这些复杂、深奥的乐理。他的讲座和演奏具有重要意义，因为此前中国人所接触的主要是印度电影音乐，对其古典音乐理论了解不多。香卡使现代中国人开始真正理解和欣赏印度古典音乐，也使中国音乐家初次真正接触印度音乐的精髓。

在中国举办音乐会和专题讲座的过程中，香卡也直接接触并了解了中国的音乐文化。他为中国博大精深的传统文化而快慰，表达了对中国音乐家的赞佩和与他们交流的愿望。陈自明在《人民音乐》1984年第1期上发表文章《拉维·香卡——来自印度的音乐使者》，详细介绍了香卡的中国之行：除演出和讲座外，他还参加了中国音乐家协会为他举办的联欢会，欣赏了中国民族器乐、声乐及中国艺术家的印度舞表演。他最感兴趣的中国乐器是古琴、琵琶、古筝和箜篌。他说："以前我在音乐上作了东方与西方相遇的尝试，颇为成功。我想，用西塔尔琴与琵琶或古筝作一次东方与东方相遇，也一定很有趣，希望以后能如愿。"他期待能用西塔尔琴与中国民族乐器进行合作，从而促成印度与中国两种东方音乐的会合。

在中国的影响 陈自明在北京接待香卡，与他一道登临八达岭长城，并拜他为师。香卡建议陈自明尽快赴印亲身体验印度古典音乐的三昧。后者从此对印度音乐产生浓厚兴趣，并开始将印度音乐纳入他在20世纪80年代前期讲授的"世界民族音乐"课程中。1986年，陈自明派学生安平赴印留学，同行者还有上海音乐学院印度音乐专家赵佳梓。

1989年，陈自明作为访问学者前往印度研修印度音乐时曾专程拜访香卡，并应邀去他家里与印度同行交流。

之后，首都师范大学副教授张玉榛前往新德里艺术大学做访问学者和学习西塔尔琴。其间，经印度有关方面安排和陈自明力荐，她与香卡相识并有幸得到他的教诲。2001年12月2日，她在新德里市中心的音乐厅用中国民族乐器琵琶与印度音乐家用西塔尔琴、印度笛、塔布拉鼓一起演奏了一首拉格，成为"中国与印度相遇"的首次尝试。回国后她在中央音乐学院深造并获得博士学位，其博士论文《拉维·香卡艺术实践中的印西音乐交融研究》是中国对印度音乐深入研究的开端。2010年，以该论文为基础的专著《东方与西方相遇：拉维·香卡印西音乐交融研究》一书出版。天津市艺术学校教师刘慧媛于2003~2006年在德里大学音乐学院学习西塔尔琴。她在2005年用中国扬琴与印度音乐家用西塔尔琴、塔布拉鼓合奏印度拉格和中国民歌《茉莉花》。

2012年8月，中国音乐学院和太极传统音乐基金会共同发起和主办第一届太极传统音乐奖。该奖项授予在全球传统音乐的表演、传承、理论和传播等领域内作出杰出贡献的个人和团队。香卡受张玉榛推荐参与评比并获奖。由于身体原因，他无法亲自前来中国领奖，遂委托陈自明在10月25日颁奖晚会上代他领奖。他特意从美国发来视频，在视频中，有他90岁高龄后的音乐会演出片段，而且传达了他的获奖感言和他对中国人民的美好情谊。

（刘建）


香卡与友人在一起

Lakeximan

拉克希曼，K. Kamala Lakshman（1934.06.16～ ）印度舞蹈家和电影演员。全名卡玛拉·拉克希曼。出身于马德拉



斯管区（今泰米尔纳德邦金奈）马尤勒姆一婆罗门家庭。4岁时以"小卡玛拉"形象出现在《无忧青年协会》等两部电影中，以天真可爱的舞姿令观众着迷。自幼开始接受各种舞蹈训练，尤以擅婆罗多舞而深得众多电影导演的青睐。毕生共出演近百部泰米尔语、印地语、泰卢固语和坎纳达语电影。1953年应邀为英国女王伊丽莎白二世加冕典礼表演。J.尼赫鲁、D.D.艾森豪威尔、周恩来、J.B.铁托等领袖人物都观看过她的表演。

1957年3月，拉克希曼与妹妹R.拉克希曼随印度文化代表团访华。她们的婆罗多舞得到中国观众的高度赞赏。著名作家冰心撰写《观舞记》一文，题献拉克希曼姐妹。冰心以"飞动的美"来形容她们变幻多端的舞姿，更以优美的辞藻和生动的语言描绘印度优美悠久的文化艺术。代表团先后访问北京、上海和广州。4月5日，拉克希曼姐妹在北京进行告别演出；在欢送会上，京剧表演艺术家梅兰芳赞扬了她们的精湛表演。

1970年，拉克希曼获印度政府颁发的莲花奖。20世纪80年代初移居美国纽约并



拉克希曼在表演

开办舞蹈学校。2010年，为了表彰她在艺术方面的贡献，美国国家艺术基金会授予她国家文化遗产奖。

（金珊珊）

Wufang Shiziwu

《五方狮子舞》 *Lion Dance*　中国唐代立部伎八部乐舞之一，系集体表演的大型歌舞。又名太平乐。据唐杜佑《通典·乐六》载："太平乐，亦谓之五方师子舞。师子鸷兽，出于西南夷天竺、师子等国。缀毛为衣，象其俯仰驯狎之容。二人持绳拂，为习弄之状，五师子各依其方色，百四十人，歌太平乐，舞抃以从之，服饰皆作昆仑象。"《旧唐书·音乐志》有类似记载。据段安节《乐府杂录》云："乐有觱篥、笛、拍板、四色鼓、揩羯鼓、鸡楼鼓。戏有五方狮子，高丈余，各衣五色。每一狮子有十二人，戴红抹额，衣画衣，执红拂子，谓之狮子郎。舞太平乐曲。"

狮子是一种瑞兽，与印度佛教有密切关系。据说，佛初生时，有500头狮子从雪山来，侍列于门侧。狮子舞在中国三国时期即已流行。狮子为龟兹（今新疆库车一带）王室所崇尚。前秦（350～394）将领吕光率军攻西域，破龟兹，带上万龟兹艺人回到凉州（今甘肃武威），融合了汉地元素的狮子舞遂成中原五方狮子舞。起舞时，数十面羯鼓齐响，青、赤、黄、白、黑五色狮子各立东、西、南、北、中五方中的一方。十人扮五头狮子，另有二人扮武士，持彩球逗引，旁边则有140人的伴舞队演奏龟兹乐舞。他们使用多种乐器，烘托气氛。场面十分壮观，动人心魄，充分体现了盛唐的宏大气象。



狮子舞图（宋代）

狮子舞

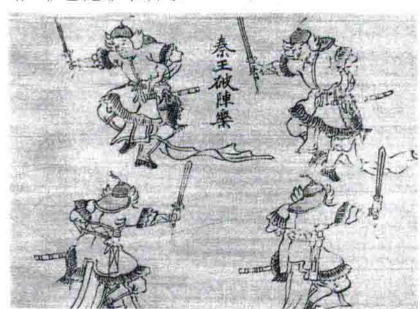
除宫廷外，如中国唐代诗人白居易《西凉伎》一诗所说，狮子舞在军队及民间都广为流传。狮子舞至今风行不衰，成为所有有中国人居住的地方重要的节庆娱乐形式。

（赵佳梓　刘建）

Qinwang Pozhenyue

《秦王破阵乐》 *Triumphant March of Prince of Qin*　唐代乐曲名。又名《破阵乐》、《破阵舞》、《破阵乐舞》，简称《破阵》，后更名《七德》，又称《七德舞》。《秦王破阵乐》于唐武德年间（618～626）在民间流传，唐太宗将它改制成宫廷乐舞。

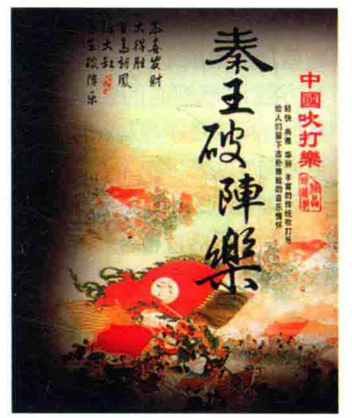
《秦王破阵乐》的雏形产生于唐高祖武德年间。武德三年（620），秦王（即后来的唐太宗）大破刘武周，"人间歌谣《秦王破阵乐》之曲"（《旧唐书》卷二九），或称"军中相与作《秦王破阵乐》曲"（《新唐书》卷二一）。这是民间版本的《秦王破阵乐》。民间版《破阵乐》包含曲与词，呈现出民谣形态，最初很可能并无舞蹈或仅有简单配舞。当代学者杨宪益认为民间版《破阵乐》为突厥人所创，后传入唐军中。贞观元年（627），唐太宗李世民大宴群臣，第一次在宫廷演奏《秦王破阵乐》之曲。不久，《破阵乐》经吕才和谐音律，沿用民间朴素歌词，具有了简单的舞蹈形式。贞观七年，唐太宗亲制《破阵舞图》，命吕才依照舞图教授乐工120人（一说增舞者至120人），被甲执戟排演练习。《秦王破阵乐》为鼓舞的一种，混入了龟兹乐的元素。后太宗又令魏徵等改制歌词，更名《七德》之舞，始具宫廷雅乐规模。《秦王破阵乐》原来的曲词简短质朴，未必是对秦王的歌颂，而更似一位将军或士兵的自述。《七德》已变为讲述唐太宗的7种美德。不过，传入印度的《破阵乐》词既非最初的《破阵乐》词，亦非《七德》曲词。



《纳西古乐图·秦王破阵乐》

依据相关史料可以推断，《秦王破阵乐》在玄奘访晤戒日王时（640）已传入印度。戒日王和鸠摩罗王所知晓的《秦王破阵乐》，极可能是曾在唐太宗宫廷观看过《秦王破阵乐》舞的西域使者或商人、僧侣传到印度的。

玄奘在《大唐西域记》中记载戒日王所说的"秦王"仅为玄奘对"至那王"一词的意译，本意为中国王，非李世民即位前的称号。戒日王口中的《秦王破阵乐》，可以直译为"赞颂至那国王胜利的歌曲"。《秦王破阵乐》传入印度的形态很可能发生了改变，而仅留的乐曲和歌词经传唱者改造，可能在某种程度上传达了盛唐见闻和宫廷武舞的盛大场面。在玄奘的记载中，戒日王、鸠摩罗王谈及《破阵乐》时均使用"闻"、"歌"

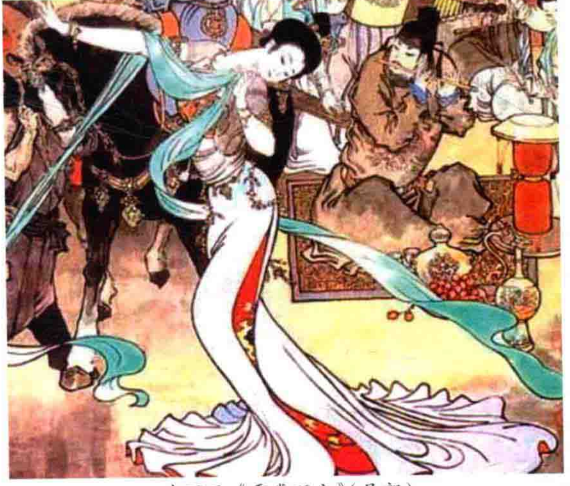


《秦王破阵乐》演出海报

等词。这与吟游诗人的口头传播方式相应。

此外，《秦王破阵乐》也曾传至西藏。长庆二年（822），大唐使臣来到吐蕃，吐蕃"乐奏《秦王破阵曲》，又奏《凉州》、《胡渭》、《录要》、杂曲，百伎皆中国人"（《新唐书》卷二一六下）。《秦王破阵乐》曲谱和舞式还一度随日本遣唐使东传日本，有中唐乐工石大娘所抄《秦王破阵乐》五弦琵琶谱及《信西古乐图》中保留的《秦王破阵乐》舞图为证。

（张远）


中国画《霓裳羽衣》（局部）

Nichang Yuyi

《霓裳羽衣》 *Nichang Yuyi Melody* 中国唐代宫廷乐舞，法曲之一。又称《霓裳羽衣曲》、《霓裳羽衣舞》，简称《霓裳》。初名《婆罗门曲》。唐开元八年（720），为西凉节度使杨敬述所献，后经玄宗李隆基改编和填词，更名为《霓裳羽衣》。堪称盛唐乐舞的代表作，中印乐舞艺术融合的典范。

据五代北宋初王溥撰述之记载唐代典章制度的《唐会要》说："天宝十三载七月十日，太乐署供奉曲名，及改诸乐名。……改《婆罗门曲》为《霓裳羽衣》。"唐杜佑著《理道要诀》也有类似记载。由于唐玄宗崇尚道教，因而在改编《霓裳羽衣》时融入道教音乐的因素。因此，在唐代，《霓裳羽衣》不但是一首著名的大曲，而且也是一首著名的"法曲"。

关于此曲，有多种传说。唐卢肇的《唐逸史》云："罗公远多秘术，尝与玄宗至月宫，仙女数百，皆素练霓衣，舞于广庭，问其曲名，曰'霓裳羽衣'。帝默记其音调而还。明日召乐工，依其音调作《霓裳羽衣曲》。"又《太真外传》说，《霓裳羽衣》是唐玄宗登三乡驿望女儿山所作。还有一说："开元二十九年中秋夜，帝与叶法善游月宫，听诸仙奏曲，遂以玉笛接之，曲名霓裳羽衣，后传于乐部。"

唐白居易的诗《霓裳羽衣舞歌和微之》，细致地描绘了这部乐舞的结构和舞姿。全曲分散序、中序及曲破3部分，总共36段。其中散序6段，不歌不舞，为纯器乐演奏，各种乐器相继进入，节奏自由，音调优美。中序始有拍，又名拍序，18段，以板击拍，众乐合奏，音乐由慢板至中板，优雅抒情，且歌且舞。曲破12段，繁音急节，声调铿锵，为全曲高潮。结尾时舞而不歌，节拍逐渐舒缓，最后在长音中消逝。整部乐舞的音乐悠扬动听，舞姿轻盈曼妙，服饰色彩艳丽，着力描绘虚无缥缈的仙境和仙女形象，具有浓厚的浪漫主义色彩。

《霓裳羽衣》为唐玄宗改编，杨贵妃又精于此舞，因此盛行于唐开元、天宝年间（713～755）；安史之乱以后，渐趋衰微，乃至不见于宫廷。至文宗开成年间（836～840），曾一度依旧曲重新编排演出，但至唐末，因政局动荡而失传。五代时南唐后主李煜曾获残谱，并与后妃昭惠共同整理演奏。又据精于音律的南宋词人姜夔（1155～1221）之《白石道人歌曲·霓裳中序第一小序》记："丙午岁，留长沙，登祝融，因得其祠神之曲，曰《黄帝盐》、《苏合香》；又于乐工故书中得商调《霓裳曲》十八阕，皆虚谱无辞。按沈氏《乐律》（沈括《梦溪笔谈》），《霓裳》'道调'，此乃'商调'。乐天诗云：'散序六阕'，此特两阕，未知孰是？然音节闲雅，不类今曲。予不暇尽作，作'中序'一阕，传于世。"姜氏为该曲18段曲谱中一段的填词《霓裳中序第一》流传至今。

（赵佳梓）

Poluomen Qu

《婆罗门曲》 *Brahman Sangeet* 古印度乐曲。又名《婆罗门引》、《望月婆罗门引》。中国自东汉以后，曾以婆罗门称古印度，意为"婆罗门众之国"。据史书记载，约于东晋永和年间（345～356），一批印度古代乐器和乐曲传入西域，其中乐器有凤首箜篌、琵琶、笛、铜鼓以及乐曲《沙石疆》、《天曲》等。东晋太元八年（383），吕光伐龟兹（今新疆库车一带）及焉耆一带，将西域许多乐器和乐曲带回凉州（今甘肃武威）。



2010年上海世博会期间，西安大明宫馆演出的《霓裳羽衣舞》


古印度传入西域的凤首箜篌（复原图）

原属印度佛教乐曲的《婆罗门曲》，约在此时传入凉州，经改编成为西凉乐舞中的名曲；南北朝时为梁朝伎乐，至唐入教坊大曲。后被用为词牌名。敦煌曲子词中有《婆罗门·咏月》4首，很可能来自教坊曲。据《新唐书·礼乐志》和《乐苑》记载，唐开元八年（720），西凉节度使杨敬述进献《婆罗门曲》，深得玄宗喜爱。天宝十三载（754），玄宗亲自改编《婆罗门曲》，配以歌词，更其名为《霓裳羽衣》。

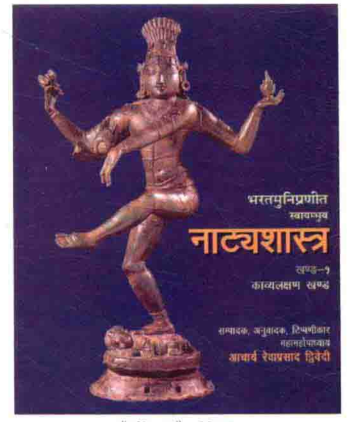
（赵佳梓）

Wulun

《舞论》 *Natyashastra* 印度古代戏剧、音乐、舞蹈理论专著。相传为印度古代戏剧学家和音乐学家婆罗多牟尼所著。natya一词在梵文中本义为舞蹈，后演变为集音乐、舞蹈、语言等为一体的戏剧。《舞论》成书过程漫长，约历时三四百年，因而全书前后文体并不统一，而且出现重复和矛盾的地方。最早版本据传有6 000颂，而现存版本南方传本有36章，北方传本有37章，约5 000颂，应系经几代人不断增删修订而成。对于成书时间，有人认为是在公元前2世纪，大部分人则认为是在公元四五世纪，至迟定型于7世纪之前。

《舞论》总结了戏剧、音乐、舞蹈的文本理论和舞台实践标准。第1章论戏剧的起源、性质和功能。第2~5章论述剧场和舞蹈等。第6、第7两章阐述味论。“味”的概念源于吠陀文献，原始含义为“汁”、“液”、“滋味”等，后在奥义书中引申为“五种感官对象（色、声、香、味、触）之一”。婆罗多牟尼沿用了“味”这一概念，并赋予它更为全面的、深层次的含义，使味论成为舞台表演实践的理论核心。“情”是婆罗多牟尼提出的另一个重要概念，是产生“味”的原因和手段，可以是情境、人物、事件，也可以是动作或感情，由此“促成与各种表演相联系的味”。《舞论》的情味论对当时印度的文学艺术等产生了深刻影响，后被广泛应用于整个诗学和艺术学领域，至今依然是印度整个审美理论体系的灵魂所在。《舞论》认为，戏剧中的情主要有“常情”、“不定情”和“真情”，其中“爱、笑、悲、怒、勇、惧、厌、惊”为8种常情，不定情为“不固定”的情，和真情一样依附于常情。这些常情通过形体、语言和妆饰表演，产生了观众能够品尝的味，即艳情味、滑稽味、悲悯味、暴戾味、英勇味、恐怖味、厌恶味和惊奇味。婆罗多牟尼还规定了8种味的颜色以及各自代表的天神。之后梵语诗学名家新护在《舞论注》确定了“平静味”为第九种味。

《舞论》第8~14章论述手、足与眼神等肢体动作在舞蹈和戏剧中的运用。婆罗多在讨论角色塑造时，阐述了与之紧密相连的情节运用规则。他



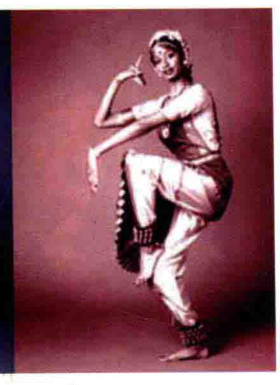
《舞论》封面

把情节分为5个阶段：开始、努力、希望、肯定和成功。还有情节的5种元素：种子、油滴、插话、小插话和结局。此外，他还规定了戏剧的5个关节、21种关节因素和56种关节分支。以上各种要素相互关联，相互对应，组成戏剧的内在结构，使戏剧这种“情感的有意味的形式”得以完整呈现，从而达到塑造人物形象的目的。婆罗多牟尼对戏剧角色进行了烦琐的归纳和分类，规定了各种角色的情态表演。他把形体动作分为肢体、面部和姿态3类。肢体包括头、手、胸、腰、胁和脚，面部则分为眼、眉、鼻、唇、面颊和下颌。他细致地描述了每个部位的动态、姿态和情绪表达。例如：头部动作分为点头、摇头、交替转向两侧、昂头等13个动作，分别用于暗示、拒绝、质疑、傲慢等意味。眼神分为侧视、凝视、半垂眼睑、瞪视等


印度舞中的9种表情







印度舞肢体语言

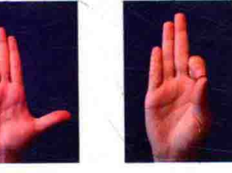
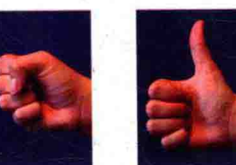
36种，分别用于表达8种味、8种常情和其他情绪。此外，还规定了6种鼻的动作、8种脸颊的动作、6种下颌动作和9种颈部动作。手的姿态固定了28种单手势和23种双手势，每个手势都有单独的名称和多种用法。比如单手势巴达嘎，意为旗帜，放在不同位置可以表示舞蹈开始、云、森林、拒绝、风神、睡觉等40多种含义。如果两只手以相同或不同手势配合，就可以衍生出更多的含义。比如左手拇指和中指、无名指捏起于胸前，做辛哈姆卡手势，代表小鹿，配合右手拇指与无名指、小拇指捏起于右眼角，表示小鹿般的眼睛，通常用来形容美丽的少女。

《舞论》第15～22章论述语言表演。第23章以下论述服装、化妆、角色分类、演员、观众和音乐等。对于剧场、剧团设置，祭祀和演出，角色装扮，表演动作规范等也作了详细规定。

自古以来，印度的表演艺术一直遵循着《舞论》所规定的各项原则，现代印度舞蹈的艺术形象、身段、手势与表情等仍主要以这一论著为根据。







印度舞蹈手势

中国人开始较多地了解婆罗多牟尼的《舞论》始于20世纪60年代。金克木在1964年出版的《梵语文学史》中列有“文学理论”一章，其中第一节简明扼要地介绍了《舞论》的内容和重要意义。翌年，他为《古典文艺理论译丛》选译了《舞论》的一些重要章节。黄宝生在1993年出版的《印度古典诗学》中探讨了梵语戏剧源流，深入而系统地论述了《舞论》的诸多方面。他还选译了《舞论》的11个章节，并将它们收入2008年出版的《梵语诗学论著汇编》中。《舞论》对中国的印度文学研究，对于中国的印度舞艺术家以及他们的教学活动都具有指导意义。

（金珊珊）

Zhongguo huihua

中国绘画 Chinese painting 中国绘画已有3 000多年的悠久历史。最早的绘画实例出现在新石器时代的中国陶器上，可追溯至公元前5千纪。中国绘画与中国的其他传统艺术和工艺形式，诸如陶器、玉雕、金文等，一直紧密联系在一起。直到4世纪，中国画一直沿着自己的线路发展，只受到邻近游牧民族的影响，而没有受到遥远的文化圈的影响。

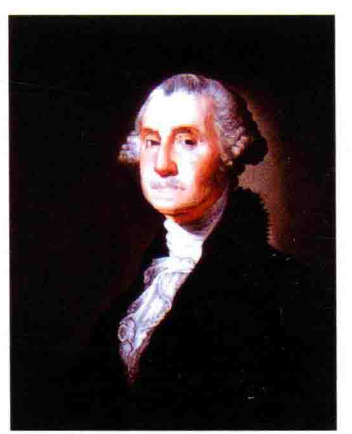
印度对中国绘画影响的滥觞，可追溯于佛教东渐。来自印度的佛教及其独特的艺术和造像法，沿着丝绸之路扩散，经中亚东部传入中国。这种影响在三四世纪已现端倪，在唐代达到巅峰。通过中国甘肃敦煌莫高窟那些令人叹为观止的壁画可见一斑。

一些文献记载中的证据表明，在印度艺术开始影响中国的早期，曾有印度艺术家们在中国从事创作。例如，宋元嘉七年（430）僧人求那跋摩曾将佛本生故事中的一个场景画在广州附近的一座寺庙中。相关文献还提到，7世纪时，印度画家高菩达与达摩罗刹曾供职于隋炀帝的宫廷之中。然而，这些印度艺术家的作品均已无存。

随着时间的推移，印度艺术元素与中国艺术传统融为一体，创造出一种独特的绘画风格，既有可以识别的印度元素，又透着中国人的灵感和笔法。印度艺术对中国画最重要的助益之一，是在人物摹绘技法方面。在4世纪晚期的一些中国画作中，宫廷仕女们的长袍上飘着长长的丝带，仿佛在风中翻飞，一种新型人物画由此产生。从这一时期起，越来越多的画作描绘完整的人体，对形体刻画细致入微，与以前刻板的人物形体摹写形成鲜明对比。人物画在唐代达



《灵鹫山释迦讲经图》
中国甘肃敦煌莫高窟第17窟
现藏英国伦敦不列颠博物馆



《华盛顿像》(玻璃画) 中国佚名画家约作于1800年 现藏美国皮博迪·艾塞克斯博物馆

到一个技法精妙的巅峰。

这种造型的乃至有些肉感的人体摹绘艺术典范，就是佛像和大乘佛教万神殿中的人物画，尤其是在石窟绘画中。开凿石窟然后再用壁画遮蔽石窟墙壁，这种做法是从印度阿旃陀及印度西北部传入中国的。这种艺术的范例可见于中国的很多地方，其中包括新疆拜城的克孜尔石窟，但最壮观的样本是甘肃敦煌莫高窟的壁画。这些画作描绘佛经故事，人物形象众多，其中包括菩萨、罗汉、阿修罗、护世神、象头神、乾闼婆、飞天和其他神仙。这一切证实了印度造像法的影响，尽管这些画作本身的风格、运笔技巧和整体构图具有明显的中国特色。除壁画外，在敦煌莫高窟中发现的绢画和旗幡也证实了印度艺术的影响，尤其是犍陀罗艺术、笈多艺术和波罗艺术诸流派的影响巨大。

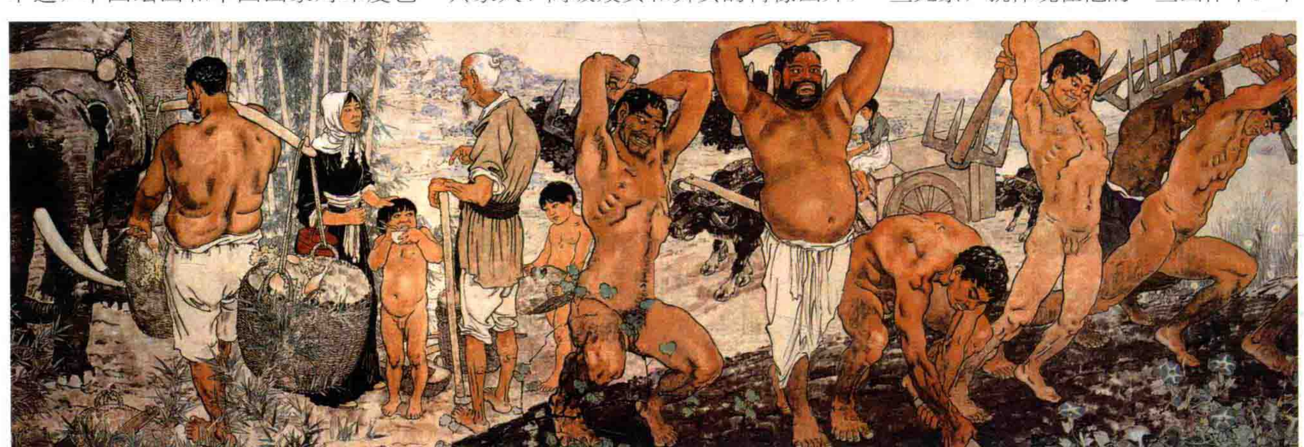
虽然印度艺术对中国传统绘画影响巨大，但在历史进程中，印度与中国之间艺术影响的传播一直是双向流动的。不过，中国绘画和中国画家对印度艺术、印度人的审美鉴赏力和生活方式的影响仅能追溯到19世纪。印度人在这一时期对中国绘画的迷恋，是中印之间海上贸易的副产品。从印度孟买前往中国广州和澳门的帕西族商人，偶然发现了旨在满足外国商界需求的广东出口艺术品。中国肖像画是广东出口艺术产业吸引孟买商人的产品之一。油画只是在17世纪和18世纪初才从欧洲引进中国的，可是油画在中国从未取得中国传统水墨画和水彩画那样的地位。不过，以写实手法描绘中国日常生活场景的中国油画，在外商中需求量颇大。中国画家也能为中国沿海的外国商人绘制出精美的肖像画，客户中就有相当数量的帕西族商人。虽然这些肖像画是在画坊制作的，实际作画的画家往往是匿名的，但一些大师，如林呱、史贝霖和新呱等，均名声显赫。在这些中国艺术家中，有一些人被说服前往印度并在那里居留一段时间，为帕西族商人的家人绘制了很多肖像画。

反绘玻璃画是一种来自中国的绘画类型，曾流行于印度。这种画的绘制技法，是先将一幅画刻在一块玻璃的反面，然后为之敷色。反绘玻璃画本来也是由耶稣会传教士从欧洲引进中国的，但中国艺术家逐渐精于此道。对这种新颖的绘画形式的需求，并不限于从事中国贸易的印度人，它也得到迈索尔、萨塔拉和库奇等印度土邦王室及上层人士的青睐。18世纪提普苏丹（一译铁普苏丹）赞助中国艺术家绘制的40余幅画作，陈列在今印度卡纳塔克邦迈索尔市贾格莫汉宫的美术馆中。除绘制名人及其家人、高级妓女和舞女的肖像画外，中国艺术家也摹绘印度男女诸神的肖像画，表现来自印度神话的主题。这种玻璃画技术被印度工艺师采用，广泛传播于印度，南至坦贾武尔、海得拉巴和德干地区，在北方则从德里一路东传至阿瓦德、比哈尔，以及孟加拉地区。著名的坦焦尔画派就是印中两国艺术传统融合的一个产物。



19世纪玻璃画《清朝名妓》 贝斯尼特收藏

在20世纪，中国绘画逐渐以一种全然不同的方式为印度人所了解和欣赏。亚洲主义曾激励过印度、中国、日本以及亚洲其他国家的很多知识分子与民族主义者。为了与这种精神保持一致，印度艺术家开始用新的眼光看待中国艺术家的作品。当印度大诗人R.泰戈尔1924年访问中国时，他所创办的圣蒂尼克坦国际大学艺术学院院长、著名画家N.鲍斯一路作陪。印度现代艺术先驱之一B.慕克吉，也于1937年访问中国。1939～1940年间，中国著名画家徐悲鸿旅居印度，创作了很多作品，其中包括众所周知的杰作《愚公移山》。这种性质的艺术交流一直持续至20世纪50年代，如印度画家N.乔杜里曾在1956年访问中国，中国画家石鲁亦在同年访问印度。石鲁被印度民间艺术所深深吸引，而他在印度之行中获得的一些元素，就体现在他的一些画作中。中



《愚公移山》(油画) 徐悲鸿作

国实行改革开放政策以来，印中两国的绘画艺术交流得到恢复和发展，进入一个新的历史时期。

（玛妲玉撰　刘文亮译）

Cao yi chushui

曹衣出水　Cao Zhongda technique　中国北齐画家曹仲达创立的“曹家样”佛像样式。这种“曹家样”佛像线条稠密重叠，衣服紧贴身体，犹如刚从水里出来，可能曾受到印度笈多马图拉样式的佛像的影响。后世把这种“曹家样”佛像与唐代画家吴道子的“吴家样”佛像相提并论，称之为“吴带当风，曹衣出水”。见曹仲达。

（王镛）

tiexianmiao

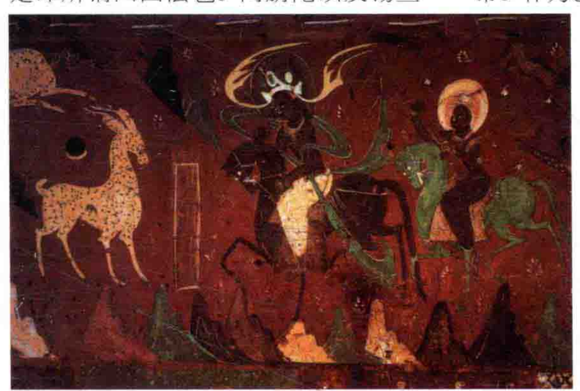
铁线描　iron line drawing　中国传统人物画衣纹描法“十八描”之一。线条粗细均匀，圆劲坚挺，状如铁丝，故称铁线。铁线描兴起于魏晋隋唐之际，可能是从西域传入中原的，在于阗（今中国新疆和田）佛寺、龟兹（今中国新疆库车一带）石窟壁画中曾大量使用。唐代张彦远在《历代名画记》中形容入居中原的于阗画家尉迟乙僧的画法“小则用笔紧劲，如屈铁盘丝，大则洒落有气概”，“屈铁盘丝”当指铁线描。铁线描是否为尉迟乙僧独创的描法，或者是否受到印度传统绘画技法的影响，尚缺乏证据，无法肯定。

（王镛）

Tianzhu yifa

天竺遗法　Ancient Indian painting technique　印度传至中国的绘画技法。又称凹凸法。凹凸法是印度传统绘画技法之一，即在形象轮廓线条内通过深浅渐变的色彩晕染等方式产生一定立体感的画法。印度阿旃陀石窟壁画便广泛运用了凹凸法表现立体感。印度传统绘画的凹凸法也经由中亚各地传入中国，在中国绘画史上被称为“天竺遗法”（“天竺”是印度的古称）。中国学者向达说：“印度画与中国画俱以线条为主。惟印度画于线条中参以凹凸法，是以能于平面之中呈立体之势。其画人物，如手臂之属，轮廓线条干净明快，沿线施以深厚色彩，向内则逐渐柔和轻淡，遂呈圆形。是即所谓凹凸法也。阿旃陀以及锡兰（今斯里兰卡）之西吉利亚诸窟壁画，其表现阴阳明暗，皆用此法。印度画传入中国，其最引人注意与称道者亦为此凹凸法一事，与明、清之际西洋画传入中国之情形正后先同辙。”（《唐代长安与西域文明》）以凹凸法画花卉称为“凹凸花”。南朝梁代画家张僧繇曾在建康（今中国江苏南京）一乘寺作画，“寺门遍画凹凸花，代称张僧繇手迹。其花乃天竺遗法，朱及青绿所成，远望眼晕如凹凸，就视即平，世咸异之，乃名凹凸寺”（《建康实录》）。唐初于阗（今中国新疆和田）画家尉迟乙僧，也曾在长安大慈恩寺画“凹凸花”，在光宅寺普贤堂画《降魔变》等壁画，“变形三魔女，身若出壁”。这些画家的真迹已无从寻觅，而今只能从克孜尔石窟和敦煌石窟的早期壁画遗迹中窥见“天竺遗法”的一鳞半爪。但克孜尔壁画和敦煌壁画中的凹凸法与阿旃陀壁画中的凹凸法相比，更加简化而粗略，肌肉的团块、线条、色彩分割生硬，面部、眼睛和鼻梁的白色“高光”更类似脸谱。隋唐以后，中国绘画中“天竺遗法”的痕迹逐渐消失，表现人物肌肤的凹凸以面颊晕染代替了边线晕染，对立体画法的好奇让位于对笔墨技法的追求。

（王镛）



南北朝壁画《九色鹿本生图》
中国敦煌莫高窟第257窟　其画法即受印度凹凸法的影响



中国北魏时期敦煌壁画　中国甘肃莫高窟第254窟

Jiantuoluo yishu

犍陀罗艺术　Gandhara art　1～5世纪古印度犍陀罗地区的佛教艺术。犍陀罗位于古印度西北部，在今巴基斯坦白沙瓦一带。作为艺术流派，犍陀罗艺术涵盖的范围远远超过其历史地理的实际疆域，相当于今巴基斯坦西北地区与毗连的阿富汗东部地区。印度河西侧的白沙瓦谷地、东侧的呾叉始罗，以至西部的巴米扬等地的佛教艺术，都属于广义的犍陀罗艺术的范畴。

犍陀罗相传为古印度十六列国之一，公元前6世纪后半叶沦为波斯帝国的行省。前326年，马其顿国王亚历山大入侵，犍陀罗归属亚历山大的部将塞琉古管辖，前305年又被印度孔雀王朝夺回。孔雀王朝的阿育王曾派高僧末阐提来此传播佛教。约前190年，巴克特里亚（中国史籍称大夏）希腊人征服犍陀罗地区，希腊文化的影响逐渐深入。约前2世纪，原居中国敦煌与祁连山一带的游牧民族月氏受匈奴逼迫西迁，占



犍陀罗石刻艺术　佛陀诞生（1～2世纪）

领巴克特里亚。公元1世纪初叶，月氏五部翕侯之一贵霜翕侯丘就却在喀布尔河流域建立贵霜王朝。约公元60年，贵霜王朝国王阎膏珍征服犍陀罗和北印度马图拉地区。贵霜王朝第三代国王迦腻色迦把统治中心从中亚移至犍陀罗地区，定都布路沙布逻（今巴基斯坦白沙瓦）。迦腻色迦信奉祆教，又提倡佛教，在犍陀罗地区建造了大批佛塔寺院，并仿照希腊、罗马神像雕刻了大量佛像、菩萨像，犍陀罗佛教艺术兴盛一时。约241年，波斯萨珊王朝入侵犍陀罗，攻陷白沙瓦，贵霜王朝随之瓦解。4世纪末，寄多罗贵霜人一度复兴贵霜残余势力。1849年，英国人率先在旁遮普发现了犍陀罗佛像。20世纪以来，世界各国考古队纷纷在犍陀罗及其邻近地区进行考古发掘，犍陀罗艺术的面貌日趋明朗。因为犍陀罗艺术是东西方文化融合的产物，特别是它涉及佛像起源的重大问题，所以100多年来一直是东西方各国学者研究、探讨和争论的热点。

在印度早期佛教艺术中，诸如巴尔胡特、桑奇等地的佛传故事浮雕，从未出现人形的佛像，仅以菩提树、台座、法轮、足迹等象征符号暗示佛陀（见**释迦牟尼**）的存在。这可能是因为原始佛教或小乘佛教不主张偶像崇拜，认为佛陀已经解脱了轮回，不应再以人形出



犍陀罗石刻　佛陀诞生（1～2世纪）
巴基斯坦犍陀罗遗址出土

现。而贵霜时代正值大乘佛教兴起，大乘佛教背离了原始佛教朴素的无神论，把佛陀神化为超人或人格化的神，这种变革又恰恰符合犍陀罗地区流行了几百年的希腊化文化“神人同形”的拟人说造像传统。因此，在贵霜时代迦腻色迦的宗教调和政策之下，犍陀罗艺术家开始打破印度早期佛教艺术的禁忌，遵循希腊、罗马雕刻的惯例，仿照希腊、罗马神像的样品，直接雕刻出佛陀本身人形的形象，创造了希腊化风格的犍陀罗佛像。可以说，犍陀罗佛像等于希腊化的写实人体加印度的象征标志。犍陀罗



犍陀罗艺术石刻《苦行的释迦》(3世纪)
巴基斯坦犍陀罗遗址出土

佛像的头部一般呈阿波罗式的希腊美男子面容，深目高鼻，薄唇长耳，肉髻通常覆盖着希腊雕刻常见的波浪式鬈发，背光朴素无华，通肩式僧衣襞褶厚重，毛料质感清晰，类似罗马长袍托格。这种希腊化风格的佛像被称作“阿波罗式佛像”或“穿托格佛像”。佛像的手势（印）和坐法（座）都遵循印度传统的固定仪轨，立像的手势多作施无畏印，坐像的手势多作禅定印或转法轮印，坐姿多为莲花座。犍陀罗的菩萨像包括悉达多太子、弥勒和观音菩萨，造型带有印欧混血儿特征。犍陀罗还有雅典娜、河神、阿特拉斯、小爱神、财神般遮迦、鬼子母神诃梨蒂等希腊、罗马或印度的异域诸神的雕像，造型也明显受到希腊化艺术的影响。鉴于犍陀罗艺术主要是印度佛教与希腊化艺术融合的产物，它通常被称为希腊-佛教艺术、罗马-佛教艺术或希腊-罗马佛教艺术。代表作



犍陀罗石刻雅典娜像（约2世纪）
巴基斯坦犍陀罗遗址出土

有雕刻《犍陀罗佛陀立像》、《犍陀罗佛陀坐像》、《佛陀诞生》、《王子菩萨》、《苦行的释迦》等。

犍陀罗艺术大致可分为前后两期。前期是贵霜王朝统治时期，约从1世纪初叶至3世纪中叶；后期是萨珊王朝和寄多罗贵霜人统治时期，约从3世纪中叶至5世纪末叶（有些学者认为后期可延续至7、8世纪）。前期犍陀罗艺术主要以1～3世纪白沙瓦、呾叉始罗、斯瓦特、贝格拉姆等地的片岩雕刻的佛传故事浮雕和佛像、菩萨像为代表，后期犍陀罗艺术主要以4～5世纪呾叉始罗和哈达的灰泥塑像为代表。犍陀罗艺术，特别是犍陀罗佛像，沿着**丝绸之路**陆续传入中国，并东渐朝鲜、日本，为远东佛教艺术提供了最初的佛像模式和范本。

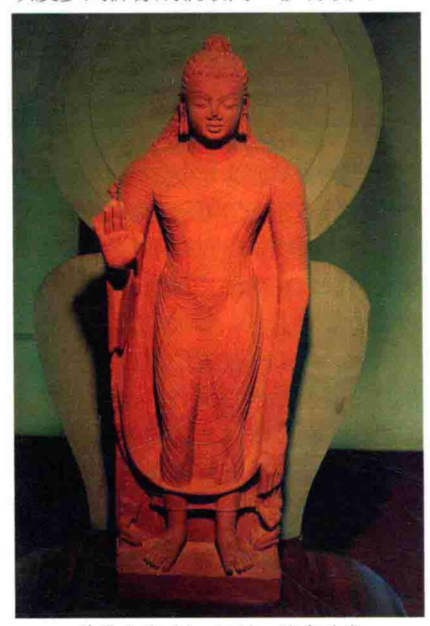
犍陀罗艺术除了雕塑之外还包括绘画，但100多年来始终未发现犍陀罗地区的绘画遗迹。2002～2004年，巴基斯坦考古部在距呾叉始罗博物馆东北10千米的贝拉村发掘一座3～5世纪的佛寺遗址——真纳瓦利德里寺院时，发现了一些佛教壁画残片。这是迄今为止犍陀罗地区发现的唯一犍陀罗绘画遗迹。这些壁画描绘不同姿势的佛陀、菩萨和供养人形象，在白色灰泥墙面施以

黑、红、深棕、蓝等色，人物造型接近印度阿旃陀壁画，色彩也接近印度传统绘画的**凹凸法**。这些壁画对于研究犍陀罗壁画与印度传统壁画及其与周边地区包括中国新疆地区佛教壁画的关系特别重要而珍贵。

（王镛）

Jiduo yishu

笈多艺术 Gupta art 印度笈多王朝（约320～约550）时代的艺术。包括笈多时代的佛教艺术和印度教艺术，其中以笈多式佛像成就最高、影响最大。

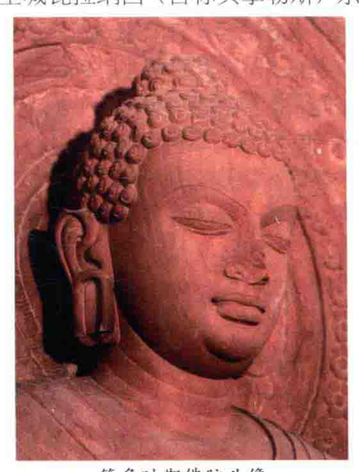


佛陀立像（红砂石） 笈多时代 印度马图拉戈文达纳加尔

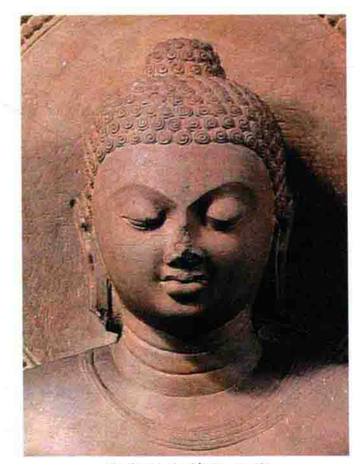
笈多王朝是古代印度历史上继孔雀王朝之后印度人建立的统一的大帝国。旃陀罗笈多二世（375～415年在位）时期文治武功盛极一时，中国东晋僧人**法显**赴印求法适逢其盛。笈多时代是印度古典文化全面繁荣的时代，也是印度古典主义艺术的黄金时代，佛教艺术臻于鼎盛，印度教艺术蔚然勃兴。尽管当时佛教已随着印度教的兴盛而在印度本土日渐衰微，笈多诸王大多信奉印度教，但在笈多王朝宽容的宗教政策庇护下，佛教哲学与佛教艺术仍然继续发展到巅峰。笈多时代的佛教哲学家**无著**、**世亲**兄弟，完整地建立了大乘佛教瑜伽行派，即唯识派哲学体系，主张“万法唯识”，“实无外境，唯有内识”。与唯识派哲学这种内向、深化的趋势相适应，笈多时代的佛像造型也深深浸透了沉思冥想的精神——佛像低低地垂下了眼帘，专注于自己的内心世界。与贵霜时代犍陀罗地区那种希腊化风格的佛像不同，笈多时代遵循印度本土的古典主义审美理想，创造了纯印度风格的笈多式佛像。在笈多时代的两大雕刻艺术中心马图拉和**萨尔纳特**，分别创造了笈多式佛像的两种地方样式——马图拉样式和萨尔纳特样式，代表着印度古典主义艺术的最高成就。

马图拉（旧译秣菟罗）位于印度北方邦恒河支流耶木纳河西岸，公元前6世纪是古印度十六列国之一苏罗森那的首府，贵霜时代又成为贵霜王朝的东都，与西北的犍陀罗并列为贵霜艺术的两大中心。贵霜时代的马图拉红砂石雕刻的佛像，主要是参照印度本土，特别是马图拉本地传统的药叉雕像创造的，造型浑厚硬直，孔武有力，强调健壮裸露的肉体表现，不同于犍陀罗希腊化风格的佛像。笈多马图拉式佛像，脸型是印度人的面容，眉毛细长，呈倒八字形向上挑起；眼帘低垂，带有沉思冥想的神情；鼻梁笔直，下唇宽厚，耳垂拉长呈矩形，颈部有三道折痕；肉髻是排列整齐的右旋的螺旋状螺发，光环硕大华丽；身材颀长匀称。通肩式僧衣单薄贴体，犹如被水浸湿了一样半透明，衣纹通常是一道道平行的U字形或V字形线条，具有流水般波动的韵律，隐约凸显出全身的轮廓。根据这种薄衣贴体的半透明效果，笈多马图拉式佛像又被称为“湿衣佛像”。代表作有雕刻《马图拉佛陀立像》等。

萨尔纳特位于印度北方邦恒河中游的圣城瓦拉纳西（古称贝拿勒斯）东北



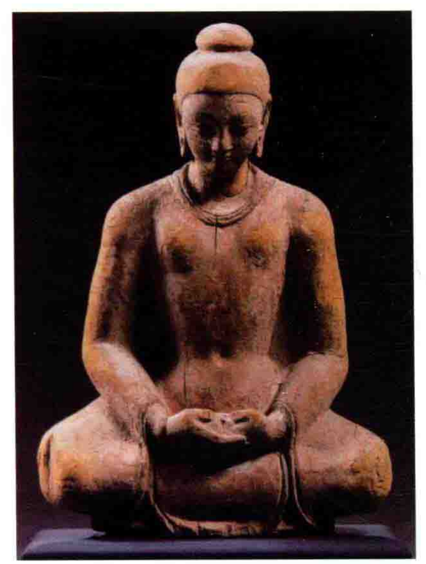
笈多时期佛陀头像



笈多时期佛陀头像

郊区，相传为佛陀（见**释迦牟尼**）初转法轮的圣地。贵霜时代马图拉雕刻的佛像曾由巴拉比丘捐赠给鹿野苑精舍。笈多时代，萨尔纳特与马图拉并列为笈多艺术的两大中心。萨尔纳特以浅灰色楚纳尔砂石雕刻的佛像，创造了笈多萨尔纳特式佛像。笈多萨尔纳特式佛像的造型，与笈多马图拉式佛像大体相同：印度人的相貌，眼帘低垂，犹如在沉思冥想，直鼻厚唇，矩形长耳，颈部三折，螺发整齐，光环华丽，身材匀称。不同的是萨尔纳特式佛像的僧衣比马图拉式佛像的更为单薄，几乎像玻璃一样完全透明，仅在领口、袖口和下摆边缘依稀可见几丝透明衣纹，乍看恍若裸体。根据这种轻纱透体的全透明效果，笈多萨尔纳特式佛像又被称为“裸体佛像”。代表作有雕刻《萨尔纳特佛陀坐像》(又名《鹿野苑说法的佛陀》) 等。

笈多艺术特别是笈多式佛像对整个印度与亚洲诸国佛教艺术的影响，比犍陀罗佛像更为深远。南印度的阿马拉瓦蒂，在贵霜时代与北印度的犍陀罗和马图拉并立为印度艺术的三大中心。阿马拉瓦蒂艺术被认为是笈多艺术的先驱之一。贵霜时代阿马拉瓦蒂的白绿色石灰石雕刻的佛像，造型近似贵霜马图拉的本土化佛像，但脸型椭圆，轮廓柔和，已出现螺发，身材呈圆筒形，衣纹以平行的阴刻线条刻画。阿马拉瓦蒂佛像直接影响了斯里兰卡佛像的雕刻。斯里兰卡古称僧伽罗（师子国）。4世纪，斯里兰卡最早的佛像是从南印度传入的阿马拉瓦蒂样式。6世纪左右，斯里兰卡古都阿努拉德普勒（今斯里兰卡科伦坡东北200多千米处）白云石雕刻的佛像，


佛陀木雕坐像　约5世纪　中国新疆出土

轻纱薄衣几无任何皱褶，完全透明，显露裸体，已属于典型的笈多萨尔纳特式佛像。笈多式佛像的影响也波及犍陀罗地区。后期犍陀罗艺术中呾叉始罗与哈达等地那些古典式冥想风格的灰泥塑像，不仅代表着"非地中海的希腊主义"的复兴，也濡染了同时代的笈多式佛像的印度古典主义精神。阿富汗巴米扬石窟的大佛像那种薄衣贴体的U字形衣纹，显然衍生于笈多马图拉式佛像。笈多艺术的影响继犍陀罗艺术之后主要通过中亚地区东渐中国新疆与内地，在中国克孜尔、敦煌、炳灵寺、云冈等早期佛教石窟中，笈多式佛像对中国佛像的影响在深度和广度上都逐渐超过犍陀罗佛像。中国北齐画家曹仲达"曹衣出水"的佛像画法，可能也受到笈多马图拉式佛像的启发。


毗湿奴立像　笈多时代（5世纪）
印度马图拉出土

笈多时代的印度教艺术，在佛教造像的刺激之下，兴起了印度教诸神的造像热潮。笈多印度教神像在追求古典主义的平衡与和谐的同时，强调造型的力度与动态，逐渐显示出从古典主义向印度巴洛克风格演变的迹象。笈多王朝把印度教大神毗湿奴奉为保护神，因此毗湿奴及其化身的造像居多。代表作有马图拉雕刻《毗湿奴立像》、乌达耶吉里石窟高浮雕《毗湿奴的野猪化身》、德奥加尔十化身神庙高浮雕《毗湿奴卧像》等。此外，也有不少印度教大神湿婆及其象征林伽和配偶帕尔瓦蒂的雕塑。

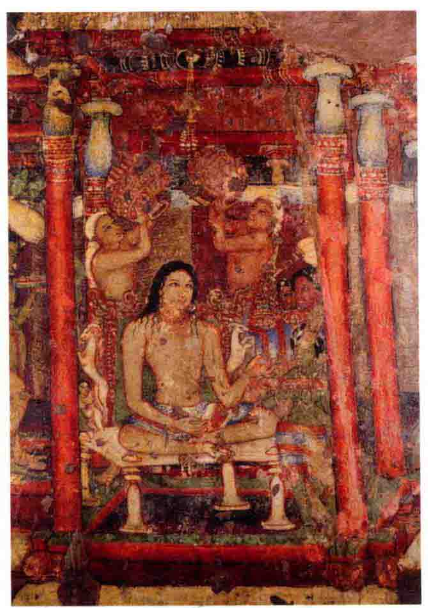

毗湿奴的野猪化身（局部）
笈多时代（5世纪）　印度乌达耶吉里第5窟

笈多时代的绘画相当繁荣，在迦梨陀娑的诗剧《沙恭达罗》和长诗《云使》中都描述了笈多绘画从宫廷到民间广泛流行的情况。但笈多绘画一般画在棉布、棕榈叶或木板上，早已湮灭无存，仅在**阿旃陀石窟**后期（约450～650）壁画中保留着笈多时代和后笈多时代绘画的遗迹。代表作有阿旃陀壁画《难陀出家》、《须大拿本生》、《因陀罗与天女》、《持莲花菩萨》等。阿旃陀后期石窟雕刻的佛像，多属于笈多萨尔纳特式的佛像。

（王镛）

aotufa

凹凸法　nimnonnata　印度传统绘画技法。根据印度古代经典《兰卡瓦塔拉经》中的术语，印度传统绘画技法大体可分为两种：一种是"平面法"，即在人物、


印度阿旃陀石窟壁画

动物或花卉等形象的轮廓线内填充平涂的色彩（相当于中国画的勾线平涂），平面装饰感较强；另一种是"凹凸法"，即在形象的轮廓线内通过深浅不同的色彩晕染等方式，构成色调层次的明暗变化，产生浮雕式凹凸的立体感。在《毗湿奴最上法》的《画经》中曾提及运用凹凸法的3种具体方式：①叶筋法，即沿着轮廓线画一些类似叶筋的交叉线条；②斑点法，即在轮廓线内点许多深色斑点；③晕染法，即在轮廓线内边缘部分施以较深的色彩，逐渐向内晕染，变成较浅的颜色，形成圆凸的感觉。在巴利语中表达凹凸法的术语是深浅法和高光法。深浅法以色彩的深浅表示物体的凹凸，既包括深浅色彩渐变的晕染，也包括深浅不同的平涂色块的强烈对比，还包括


壁画《降魔图》（局部）　约600年
印度阿旃陀石窟第1窟

以深色的背景衬托浅色的前景主体形象（反之亦然）。高光法一般是在晕染的人物面部加白色高光，高光主要加在额头、眉际、眼睑、鼻梁、嘴唇、下巴、耳廓等凸出部位，眼白亦以白色涂亮，金属、珍珠、宝石等饰物也用白色提示。

印度传统绘画的凹凸法与西方传统绘画的明暗法虽然都属于表现立体感的画法，但西方的明暗法通常有一个固定的光源，物体各个体面因受光或背光程度不同而产生各种微妙的明暗变化，而印度的凹凸法不受任何固定光源照射的限制，只随着物体轮廓线的线条而定，因此实际上是主观化或程式化的明暗画法，尤其在人物鼻梁等固定部位加白色高光的惯例，已成为一种脸谱化的模式。而且印度的凹凸法与平面法往往在一幅画中同时使用，一般人体裸露部分使用凹凸晕染，衣服则使用平涂。此外，在《画经》中提及的绘画的8种属性里，“减少”和“增加”是表示近宽远窄透视缩短关系的术语，通过线条长度的增减也可以表现凹凸的空间。

印度传统绘画的凹凸法曾传播到南亚地区其他国家和中亚，也曾传入中国，在中国绘画史上被称为“**天竺遗法**”。

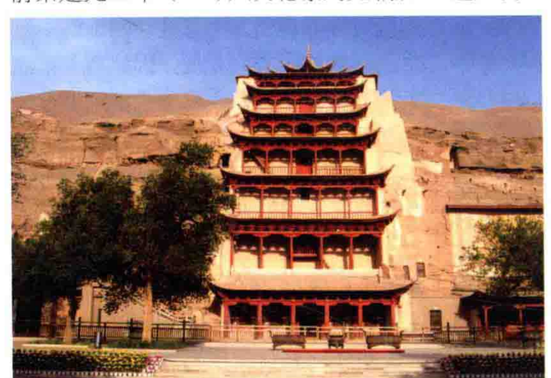
（王镛）

Dunhuang Shiku

敦煌石窟 Dunhuang Caves 中国佛教石窟。甘肃敦煌一带的石窟群的总称。广义的敦煌石窟包括敦煌莫高窟、西千佛洞，安西榆林窟、东千佛洞，以及甘肃北部5个庙石窟；狭义的敦煌石窟特指莫高窟。莫高窟在今甘肃敦煌东南25千米鸣沙山东麓的断崖上，始建于前秦建元二年（366），从北凉到元朝历代陆续开凿，现存洞窟492个，彩塑约2 400多身，壁画4.5万余平方米。在敦煌一带的石窟群中以莫高窟开凿年代最早，规模最大，成就最高。



交脚菩萨像　中国甘肃敦煌莫高窟第275窟



中国甘肃敦煌莫高窟远眺

敦煌是古代**丝绸之路**的重镇，中外文化交流的枢纽。印度佛教艺术沿着丝绸之路经西域传入敦煌，因此在敦煌石窟早期佛教艺术中渗透了西域和印度艺术的影响。敦煌早期洞窟的形制，分为禅窟和中心塔柱窟两种：禅窟是从印度佛教石窟的毗诃罗（僧房）窟演变而来的，中心塔柱窟源自印度佛教石窟的支提（佛殿）窟，是在西域形成后传入敦煌的。敦煌早期彩塑也受到印度**犍陀罗艺术**和**笈多艺术**的影响。例如莫高窟北凉第275窟主室正壁塑有高达3米的交脚弥勒菩萨像，这种交脚的姿态在犍陀罗地区较为流行，菩萨的造型也具有浓郁的犍陀罗雕塑风格。在莫高窟北魏第259窟北壁现存的一尊佛像，佛像的衣纹薄衣贴体，明显带有印度笈多马图拉式佛像的特点。敦煌莫高窟的早期壁画混杂了印度与波斯的风格。敦煌壁画的佛像一般着袒右式或通肩式大衣。衣纹一种为质感厚重，带有犍陀罗雕塑的痕迹；另一种薄衣贴体，即所谓“**曹衣出水**”式，是印度笈多马图拉式佛像的典型特征。菩萨像一般头戴印度式的三珠宝冠或西域式华鬘，肩披波斯大巾，胸佩璎珞，身体修长，呈印度艺术中常见的三屈式。这种服饰是印度、波斯风习的混合。敦煌壁画的飞天比龟兹壁画的飞天造型柔和，动态活泼，长长的飘带凌空飘舞，更显得满壁风动。

在敦煌早期壁画中还出现了一些印度教多头多臂的护法神形象，诸如莫高窟285窟（西魏）后壁主龛北侧壁画三面六臂骑青牛的摩醯首罗天（湿婆），四臂乘孔雀的鸠摩罗天（塞建陀）和持三叉戟的象头人身的毗那夜迦天（伽内什），南侧壁画三头六臂的毗瑟纽天（毗湿奴）。在敦煌壁画中还有一种来自西域的印度传统绘画方法，即**凹凸法**，通过色彩晕染来表现人物肌肤的立体感。在印度壁画中的凹凸法是以同色深浅晕染，传入龟兹（今新疆库车一带）后变成一面染、双面染、渲染、叠晕等技法，传入敦煌后又变成多层次叠晕式圆圈染，由浅入深，色阶分明。凹凸法在敦煌石窟主要流行于北朝时期的壁画中，隋唐以后逐渐消失。



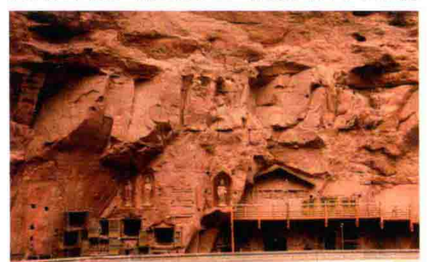
沥粉贴金菩萨像（唐代初期壁画）
中国甘肃敦煌莫高窟第57窟

（王镛）

Binglingsi Shiku

炳灵寺石窟 Binglingsi Caves 中国佛教石窟。位于甘肃永靖西南35千米的小积石山中，从西秦、北魏至隋唐时期陆续开凿。现存窟龛196个，造像776身，壁画912平方米。西秦时期（385～431）开凿的炳灵寺石窟第169窟最为重要。1963年在炳灵寺石窟第169窟北壁第6

号龛内，发现西秦“建弘元年岁在玄枵三月廿四日造”的墨书题记，这是中国石窟中已知最早的年代题记。窟内龛像可分为石雕、石胎泥塑或泥塑，多系一佛一菩萨或一佛二胁侍菩萨，造型浑厚古朴，面形方圆，鼻直唇厚，颇具印度风味。东壁第7号龛内一躯泥塑的立佛，身穿单薄贴体的通肩袈裟，单线阴刻的一道道U字形衣纹，仿佛被水浸湿了一样显露出全身轮廓，逼肖笈多马图拉样式的佛像，连袈裟边缘的皱褶和华丽的项光都非常相似，只是眼睛圆睁而非半闭低垂，缺少笈多式佛像那种沉思冥想的神情。南壁第23号龛内并列五躯


中国甘肃炳灵寺上寺

禅定坐佛塑像，通肩袈裟单线阴刻衣纹均从左肩斜下放射状展开，显然是受西域地区仿犍陀罗式佛像的影响。窟内绘有说法图、诸佛、菩萨、飞天、供养人等西秦壁画，人物造型、色彩、构图均与龟兹石窟早期壁画相近。炳灵寺石窟第169窟西秦窟开龛造像的时候，是印度笈多马图拉样式的佛像臻于成熟的盛期，而在远隔万里的中国甘肃竟出现与印度笈多式佛像如此酷似的造像，不禁令人思考笈多式佛像的影响传播如此迅速的具体途径或中介，也有助于反过来推测年代学不甚明朗的笈多式佛像可能在4世纪后半叶已趋于成熟。5世纪中叶或后半叶敦煌石窟第275、254、251、259窟等早期石窟残存的彩塑佛像，也延续着炳灵寺西秦窟的造像模式，受到了犍陀罗佛像或笈多式佛像的影响。

（王镛）

Yungang Shiku

云冈石窟 Yungang Caves 中国佛教石窟。位于山西大同西16千米武周山南麓，东西绵延1千米，现存洞窟53个，造像5.1万多身。云冈石窟主要开凿于北魏时期（386～534），从北魏文成帝和平元年（460）延续至北魏孝明帝正

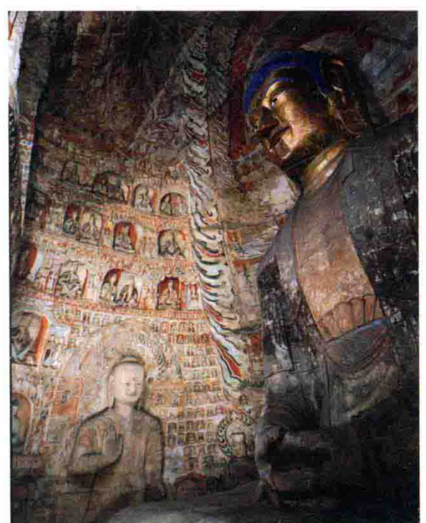

露天大佛　中国山西云冈石窟第20窟

光五年（524），北魏以后历代也有营建或整修。

鲜卑族拓跋氏入主中原的北魏时期，是中国北方佛教石窟艺术兴盛的时期。北魏诸帝多崇佛法。太延五年（439），北魏太武帝灭北凉，“凉州平，徙其国人于京邑，沙门佛事皆俱东，象教弥增矣”（《魏书·释老志》）。从凉州（今甘肃武威）徙居北魏京邑平城（今中国山西大同东北）的僧人，包括罽宾人沙门师贤，他曾任道人统，奉旨仿照北魏帝王形象雕刻或铸造佛像。北魏和平元年至六年，来自凉州的禅僧昙曜接替师贤任沙门统，建议北魏文成帝“于京城西武州塞，凿山石壁，开窟五所，镌建佛像各一。高者七十尺，次六十尺，雕饰奇伟，冠于一世”（《魏书·释老志》）。这就是云冈第一期石窟昙曜五窟（第16、17、18、19、20窟）。这5座石窟的形制平面均为马蹄形、穹隆顶，大体模拟印度椭圆形的草庐形式。昙曜五窟的石雕大佛造像，一方面渗透了北魏“帝王即佛”的观念，在容貌、气质和装饰上强调中国北方民族的帝王威仪与个性特征；一方面摄取了犍陀罗佛像的造像传统或笈多马图拉样式佛像的衣纹表现手法。昙曜五窟的造像以三世佛为主，主佛异常高大。第18窟主佛立像高15.5米，第19窟主佛坐像高16.8米，第20窟主佛坐像高14米，在龛状窟内或立或坐的大佛令人联想起巴米扬的大佛或龟兹的大


释迦、文殊与维摩像　中国山西云冈石窟第6窟

像窟。这些主佛的造型肉髻高耸，面相丰圆，双耳垂肩，目光正视远方，肩宽胸厚，躯体雄浑，多披袒右式袈裟，衣纹线整齐趋于图案化，富有中国北方民族领袖的理想化形象的特征。第20窟主佛的高鼻深目、薄唇髭须和火焰纹顶光与背光，均带有犍陀罗佛像尤其是迦毕试样式的佛像的特点。第16窟主佛的波状头发亦属于犍陀罗佛像的遗风。主佛两侧的胁侍佛立像，容貌与本尊雷同，而通肩袈裟的衣纹则沿袭炳灵寺西秦窟佛像U字形波纹状刻画方式。特别是第18窟东壁立佛和第19窟南壁西侧立佛，半透明的通肩薄衣紧贴身体，U字形弧线的衣纹从胸前垂落向下波动，更兼右手似作施无畏印，酷似笈多马图拉样式的佛像。


主佛像　中国山西云冈石窟第5窟

第18窟东壁深目高鼻的弟子浮雕像，表情强烈的造型近似于哈达的灰泥塑像。此外，云冈石窟的大量本生故事与佛传故事浮雕，题材和构图都与犍陀罗地区的同类浮雕相仿，而且往往两地同一题材的浮雕构图方向相反，因此有人推测云冈浮雕的某些粉本可能是犍陀罗浮雕的拓片。

云冈石窟开窟造像的基本力量，大半是熟悉西域艺术的凉州工匠。在昙曜五窟开凿前夕（455），曾有师子国（今斯里兰卡）胡沙门邪奢遗多、浮陀难提等5人奉佛像三到京师（平城），又有沙勒（疏勒）胡沙门赴京师致佛钵并画像迹。这些西域诸国的僧人，或许也对云冈石窟

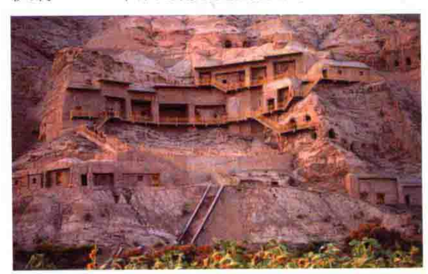
“平城模式”的造像有所贡献。北魏后半期云冈石窟的“平城模式”又一再变化，出现了褒衣博带式服装和秀骨清像的造型，**犍陀罗艺术**与**笈多艺术**的影响日趋淡薄，中国化艺术的倾向日益显著。

北魏孝文帝初期开凿的云冈石窟第8窟门两侧还雕有印度教护法神三头八臂的摩醯首罗天（湿婆）和五头六臂的鸠摩罗天（塞建陀），造型奇特，风格独具。

（王镛）

Kezi' er Shiku

克孜尔石窟 Qizil Caves 中国佛教石窟。位于新疆拜城县城东约60千米、克孜尔镇东南7千米处，开凿在木札提河谷北岸峭壁上，现有编号236窟，形制和壁画保存较完整的有81个窟，多建于4～7世纪。新疆库车、拜城、新和县一带是古龟兹地区。公元初佛教传入龟兹，使之成为**丝绸之路**北道佛教文化的中心。龟兹石窟包括克孜尔石窟、库木吐拉石窟、森木塞姆石窟、克孜尔尕哈石窟等，其中克孜尔石窟是中国开凿最早、新疆规模最大的佛教石窟群。可惜窟内原有彩塑造像均已毁坏，仅存1970年后新发现的数身。



中国新疆克孜尔石窟千佛洞

克孜尔石窟的形制和壁画明显受到印度**犍陀罗艺术**与**笈多艺术**的影响。克孜尔石窟的形制存在一种犍陀罗式方形天井套斗顶，这种套斗顶建筑形式在中亚、西亚地区比较普遍，今日在和田地区墨玉县的民房客厅里仍可见到这种天井。克孜尔石窟的龟兹早期壁画题材以佛像、菩萨像和大型佛传故事图为主，与犍陀罗的佛传故事浮雕在题材内容和数目上十分接近，佛像、菩萨像及天人的形象也与犍陀罗3世纪的雕像有许多相似之处。克孜尔石窟第76窟是受犍陀罗艺术影响较深的洞窟，窟内的佛传故事壁画《佛陀诞生》与3世纪的犍陀罗佛传故事浮雕《佛陀诞生》构图雷同，摩耶夫人站在娑罗树下右手攀着树枝、双腿自然交叉的姿势也如出一辙。窟内的另一幅佛传故事壁画《魔女诱佛》中形容枯槁的释迦形象与3世纪的犍陀罗浮雕《苦行的释迦》在造型上惊人地相似。印度笈多艺术在6世纪对龟兹地区的石窟艺术也产生了较大影响。克孜尔石窟第69窟后室左壁的一尊立佛画像，袈裟上的衣纹线勾勒出佛陀



中国新疆克孜尔石窟第38窟壁画须大拿施舍子女图 现藏德国柏林艺术博物馆

（见**释迦牟尼**）的身体轮廓，令人联想到笈多马图拉式佛像的薄衣贴体。克孜尔石窟第175窟右甬道内壁的比丘画像，则特别强调人体的显现，具有一种全透明的效果，而这正是笈多萨尔纳特式佛像最典型的特征。在克孜尔石窟第83窟主室正壁的优陀羡王故事壁画中的舞女，呈S形的三屈式优美体态，令人联想到阿旃陀石窟壁画中的印度舞女。

（王镛）

Dayan Ta

大雁塔 Dayan Stupa 中国佛塔。又名大慈恩寺塔。位于陕西西安。始建于唐永徽三年（652）。当时唐高宗为保存大慈恩寺主持**玄奘**法师从印度取回的经籍，资助在寺内西院修建此塔。此塔是唐代楼阁式砖塔的代表，原为5层，武则天长安年间（701～704）倒塌，不久重建为10层，后只余7层，通高约64米。塔平面呈正方形，表面每层以砖砌出仿木结构的壁柱，各层四面中央辟有圆拱券门洞。塔基座四面券



西安大雁塔（大慈恩寺塔）及玄奘塑像

门均有青石半圆形门楣，上有佛教题材线刻浮雕装饰。唐初于阗（今新疆和田）画家**尉迟乙僧**，曾在大慈恩寺绘制壁画。此塔基座门楣的浮雕线刻的线条类似“屈铁盘丝”，可能与尉迟乙僧的西域画风有关。

（王镛）

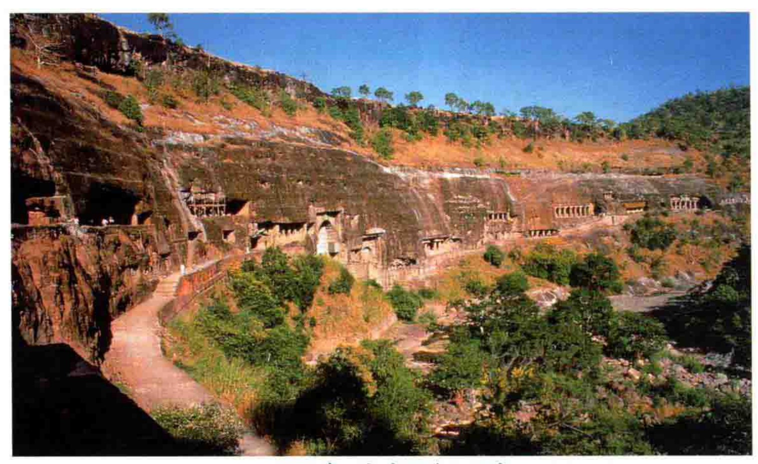
Azhantuo Shiku

阿旃陀石窟 Ajanta Caves 印度佛教石窟。位于印度德干高原马哈拉施特拉邦重镇奥兰加巴德西北约106千米处。约公元前2世纪～公元7世纪，在阿旃陀的马蹄形河谷丘陵岩壁中陆续开凿了29座石窟。7世纪上半叶，中国唐代高僧玄奘在《**大唐西域记**》卷第十一中记载“摩诃剌侘国”（马哈拉施特拉）的“阿折罗伽蓝”：“基于幽谷，高堂邃宇，疏崖枕峰，重阁层台，背岩面壑。……精舍四周雕镂石壁，作如来在昔修菩萨行诸因地事。证圣果之祯祥，入寂灭之灵应，巨细无遗，备尽镌镂。伽蓝门外南北左右，各一石象。闻之土俗曰：此象时大声吼，地为震动。”玄奘描述的地理环境、建筑结构和雕刻题材均与阿旃陀石窟相符，在阿旃陀石窟第16窟门外左右各有一头石雕的大象，第26窟铭文镌刻着“阿折罗”的名字，因此多数学者同意比定“阿折罗伽蓝”为阿旃陀石窟。

阿旃陀29座石窟均系佛教石窟，可分为前后两期：前期属于小乘佛教时期，包括第8、9、10、12、13诸窟，约



阿旃陀石窟第19窟（内部）


幽谷画廊　印度阿旃陀石窟

开凿于公元前2世纪～公元2世纪；后期属于大乘佛教时期，包括前期以外的所有诸窟，约开凿于450～650年间。阿旃陀石窟建筑的形制可分为支提（佛殿）窟和毗诃罗（僧房）窟两种，第9、10、19、26、29五窟是支提窟，其余均系毗诃罗窟。第19窟是阿旃陀后期支提窟的典型，正面与内部装饰雕刻富丽堂皇。第26窟内部长约7米的涅槃佛像，是印度境内现存最大的佛像。阿旃陀石窟的壁画在世界艺术史上享有盛名。阿旃陀前期壁画约作于公元前1世纪～公元200年，是现存世界上最古老的佛教绘画遗迹，呈现古风式风格，以第9、10两窟为代表；后期壁画约作于450～650年或更晚，风格从古典主义向矫饰主义和巴洛克风格逐渐演变，以第16、17、1、2四窟为代表。阿旃陀壁画的题材包括大量本生故事、佛传故事和单独的佛像、菩萨像。代表作有第16窟壁画《难陀出家》，第17窟壁画《须大拿本生》、《因陀罗与天女》、《佛陀还家》、《僧伽罗事迹》，第2窟壁画《女信徒献祭》，第1窟壁画《持莲花菩萨》、《摩诃贾纳卡本生》、《降魔图》等。阿旃陀壁画的绘画技法既采用平面法，也采用**凹凸法**，在后期壁画中对凹凸法的应用更为频繁。阿旃陀壁画的凹凸法不仅用于人物，而且用于动物、花卉、山石、建筑等。

印度传统绘画的凹凸法，经由中亚各地逐渐传入中国，对中国的佛教绘画产生了一定影响。但中国的佛教绘画包括**克孜尔石窟**、**敦煌石窟**早期壁画中的“**天竺遗法**”，是否直接受阿旃陀壁画的凹凸法的影响，尚缺乏相关的传播中介、历史文献和实物证据。在《大唐西域记》关于“阿折罗伽蓝”的记载中，对建筑、雕刻均有描述，对壁画却只字未提。

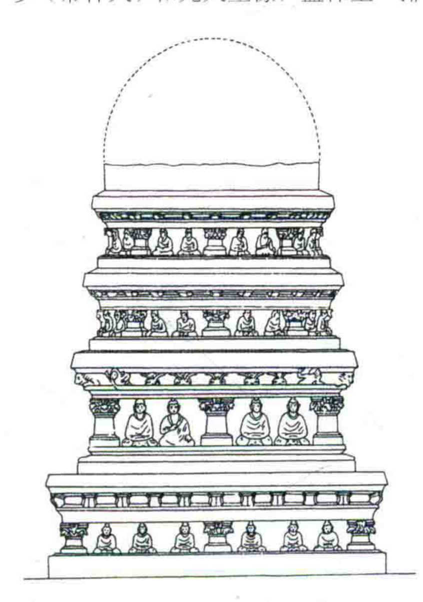
（王镛）

Jianisejia Data

迦腻色迦大塔　Great Stupa of Kaniska

犍陀罗地区贵霜时代的佛塔。遗址位于犍陀罗古都近郊的沙吉奇德里。此塔约建于1世纪晚期或2世纪初叶，由贵霜王朝第三代国王迦腻色迦敕建，由宫廷匠师阿吉西勒斯（可能是希腊人后裔或欧亚混血儿）督造。据中国西行求法的东晋僧人**法显**描述，此塔“高四十余丈，众宝校饰，凡所经见塔庙，壮丽威严，都无此比”（《法显传》）。北魏杨衒之《洛阳伽蓝记》卷五“宋云、惠生行记”记载：520年宋云、**惠生**到达犍陀罗时，曾目睹乾陀罗城（即犍陀罗）东南的佛塔“雀离浮图”（即迦腻色迦大塔），“去地四百尺”，“上有铁柱，高三百尺，金盘十三重，合去地七百尺”。“塔内佛事，悉是金玉，千变万化，难得而称。旭日始开，则金盘晃朗，微风渐发，则宝铎和鸣。西域浮图，最为第一”。唐代高僧**玄奘**在《**大唐西域记**》记载：大塔“逾四百尺。基址所峙，周一里半。层基五级，高一百五十尺……其上更起二十五层金铜相轮”。宋云时代此塔尚保存完好，玄奘时代此塔已几经毁坏，而今仅存几块基石。

1908年，迦腻色迦大塔遗址出土了一件青铜的迦腻色迦舍利容器，盒盖上铸有佛陀（见**释迦牟尼**）坐像、因陀罗（帝释天）和梵天立像，盒体上一排小爱神肩扛蛇形花环，花环上雕有佛陀坐像和波斯的日神与月神，之间站立着戎装长靴的贵霜国王。同址出土的一枚迦腻色迦金币，金币正面是迦腻色迦肖像，一身中亚游牧民族领袖的戎装，在火祭坛旁持矛傲立；金币背面是希腊化风格的佛陀立像，像旁镌有希腊字母铭文“佛陀”。


迦腻色迦大塔（复原图）

（王镛）


迦腻色迦舍利容器底座细部

Sangqi Data

桑奇大塔 Sanchi Stupa 古印度著名大佛塔。桑奇是位于印度中央邦博帕尔附近的一座小城，又称卡卡那耶、卡卡那沃、卡卡那达博达和博达-室利巴尔伐陀。因其佛教艺术和建筑遗迹著称。这些遗迹可以追溯到公元前3世纪～公元12世纪，贯穿了孔雀王朝、巽伽王朝、安达罗王朝、贵霜王朝、笈多王朝及之后诸国割据在内的历史时期。遗址包括窣堵波、寺院、庙宇和一座柱头为四尊狮头的巨型阿育王石柱等。其中最著名的是桑奇大塔（又称摩诃窣堵波），被认为是印度早期砖石结构建筑中最精美者。

桑奇大塔中心半圆形的覆钵，约公元前250年由孔雀王朝阿育王修建，相



桑奇大塔南门

传是埋藏释迦牟尼舍利之处。最初，它只是一座低矮的砖结构建筑，直径只有现存半球形建筑的一半，四周有木制围栏环绕，顶部有一石制华盖。

公元1世纪巽伽和安达罗王朝时期，桑奇大塔的核心部分被扩建成今天的形态，直径约36米，高约16米。窣堵波以围栏和台阶装饰，顶部有一宝匣，木制围栏已换为石制。

安达罗王朝时期，增加了4座雕刻精美的石制牌楼，又称陀兰那。每座牌楼高约11米，两根立柱顶端支撑着3道两端上翘的横梁，其上雕刻精美，描绘了许多与佛陀生平和本生故事相关的重要场景。南面的牌楼是4座牌楼中最古老的，因为它被放置在阿育王石柱和通往顶部的阶梯的入口处。丰富的雕塑描绘了乔答摩·悉达多（见**释迦牟尼**）的出生和他作为佛陀在**鹿野苑**初转法轮的场景。北面的牌楼顶部有一法轮，同时刻画了本生故事中佛陀的各种神迹。东



桑奇大塔东门石制牌楼

面的牌楼表现了乔答摩·悉达多通往觉悟之路的相关故事。西侧牌楼上雕刻有佛陀7个化身的相关场景。

贵霜和笈多时期，桑奇大塔所在地新建了更多的寺庙和雕塑。从这里发现的大量婆罗谜铭文，描述了远近各地的人们所做的大小供养，体现了它的重要性。

桑奇大塔的建筑和雕刻艺术开创了印度佛教艺术的先河，后与希腊艺术相结合，形成了**犍陀罗艺术**，而犍陀罗艺术又辗转影响到中国的佛教艺术。

（卡马尔·希尔撰　张忞煜译）

Gu Kaizhi

顾恺之 Gu Kaizhi（约346～407） 中国东晋画家。字长康。晋陵无锡（今属江苏）人。出身贵族，曾任参军、散骑常侍。他多才多艺，工诗赋、书法，尤精绘画，擅长人物肖像、历史故事、花



《摹顾恺之洛神赋图》（局部）
宋代佚名画家绘　现藏中国辽宁省博物馆

鸟、山水，以及佛教与道教题材。他曾在建康（今江苏南京）瓦棺寺绘制佛教壁画《维摩诘》。这幅维摩诘画像“目若将视，眉若忽颦，口无言而似言，鬓不动而疑动”（《瓦棺寺维摩诘画像碑》），呈现“清羸示病之容，隐几忘言之状”（《历代名画记》），类似“秀骨清像”的魏晋名士的写照。他画人物特别重视描绘眼神，认为“四体妍媸本无关于妙处，传神写照正在阿堵（阿堵，意即“这个”，此处特指眼睛）中”（《世说新语》）。他作画笔迹周密，紧劲连绵，如春蚕吐丝，把“高古游丝描”发挥到极致，与南朝画家陆探微被后世并称为“密体”画法的代表。相传其绘画代表作有《女史箴图》（唐摹本）、《洛神赋图》（宋摹本）、《列女仁智图》（宋摹本）等。著述有《论画》、《魏晋胜流画赞》、《画云台山记》等，提出“迁想妙得”、“以形写神”等观点，对后世中国画影响深远。

（王镛）

Dai Kui

戴逵 Dai Kui（约347～约396） 中国东晋名士、雕塑家、画家。字安道。谯郡铚县（今安徽宿州）人。博学多才，终生隐居不仕。曾著《释疑论》与名僧慧远辩论。戴逵善画、善塑佛像，并认真听取公众意见。“逵既巧思，又善铸佛像及雕刻，曾造无量寿木像，高丈六，



《群鹿图》　戴逵作

并菩萨。逵以古制朴拙，至于开敬，不足动心，乃潜坐帷中，密听众议。所听褒贬，辄加详研，积思三年，刻像乃成。”（《历代名画记》）“戴安道中年画行像甚精妙，庾道季看之，语戴云：‘神明太俗，由卿世情未尽。’戴云：‘惟务光当免卿此语耳。’”（《世说新语》）戴逵倾听中国公众的意见，不顾“神明太俗”的指责，把古朴稚拙的“西方像制”改变成精妙动心的“东夏像制”，开了佛像中国化、世俗化的先河。当时建康（今江苏南京）瓦棺寺戴逵的雕塑《五世佛》、顾恺之的壁画《维摩诘》和狮子国（今斯里兰卡）所献的玉佛像并称为“三绝”。

（王镛）

Zhang Sengyou

张僧繇 Zhang Sengyou（约活动于6世纪上半叶） 中国南朝梁画家。吴中（今中国江苏苏州）人。天监年间（502～519）曾任武陵王国侍郎，掌管宫廷秘阁画事。梁武帝崇信佛教，装饰佛寺多命他绘制壁画。所绘人物，奇形异貌，殊方夷夏，实参其妙。张僧繇创立了“张家样”佛像样式。他也擅长人物肖像、花鸟、走兽，曾有画龙点睛、破壁飞去的传说。他根据卫夫人《笔阵图》以书法用笔作画，线条简练，富于变化，与唐代画家**吴道子**被后世并称为“疏体”画法的代表。相传梁大同三年（537）他曾在建康（今江苏南京）一乘寺采用印度传入的**凹凸法**绘制壁画，有一定立体感。据许嵩《建康实录》卷十七记载：“寺门遍画凹凸花，代称张僧繇手迹。其花乃天竺遗法，朱及青绿所成，远望眼晕如凹凸，就视即平，世咸异之，乃名凹凸寺。”

（王镛）



五星二十八宿真形图（局部） 张僧繇作

Cao Zhongda

曹仲达 Cao Zhongda（约活动于6世纪下半叶） 中国北齐画家。原籍西域曹国（今乌兹别克斯坦撒马尔罕一带）。北齐时代官至朝散大夫。曹仲达善画“外国佛像”，创立了“曹家样”佛像样式。北宋郭若虚在《图画见闻志》卷一《论曹、吴体法》中曾论述曹仲达与唐代画家**吴道子**的两种体法：“曹、吴二体，学者所宗。按唐张彦远《历代名画记》称，北齐曹仲达者，本曹国人，最推工画佛像，是为曹；谓唐吴道子曰吴。吴之笔，其势圆转，而衣服飘举；曹之笔，其体稠叠，而衣服紧窄。故后辈称之曰：吴带当风，曹衣出水。”并说明“雕塑铸象，亦本曹、吴”。曹仲达所画佛像的真迹早已不复得见，根据郭若虚的描述可知，这种“曹家样”佛像线条稠密重叠，衣服紧贴身体，犹如刚从水里出来。这种“曹衣出水”式的佛像基本符合印度笈多马图拉样式的佛像薄衣贴体的造型特征，可能受到了后者的影响。





《图画见闻志》书影

（王镛）

Wu Daozi

吴道子 Wu Daozi（约686～约760） 中国唐代画家。阳翟（中国今河南禹州）人。出身孤贫。初学书法未成，改习绘画，名声大振。唐玄宗闻名将他召入宫廷作画，改名道玄，授以内教博士，后升为宁王友。他曾在长安、洛阳等地的佛寺、道观和宫殿绘制300余间壁画。唐代朱景玄《唐朝名画录》称其“凡画人物、佛像、神鬼、禽兽、山水、台殿、草木，皆冠绝于世，国朝第一”。吴道子尤其擅长画佛教与道教人物，师法南朝梁画家**张僧繇**的绘画，被誉为“张僧繇后身”，并与张僧繇并称为“疏体”画法的代表。吴道子创立了“吴家样”的佛教与道教人物样式，笔迹磊落，劲爽洗练，衣纹线条多为兰叶描或如莼菜条，其势圆转，而衣服飘举，有“天衣飞扬，满壁风动”之感，人称“吴带当风”。设色也有创新，往往以焦墨勾线，略施淡彩微染，人称“吴装”，又称“浅绛”。北宋董逌《广川画跋》卷六说：“吴生画人物如塑，旁见周视，盖四面可意会。其笔迹圆细如铜丝萦盘，朱粉厚薄，皆见骨高下，而肉起陷处。”看来吴道子也熟悉西域于阗画家**尉迟乙僧**“如屈铁盘丝”的**铁线描**，对作为“**天竺遗法**”的“如塑”的凹凸法并不陌生。元代夏文彦《图绘宝鉴》说吴道子所画“人物有八面，生意活动。其傅彩，于焦墨痕中略施微染，自然超出缣素，世谓之吴装”。这种表现立体感的着色方法大概是对“天竺遗法”的一种变通。传为吴道子的《送子天王图》，可能是宋人的摹本，佛教人物的造型服饰均属唐代的



《维摩诘经变图》
中国甘肃敦煌莫高窟第103窟



《释迦降生图》(局部）又名《送子天王图》传为唐吴道子所画，或说是李公麟手笔。画中所绘释迦降生场面，具有鲜明的中国风格

衣冠贵胄，毫无印度风格，白描不施彩色，也无从寻觅“天竺遗法”的踪影。

（王镛）

Yuchi Yiseng

尉迟乙僧　Yuchi Yiseng（约活动于7世纪）中国唐代画家。西域于阗（今中国新疆和田）人。出身于阗贵族。其父尉迟跋质那是于阗画家，隋朝入居中原，唐代仍负盛名，时人称为大尉迟。尉迟乙僧在唐贞观初年因“丹青奇妙”而被于阗举荐到唐代都城长安，任宿卫官，袭封郡公，时人称为小尉迟。他擅画外国鬼神人物及佛像、菩萨，奇形异貌，神采飞动，曾在长安大慈恩寺、光宅寺、奉恩寺等地绘制壁画。他从于阗带来的西域画风，“小则用笔紧劲，如屈铁盘丝，大则洒落有气概”(《历代名画记》),“用色沉着”(《画鉴》),并与中原画风融合，起到了把西域画风转变为中原画风的开创作用，被评为“祖述(曹）仲达，改张琴瑟，变夷为夏，肇自斯人”(《历代名画记》)。尉迟乙僧的壁画真迹早已荡然无存，但根据画史资料诸如他画的“凹凸花面中间千手眼大悲精妙之状”、“变形三魔女，身若出壁”之类的记载，可以想见他对印度的凹凸法有所了解和运用。

（王镛）

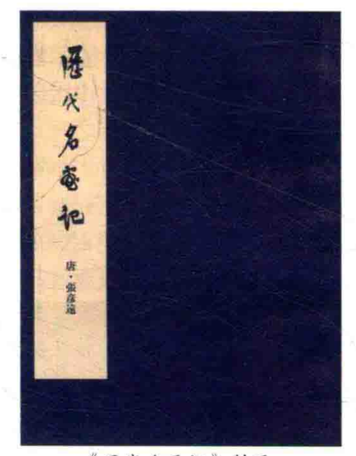
Yang Huizhi

杨惠之　Yang Huizhi（约活动于713～741年间）中国唐代雕塑家。曾与同时代画家吴道子一起学画，共同师法南朝梁画家张僧繇的绘画，但画名不如吴道子显赫。因此他毅然发愤，专攻雕塑，在雕塑领域也摄取了张僧繇绘画的神韵，于是杨惠之的雕塑才可以与吴道子的绘画争衡。当时人说：“道子画，惠之塑，夺得僧繇神笔路。”据记载，他在长安、洛阳等地的佛教寺院塑造了许多佛像、菩萨、罗汉、天王、居士、彩女，并在雕塑中创造了千手千眼观音的形象。著有《塑诀》一书，但已无存。

（王镛）

Zhang Yanyuan

张彦远　Zhang Yanyuan（约815～907）中国唐代书画理论家。蒲州猗氏（今山西临猗）人。出身宰相世家，官至大理寺卿。他酷爱书画收藏品鉴，家藏法书名画极富，著有《法书要录》、《历代名画记》等。《历代名画记》成书于唐大中元年（847),是中国第一部绘画通史，除评述绘画历史发展以外，还收录从轩辕时代至唐代会昌年间（841～846)372位画家的传记和品评，以及作品鉴藏资料。在《历代名画记》中涉及与印度佛教艺术关系密切的中国画家、雕塑家有顾恺之、戴逵、张僧繇、曹仲达、尉迟乙僧、吴道子、杨惠之等，外国包括印度艺术家有僧吉底俱、僧摩罗菩提、僧迦佛陀、僧金刚三藏等，为中印艺术交流史研究提供了极其珍贵的资料。

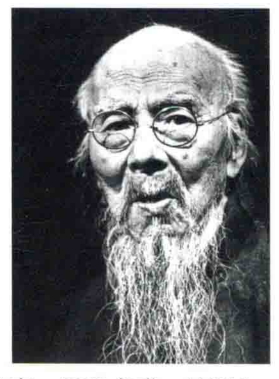


《历代名画记》封面

（王镛）

Qi Baishi

齐白石　Qi Baishi（1863.11.22～1957.09.16）中国现代画家。原名纯芝，字渭清，又字兰亭，后取名璜，号濒生，别号白石山人等。湖南湘潭人。早年在家乡做木匠。27岁结交当地文人，学习诗文、书法、绘画、篆刻，以卖画、刻印为生。1902～1909年五次离家游历南北各地。1919年后定居北京，听取学者、画家陈师曾劝告，开始十年“衰年变法”,强化个性，简化形式，融合徐渭、八大山人、石涛、吴昌硕诸家的写意笔墨与民间艺术的稚拙情趣，独创红花墨叶的大写意花卉画法。他兼工花鸟草虫，尤擅写虾蟹，减笔山水、人物别饶奇趣，诗文、书法、篆刻独具一格。作画主张“妙在似与不似之间，太似为媚俗，不似为欺世”,对中国画创作影响深远。代表作有中国画《借山图卷》、《群虾》、《蛙声十里出山泉》、《牡丹》、《和平颂》(合作）等。1953年中国文化部授予其“优秀人民艺术家”荣誉奖状。同年当选中国美术家协会主席。1956年获世界和平理事会1955年度国际和平奖。1957年任北京画院名誉院长。中国画家徐悲鸿极其推崇齐白石的艺术，在其主持北京大学艺术学院时曾聘请他担任中国画教授。西班牙画家毕加索也非常赞赏齐白石的艺术，曾临摹他的水墨画作品。齐白石虽未曾出国，但印度人民对他的艺术并不陌生。1924





《雏鸡图》　齐白石作



年印度诗人R.泰戈尔和画家N.鲍斯访华期间曾经拜访过他，1952年印度画家M.F.侯赛因访华期间也曾经拜访过他。印度国际大学艺术学院至今藏有齐白石的作品。

（王镛）



1948年6月15日，北京大学校长胡适与出席泰戈尔画展的中印嘉宾在孑民堂前留影 前排右5徐悲鸿，右6胡适，左1季羡林，左2黎锦熙，左3朱光潜；第2排左3饶毓泰，左7郑天挺，左8冯友兰，左9廖静文；第3排左5邓广铭

Xu Beihong

徐悲鸿 Xu Beihong（1895.07.19～1953.09.26） 中国现代画家。江苏宜兴人。幼从家学，练字习画。1917年东



渡日本考察美术。1918年被蔡元培聘为北京大学画法研究会导师，发表《中国画改良之方法》。1919年春赴法国巴黎美术学院学习油画，打下学院派素描写实造型基础。1927年回国，被聘为中央大学艺术系教授。1929年任北京大学艺术学院院长。1933～1934年在欧洲诸国举办中国美术展览和个人画展。1938年在新加坡举办筹赈画展，救济祖国难民。1940～1941年访问印度。1946年任北平艺术专科学校校长。1949年任中央美术学院院长。在中印文化交流中起过重要的作用。

徐悲鸿一生倡导写实主义，主张“素描为一切造型艺术之基础”，同时尝试素描造型与笔墨技法的融合，逐渐形成后来中国美术院校长期奉行的写实绘画教学体系，对中国画特别是人物画的发展影响巨大。代表作有素描《女人体习作》，油画《箫声》、《田横五百士》，



泰戈尔与徐悲鸿合影（1940）

中国画《泰戈尔像》、《愚公移山》、《群马》等。

印度之行是徐悲鸿中国画创作的高峰期。1939年冬，徐悲鸿应印度诗人R.泰戈尔邀请赴印度国际大学讲学，寓居国际大学中国学院院长谭云山家。徐悲鸿为泰戈尔画像10余幅，包括速写、素描、油画、中国画，中国画《泰戈尔像》是他的最佳代表作之一。1940年2月17日，M.K.甘地访问圣蒂尼克坦，徐悲鸿当场为甘地画速写像，甘地在画上签名。同年，徐悲鸿相继在圣蒂尼克坦和加尔各答举办个人画展，泰戈尔在画展前言中写道：“中国艺术大师徐悲鸿在有韵律的线条和色彩中，为我们提供一个在记忆中已消失的远古景象，而无损于他自己经验里所具有的地方色彩和独特风格。”1940年4～7月，徐悲鸿旅居喜马拉雅山大吉岭，完成巨幅中国画《愚公移山》，其中大多数人物均以印度人为模特儿写生创作。他在大吉岭还画了中国画《群马》、《印度妇女》等。1940年11月徐悲鸿离印前夕，与印度画家N.鲍斯一起，从诗人泰戈尔晚年创作的2 000余幅绘画中选出70余幅精品，交付印度国际大学出版。1941年徐悲鸿在新加坡惊悉泰戈尔逝世，撰写《泰戈尔翁之绘画》以志纪念。

（王镛）

Zhang Daqian

张大千 Zhang Daqian（1899.05.10～1983.04.02） 中国现代画家。名权，号大千。四川内江人。1917年东渡日本学习染织。1919～1937年主要在上海结识书画名家，临摹明清古画，兼工山水、人物、花鸟。1933年曾任中央大学艺术系教授。1936年张大千因其艺术造诣被徐悲鸿誉为“五百年来第一



人”。1940～1943年考察敦煌石窟，临摹敦煌莫高窟、榆林窟历代壁画约276幅。1945年在重庆曾临摹叶浅予的《印度献花舞》。1949年暂住香港。1950年2月，应邀在印度新德里举办“张大千画展”。同年3～4月考察印度阿旃陀石窟，临摹阿旃陀壁画，并与敦煌壁画进行比较研究。随后参观印度国际大学和



敦煌壁画菩萨像 张大千临摹

菩提伽耶等佛教圣地，1950年5月～1951年8月，旅居喜马拉雅山避暑胜地大吉岭，吟诗作画，创作颇丰。1952年起相继移居阿根廷、巴西、美国圣弗朗西斯科（旧译旧金山），晚年开创泼墨泼彩花卉、山水画风，引起世界画坛瞩目。1978年定居台北外双溪，建摩耶精舍。代表作有中国画《张大千临摹敦煌壁画》、《印度仕女》、《泼彩荷花》、《长江万里图》等。张大千在中印文化交流中发挥了积极作用。

（王镛）

Ye Qianyu

叶浅予 Ye Qianyu（1907.03.31～1995.05.08） 中国现代画家。原名叶纶绮，笔名初萌、性天等。浙江桐庐人。自学



绘画。1927年在上海开始创作漫画，代表作有长篇连环漫画《王先生》等。1939年任香港《今日中国》画报主编。1943年以战地记者名义访问印度兰姆伽（今拉姆格尔）中印训练营营地，参观印度国际大学和佛教圣地菩提伽耶，画有大量印度舞蹈人物速写和风光写生，创作重心从漫画转向中国画尤其是舞蹈人物。1944年在重庆举办“旅印画展”，**徐悲鸿**盛赞之并订购其两幅舞蹈人物画，宗白华评论说：“浅予的印度舞画，是古典美与现代美的结合。”1947年在北平艺术专科学校任教。1949年任中央美术学院教授，历任该学院中国画系主任，中国美术家协会副主席等职。1962年根据1943年旅印速写稿重新创作的中国画《印度婆罗多舞》是他的最佳代表作，在同类题材作品中无出其右。1945年在重庆时，叶浅予曾师从**张大千**学习中国画，张大千亦曾临摹叶浅予的《印度献花舞》。1981年叶浅予重画一幅《印度献花舞》托人带给张大千，张大千题跋称其“每写天竺寂乡舞女，奇姿逸态，如将飞



《印度婆罗多舞》 叶浅予作

去”。叶浅予在中印文化交流中发挥了积极作用。

（王镛）

Housaiyin

侯赛因，M.F. Maqbool Fida Husain（1915.09.17～2011.06.09） 印度现代画家。出生于马哈拉施特拉邦潘达尔普尔



市。自学绘画。1937年在孟买开始电影广告画家生涯。1948年加入孟买进步艺术家群体。1950年在孟买举办第一次个人画展，此后数十年间相继在印度和欧美、亚洲诸国举办多次个人画展，并参加一系列重要国际艺术展览。1967年他摄制的纪录片《通过画家的眼睛》获柏林国际电影节金熊奖。1971年，巴西圣保罗双年展特邀他与P.毕加索并列专室展出，他因此被誉为印度的毕加索。1973年被印度政府授予二级莲花勋章。1991年被印度政府授予一级莲花勋章，当选新德里美术院院士。

侯赛因的主要绘画题材是印度农民以及农村流传至今的神话传说，塑造质朴、诙谐、乐观的印度农民形象。他不仅借鉴了西方现代艺术的立体派、表现主义手法，而且吸收了印度传统的雕塑、壁画、细密画和民间艺术等多种因素，形成了印度式表现主义的折中风格，而他的艺术个性仍相当鲜明，特别是他刚健雄劲的粗线条已成为他独特的“侯赛因式”造型手段和艺术标志。代表作有油画《土地》、《在蜘蛛与灯之间》、《马》、《让历史穿越无我之我》等。



《苏扎肖像》 侯赛因作

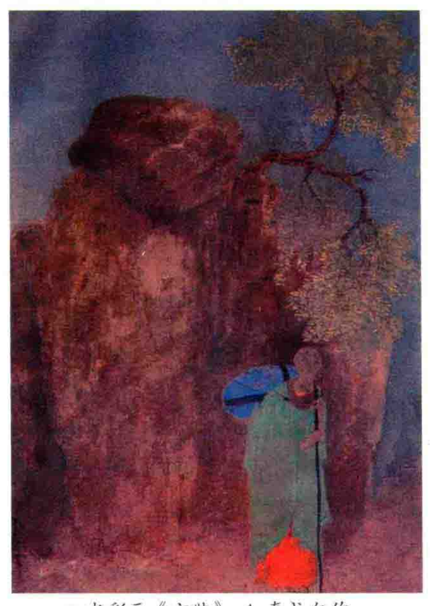
1952年侯赛因第一次访问中国，曾拜访画家**齐白石**，齐白石赠送他一幅画。1984年7月，侯赛因应中国美术家协会邀请第二次访问中国，曾拜访画家**叶浅予**，参观徐悲鸿纪念馆。在中国美术家协会主席吴作人为他举行的晚宴上，侯赛因说：“我身上有中国的血统，我的一位祖先是中国人。印度有一句古话：要寻求知识就到中国去。中印两国都是文明古国，艺术传统都非常悠久。东方艺术并不低于西方艺术，现代西方艺术明显受到了东方艺术的影响。我相信不久的将来东方艺术一定能够复兴。”侯赛因回国后，在新德里举办了个人访华画展，印度总理英迪拉·甘地曾前往参观。

（王镛）

Taige' er

泰戈尔，A. Abanindranath Tagore（1871.08.07～1951.12.05） 印度现代画家。全名阿巴宁德罗纳特·泰戈尔。出生于今印度西孟加拉邦加尔各答市。诗人**R.泰戈尔**的侄子。1890年入加尔各答艺术学校学画，1896年毕业留校任教，结

识该校校长、英国画家E.B.哈韦尔(1861～1934)，开始临摹莫卧儿细密画。1903年结识访问印度的日本画家横山大观（1868～1958)、菱田春草（1874～1911)，学习其“朦胧体”的新日本画淡彩晕染技法。1905～1915年任加尔各答艺术学校副校长，与哈韦尔一起发起印度孟加拉文艺复兴运动，形成孟加拉复兴派，简称孟加拉派，主张改革印欧学院派写实主义教学体系，倡导复兴阿旃陀壁画、莫卧儿细密画与拉杰普特细密画等印度艺术传统，培养了N.鲍斯等一批孟加拉派画家。1923年主持加尔各答印度东方艺术学会。1941年R.泰戈尔逝世后继任印度国际大学校长。



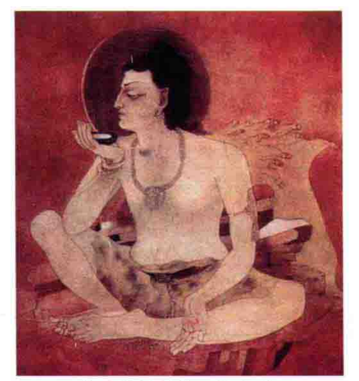
水彩画《玄奘》 A.泰戈尔作

泰戈尔作为孟加拉派创始人，他本人的绘画具有示范作用。主要描绘印度古代神话、历史和文学题材，在技法上融合了印度传统绘画与日本、中国绘画的元素，线条纤细，色彩朦胧，形成了孟加拉派典型的薄涂画风。代表作有薄涂水彩画《印度母亲》、薄涂蛋彩画《旅程的终点》、薄涂水彩画插图《天方夜谭》等。他1922年创作的薄涂水彩画《玄奘》塑造了中国唐代高僧身背行囊经籍、拄杖前行的坚忍不拔的形象。

（王镛）

Baosi

鲍斯，N. Nandalal Bose（1882.12.03～1966.04.16） 印度现代画家。全名南达



《湿婆饮鸩》 鲍斯作

拉尔·鲍斯。1905年入加尔各答艺术学校学画，师从孟加拉派创始人A.泰戈尔，1910年毕业。1909～1911年参加复制阿旃陀石窟壁画。1918～1920年在加尔各答印度东方艺术学会任教。1922～1951年任印度国际大学艺术学院院长。1924年陪同诗人R.泰戈尔访问中国和日本。在中国曾参观杭州西泠印社，会见画家齐白石、陈半丁、姚茫夫等人，他还用中国毛笔画了一幅水墨画赠送给京剧演员梅兰芳。1940年，他与泰戈尔一起接待旅居圣蒂尼克坦的中国画家徐悲鸿，又与徐悲鸿一起为R.泰戈尔选画付梓。1952年被印度国际大学授予邦国贤哲勋章。1954年印度政府授予他一级莲花勋章。1956年当选新德里美术院院士。

鲍斯是印度孟加拉派最重要的代表画家。其绘画继承了阿旃陀壁画、莫卧儿细密画与拉杰普特细密画等印度绘画传统，借鉴了中国画、日本画等远东绘画的技法，也保留着西方写实绘画的素描基础，呈现折中而多样的风格，但东方艺术以线造型的传统仍然是主导元素。代表作有薄涂蛋彩画《萨蒂》、《湿婆饮鸩》和线描《维那弹奏者》等。《维那弹奏者》的印度少女造型优美，线条流畅，颇有中国画白描人物的韵味。1984年10月，在北京中国美术馆举办了“纪念南达拉尔·鲍斯诞生一百周年绘画展览”，展出了他的125幅多样风格的作品。

（王镛）

Zhongguo dianying zai Yindu

中国电影在印度 Chinese films in India 中国功夫片在印度一直是一种广受欢迎的电影类型。1949年以后，这些充满惊险动作的电影大多数是中国香港制作的。功夫片中的中国电影演员，如李小龙、李连杰和成龙，深受印度影迷的喜爱。李小龙主演的《精武门》(1972)、《猛龙过江》(1972)、《龙争虎斗》(1973)，李连杰主演的《少林寺》系列，成龙主演的《尖峰时刻》系列、《上海正午》(2000）和《上海武士》(2003）等，在印度一直非常流行而且获得了商业上的成功。2013年6月，成龙在印度新德里为中国电影节揭幕。这是由印中经济文化促进会、中国国家新闻出版广电总局和印度信息广播部联合承办的。电影节的开幕影片是成龙的《十二生肖》。在5天的电影节期间，还放映了中国的其他电影，如《一九四二》、《桃姐》、《一代宗师》、《人在囧途之泰囧》和《海洋天堂》。



《十二生肖》印度海报

20世纪80年代，中国改革开放以后，电影开始出口并在国外拍摄。随着第五代中国电影制作人的崛起，中国电影日益受到欢迎，获得包括印度在内的国外观众的普遍好评。张艺谋、陈凯歌和张军钊拍摄的电影引起印度观众的热烈反响。印度观众对《霸王别姬》、《红高粱》、《菊豆》和《大红灯笼高高挂》等电影耳熟能详。近年来，中国海峡两岸制作的电影，如李安的《卧虎藏龙》(2000）和张艺谋的《英雄》(2002)，取得了世界范围的商业成功，也受到了印度观众的欢迎。2012年，在第14届印



《少年派的奇幻漂流》(中文版）海报

度孟买电影节上，张艺谋被授予终身成就奖。李安导演的电影《少年派的奇幻漂流》(2012) 是在南印度的一些地方拍摄的，所用演员则以印度人为主，其中包括饰演主角的演员S. 沙玛。

（邵葆丽撰　刘文亮译）

Yindu dianying zai Zhongguo

印度电影在中国 Indian films in China

印度电影在印度人民的文化生活中占有十分重要的地位，在世界上有广泛的影响，在中国也一直受到热情欢迎。

简史　印度的电影业已有百年历史，是世界上最古老的电影业之一。

1896年7月7日，印度第一个电影广告出现在《印度时报》上。D.G.巴尔吉（1870～1944）被公认为印度电影之父。他于1912年即制作出取材于印度史诗《摩诃婆罗多》的神话电影《哈里什昌德拉王》。这是印度的第一部电



印度第一部电影《哈里什昌德拉王》海报

影，也是印度的第一部故事片。该片公映后获得巨大商业成功。他的第二部影片《迷人的巴斯马苏尔》为印度电影的发展奠定了基础。然而，印度电影起步之时步履维艰。最初，由于传统观念的影响，电影导演难以觅得女演员，只好



印度电影之父巴尔吉像

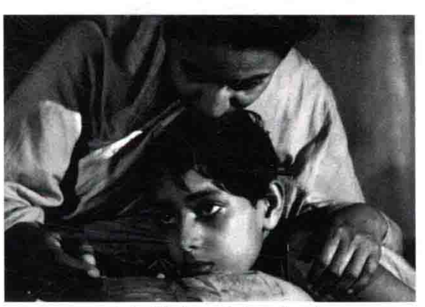


印度第一部有声电影《阿拉姆·阿拉》海报

让演员男扮女装。20世纪20年代初，印度电影业获得迅速发展，影片年产量从最初的8部增加到18部，并涌现出一批电影公司和制片人。B.帕特尔被认为是继巴尔吉之后对印度电影业贡献最大的人物之一。这一时期是印度无声电影的繁荣期。

1930年，印度电影年产量已达172部。电影业不仅成为印度经济的一个重要行业，而且也成为印度艺术的重要表现领域。印度影片开始步入有声时代。1931年，帝国影片公司出品第一部有声电影《阿拉姆·阿拉》。影片中的场景、语言、音乐均令观众耳目一新，其插曲《以真主的名义赐给我爱情》是印度第一首电影歌曲。这一时期还拍摄了27部地方语言片。1937～1938年，印度电影制片人协会和印度电影发行人协会成立。整个30年代，印度年均拍摄影片200部。1937年，印度第一部彩色影片《农家姑娘》问世。

1940年，印度电影业在世界名列第四，从业人员达4万人，电影院达1 496家。影片内容发生很大变化，题材开始从以神话、幻想为主转向以历史和现实为主。例如，《不可接触的姑娘》

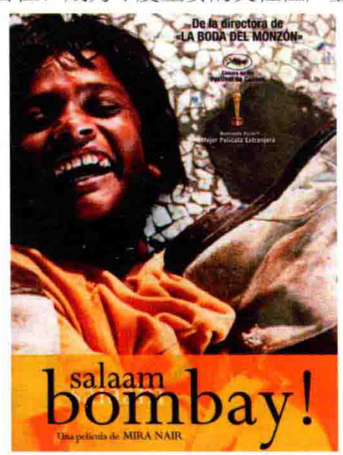


印度电影《不屈的人》剧照

抨击了种姓制度，《新世界》、《命运》等表达了民族独立的愿望。还有一些电影反映了教派团结的主张。

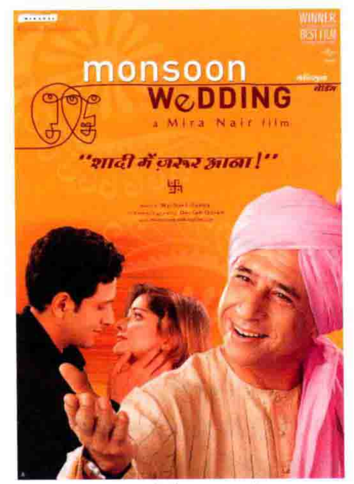
20世纪50年代，独立后的印度出现了一批优秀影片，如《流浪者》、《两亩地》、《章西女皇》等。著名电影导演S.拉伊（一译雷伊）拍摄的“阿普三部曲”《道路之歌》、《不屈的人》和《阿普的世界》取得前所未有的艺术成就。前两部分别获得戛纳电影节金棕榈奖和威尼斯电影节金狮奖。此后，他次第摄制了《女神》等关于女性题材的系列影片，有由《对手》、《有限公司》和《中间商》组成的“加尔各答三部曲”，有由《远方的雷声》、《棋友》和《家庭与世界》组成的“历史三部曲”，有由《人民公敌》、《树枝》和《陌生人》组成的“心灵三部曲”。拉伊以非凡的天才和出色贡献于1992年荣膺奥斯卡终身成就奖。

20世纪60～80年代，印度电影产量不断增加，虽然也制作了一些好影片，但不少作品质量不高，受到影评界的批评。这一时期的影片绝大多数属于娱乐片，公式化、概念化严重，缺乏艺术性。后这种情况逐渐得到扭转。到80年代中期，全国有66家制片厂，26个电影实验所，400多种电影杂志，12 000家电影院，25万从业人员，年产影片800～1 000部。印度电影业跃居世界首位，成为印度重要的支柱性产业。



印度电影《向孟买致敬！》海报

20世纪90年代，商业片依然占据主导地位，好的艺术片和优秀的导演也在不断出现。印度电影在题材和风格方面日趋多样化。虽然很多商业性电影是围绕社会生活中的戏剧性事件或恐怖故



印度电影《季风婚礼》海报

事而展开的，但不乏表现民族正气的或非常高雅的艺术片。关注印度社会问题的严肃艺术片，不仅在印度广受欢迎，而且在世界各地的电影节上也每每受到好评。具有国际知名度的女导演M.奈尔的电影《向孟买致敬！》(1988) 揭示孟买贫民窟儿童的苦难生活，表现了对下层社会的深切同情。它构图雄浑，引人入胜，深深打动人心，因而在印度和西方均大获成功，荣膺第41届戛纳电影节金摄像机奖和第61届奥斯卡金像奖最佳外语片奖提名。她的《季风婚礼》(2000) 表现了印度旁遮普人的一场混乱而又妙趣横生的婚礼，2001年获威尼斯电影节金狮奖，成为她最为驰名的电影之一。

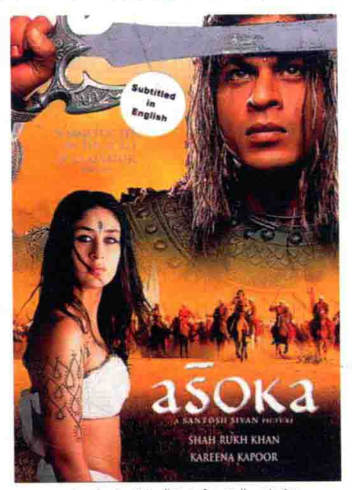
印度电影制作中心在孟买影城宝莱坞。这里生产的许多电影在欧洲、美洲、中东乃至非洲获得成功。如今，以宝莱坞为代表的印度电影业，也已成为印度文化的一个代表，成为印度发展最快的部门之一。2004年，以影视行业为龙头的娱乐传媒产业的产值约为70亿美元，到2009年达到130亿美元。印度每年有高达300多亿以上的观众人次，换言之，平均每天有8 000万以上的印度人看电影。印度以年产电影1 000部左右的业绩成为超越美国的世界最大电影生产国。为了保证电影的放映质量、防止盗版和全国同步放映，印度已在众多城市兴建了数字影院。

在中国的影响　印度电影与中国的联系可追溯到抗日战争时期。1944年，印度小说家、电影导演、编剧和新闻记者K.A.阿巴斯在获悉柯棣华大夫在中国为援助抗日战争而殉难的传奇故事后，写了一本小书《还有一个没回来》，并将它改编成电影剧本《柯棣华大夫的不朽事迹》，进而拍摄成兼有印地语和英语的双语电影。这部电影使柯棣华的英雄事迹和中国人民艰苦卓绝的抗日战争不仅为印度人民所知，也使英语世界的人民为之动容。

1951年，根据阿巴斯剧本摄制的电影《流浪者》，由于明显的社会进步意义和男主角R.卡普尔的出色表演，先后在中东、苏联获得空前成功。1952年，阿巴斯访问中国。1955年，P.卡普尔率印度电影代表团前来中国。译制成汉语片后的《流浪者》在中国引起巨大轰动。插曲《拉兹之歌》旋即风靡大江南北，至今仍深受中国民众喜爱。随后，《道路之歌》(1955) 被引进中国。这部新现实主义电影在世界范围内赢得巨大声誉和票房收入。在中国的票房收入为40 000卢比，仅次于在美国的251 230卢比。

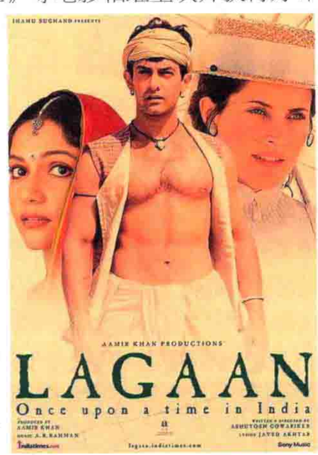
20世纪六七十年代，印度电影从中国的电影市场销声匿迹。随着中印关系逐渐解冻，印度电影于80年代再度进入中国市场。《大篷车》(1971)、《奴里》(1979)、《哑女》(1982) 等多部电影扣人心弦，迅速流行。1986年，中国文化部电影局在北京、上海、天津、重庆等城市举办印度电影周。后来，由于欧美电影的大量引进，再加上电视冲击等原因，观众兴趣开始分散，印度电影在中国的引进数量和影响同步下降。

20世纪末以来，印度电影重新引起中国观众尤其是年轻人的兴趣。A.戈瓦里克导演的宝莱坞故事片《印度往事》(2001)，以不乏诙谐的手法表现了



印度电影《阿育王》海报

19世纪后期印度人在与英国殖民者的斗争中民族意识的觉醒，弘扬了一种令人荡气回肠的爱国主义精神。在2002年获得奥斯卡金像奖最佳外语片奖提名后，这部电影在中国上映。随后，《阿育王》等电影相继上映并获得好评。



印度电影《印度往事》海报

2006年是中印文化友好交流年。该年8月下旬和9月上旬，印度电影节先后在北京和上海举办，使中国观众有幸欣赏1990年以来印度拍摄的10部电影：《洛加》、《一场虚惊》、《安贾丽》、《母子情深》、《真爱》、《战胜自我》、《心归何处》、《眼中砂》、《小岛特威巴》和《双人秀》。以反恐为中心内容的《洛加》，


印度电影《眼中砂》剧照

在表现印度西北部雄浑壮美的自然景观的同时，不乏惊险与刺激。根据R.泰戈尔同名长篇小说摄制的《眼中砂》，每一个场景和细节都一丝不苟，印度传统电影中的歌舞表演淡化为背景，而其绝妙而完美的艺术手法，毫不逊于法国和意大利等电影大国的艺术片。

2010年6月24日～7月23日，作为中国“印度节”的一项重要活动，印度电影节先后在北京、重庆和广州举行，再次上映10部电影：《无尽的等待》(孟加拉语)、《幸运蛊惑仔》(印地语)、《哈里什钱德拉的工厂》(马拉提语)、《克沙》(马拉雅兰语)、《地球上的星星》

（印地语）、《白象》（印地语）、《这该死的雨》（马拉提语）、《一杯茶》（马拉提语）、《孩子王》（泰米尔语）、《爱的发现》（孟加拉语）。这些影片是印度主流电影的代表作，反映了印度电影广泛的题材及地区语言电影的发展。一项题为“印度电影之旅”的展览同时举办，揭示了印度电影发展和崛起的历程。

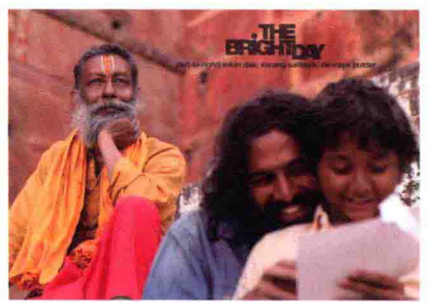


印度电影《心中的小星星》海报

随着全球化的发展，中国在引进印度优秀电影方面与世界同步。《贫民窟的百万富翁》、《三傻大闹宝莱坞》等电影引起中国观众的强烈反响和赞赏。与此同时，中国年轻一代导演开始借鉴印度电影，追求题材的多样性和手法的独创性。许多年轻观众成为印度影迷，非常关注印度电影动向，不时在博客等媒体发表评论。《三傻大闹宝莱坞》描写了年轻人的理想与爱情，感人肺腑，成为近年来中国互联网上口碑最好的印度电影。

2013年6月15～23日，为庆祝印度电影诞生100周年，第16届上海国际电影节专门安排印度电影展映。其中有《哈里什昌得拉国王》、《蛮横有理》、《孟买孩子王》、《把希德叫醒》、《律界新手》、《情怨》、《印度往事》、《三傻大闹宝莱坞》、《人生不再重来》、《巴菲的奇妙命运》、《流浪者》、《爱情战车》、《兰贾娜，我不会再回来》、《我要走天涯》等18部新老代表性作品。

中国电影杂志和报纸素有对印度电影的介绍和报道。不时有关于印度电影历史著述的编译出版，也有学术性论文发表。社会科学文献出版社出版的“列



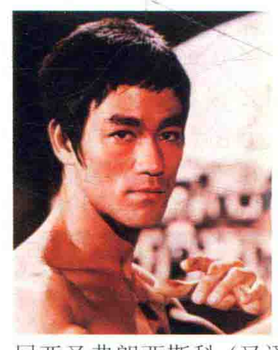
印度电影《我要走天涯》剧照

国志”丛书之一《印度》（2003，2010）有关章节介绍和评价了印度电影一个世纪的发展历程。2010年，北京大学外国语学院出现以拉伊电影创作为研究主题的博士论文，首次在中国深入而全面地评价了拉伊的创作道路和艺术成就。

（刘建）

Li Xiaolong

李小龙 Bruce Lee（1940.11.27～1973.07.20） 武术专家、电影演员、功夫片超级明星。美籍华人，生于美国加利福



尼亚圣弗朗西斯科（又译旧金山）市，祖籍中国广东。原名李振藩。他的电影如《龙争虎斗》和《猛龙过江》打破了亚洲票房收入纪录，仅《龙争虎斗》即在全球获得2.3亿美元的票房收入。李小龙在印度也一直是很受欢迎的动作片明星。他主演的电影曾在印度青年中掀起一波流行文化的浪潮，一时风靡印度，影迷无数。20世纪70年代，许多印度青年通过他的电影喜欢上了武术，使之成为一种生活方式，并力图掌握李小龙发明的武术器具“双节棍”。1969年，李小龙与他的两个学生，即好莱坞编剧S.西利芬特和演员J.科伯恩，拟在印度拍摄一部电影，甚至来印度选择拍摄地点，但因缺乏资金最后搁置。

李小龙是世界武术终极格斗锦标赛的开拓者和奠基人，综合格斗和截拳道之父。终极格斗锦标赛是世界上最大的推广综合格斗的赛事，参加比赛的都是世界顶级的拳手。李小龙还被誉为功夫片之父。他在香港电影业脱颖而出，成为一名功夫动作明星，打破了人们先前认为中国动作电影业已过时和停滞不前的印象，在西方引发新一波功夫电影的浪潮，确立了他作为一名中国明星在好莱坞的地位。随着李小龙的截拳道式武术风格越来越受欢迎，功夫电影在西方的流行广度扩大，西方人学习和了解功夫的兴趣也不断增强，从此香港动作电影跻身好莱坞主流电影。

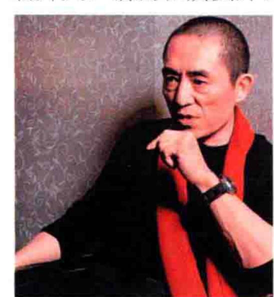

中国香港电影《精武门》（工作照）

李小龙以武术专家著称，很少有人知道他对哲学的深刻理解。他曾在西雅图华盛顿大学攻读哲学，而哲学反映在他的武打理念上。道教、佛教和印度哲学家克里希那穆尔提的思想对他产生了深刻影响。李小龙还是一位多产的诗歌作者，其诗歌已结集出版。

（邵葆丽撰　刘文亮译）

Zhang Yimou

张艺谋 Zhang Yimou（1951.11.14～　） 中国最知名的第五代电影制作人之一。除担任导演、制片人、编剧和演员外，

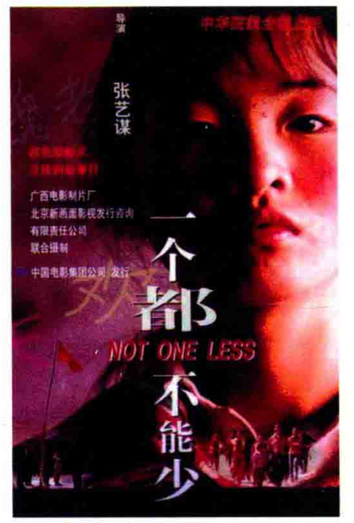


他还是一个电影摄影师。

陕西西安人。1978年考入北京电影学院摄影系。他的同学包括陈凯歌、田壮壮和张军钊等。张艺谋与他们一同构成中国第五代电影制作人的核心。在1978年后，电影作为一种主要的艺术形式在中国兴起，与他们的贡献是

密不可分的。

毕业后，张艺谋在广西电影制片厂做摄影师。不久，他和数位同班同学找到了执导自己的电影的途径。1987年，张艺谋因导演电影《红高粱》脱颖而出。这部电影在1988年举行的第38届柏林国际电影节上获得最佳影片金熊奖。他执导的电影还有《菊豆》(1990)、《大红灯笼高高挂》(1991)、《活着》(1994)、《一个都不能少》(1999)、《英雄》(2002)和《十面埋伏》(2004)等。



中国电影《一个都不能少》海报

张艺谋曾赢得数项国际电影大奖，如威尼斯电影节银狮奖和金狮奖、戛纳电影节评委会大奖及柏林国际电影节金熊奖。他的电影还曾获得奥斯卡金像奖最佳外语片提名。2012年10月18日，在2012年印度孟买电影节上，张艺谋荣膺终身成就奖。据称，他在童年时曾看过印地语电影《流浪者》，并能唱出这部电影中的插曲。他表示《三傻大闹宝莱坞》给自己留下深刻印象，令人对印度电影刮目相看。

张艺谋认为，由于中国和印度都有悠久的历史和巨大的电影市场，由于中印两国电影导演都在试图取得新的突破，因此中印两国应当通过提高质量和利用自身特点真正发展自己的电影产业。他还认为，在日益全球化的电影产业中，中国与印度应当有更多的合作。他倡议，可以根据中国唐代高僧玄奘前往印度取经的事迹，确定一个电影合作项目。

（邵葆丽撰　刘文亮译）

Cheng Long

成龙　Jackie Chan（1954.04.07～　）中国香港电影演员，世界闻名的中国功夫电影明星。原名陈港生。祖籍中国安徽，



生于香港。曾在学校专攻中国戏剧，由于武功超群，逐渐在演艺界驰名。后从演员转为电影导演和制片人。1994年，以电影《红番区》进入好莱坞。2000年，获得印度国际电影学会“全球影响特别奖”。

2008年4月，成龙应邀参加在印度泰米尔纳德邦金奈举办的印度电影《神之化身》(2008)音频发布会，与A.巴强、马穆提及K.哈桑等印度电影界名流联袂登台。

2013年6月，成龙访问印度，为在印度举行的为期6天的中国电影节揭幕。开幕式由印度政府的电影节董事会组织，以成龙的最新作品《十二生肖》为首映电影。在访印期间接受采访时，成龙对印度电影表示了强烈的兴趣，说《三傻大闹宝莱坞》是他最喜欢的近期印度电影之一，并表达了未来出演宝莱坞制作的影片的愿望。

在《红番区》之后，成龙接连推出



美国电影《尖峰时刻2》工作照

《尖峰时刻》系列影片、《上海正午》，以及与O.威尔逊共同主演的《上海武士》等影片。除了这些功夫喜剧片外，成龙后来还尝试了富于剧情的影片，如《神话》(2005)和《功夫之王》(2008)。《神话》与印度有密切联系，其中很多镜头是在印度汉皮拍摄的。故事情节也与印度及印度武术卡拉里帕亚图有关。

成龙的影响远远超出电影界。他参与社会和慈善活动，同时他还出任联合国儿童基金会开展生态保护、反虐待动物、赈灾等活动的亲善大使。

（邵葆丽撰　刘文亮译）

Sengupta

森古普塔,S.　Sachindranath Sengupta（1892.07.20～1961.03.05）印度孟加拉语剧作家、戏剧舞台监督和导演。全名



萨钦德罗纳特·森古普塔。生于今孟加拉国库尔纳。曾积极参加1905年反对英国殖民统治者分割孟加拉的抗议运动。1909年大学毕业后来到印度加尔各答，随后用数年时间学医。在早期职业生涯中，他曾做记者和编辑。20世纪20年代后期，进入孟加拉戏剧界，在随后的数十年间坚持不懈，成为孟加拉戏剧界的杰出人物。他创作了《番红花色旗》、《母亲》、《西拉杰·乌德·道拉》、《印度》和《黑钱》等剧本。此外，还将大量长篇和短篇小说改编为剧本，其中包括诗人R.泰戈尔和K.N.伊斯拉姆的作品。作为剧作家，他与开心剧院、星辰、米涅尔瓦等多家戏剧公司联系密切。他曾担任印度人民戏剧学会会长，是印度音乐舞蹈学会、印度文学院和全印和平理事会的活跃成员。他曾于1953年作为印度

文化代表团成员访问中国。

（邵葆丽撰　刘文亮译）

Layi

拉伊,S.　Satyajit Ray 1921.05.02～1992.04.23）印度电影导演、制片人。被誉为印度现代电影的先驱。全名萨蒂亚吉



特·拉伊。加尔各答人。出身于孟加拉名门望族，幼时常跟随家人参加梵社活动。喜爱电影，中学时期热衷于收集好莱坞影星的新闻和画报。从当地公立高中毕业后，进入加尔各答管区学院主修经济学，1940年获学士学位。后入印度国际大学专攻东方艺术。1943年，在一家英国人创办的广告公司工作，后在印章出版社负责封面设计。1947年创办加尔各答电影协会。1952年开始拍摄第一部影片《道路之歌》,1955年上映，一举获得12项国际大奖。该片与《不屈的人》(1956)、《阿普的世界》(1959) 合称"阿普三部曲"。此后，相继拍摄了30余部影片，主要有被称为"加尔各答三部曲"的《对手》(1970)、《有限公司》(1971)、《中间商》(1975)，以M.普列姆昌德短篇小说为蓝本改编的同名影片《棋友》(1977)，以及《人民公敌》(1989)、《树枝》(1990)、《陌生人》(1990) 等。多数影片和剧本被译成印地语、马拉提语、英语、法语、日语等。著有3部电影评论集、1部影片回忆录、百余篇影评及多部文学作品。一生获得诸多国际电影奖项，1992年被授予奥斯卡终身成就奖，同年获印度政府颁发的国宝勋章。

中国最早对拉伊进行介绍的是孙琬和史梦军，二人分别于1981年在《电影艺术译丛》(今《世界电影》）第3期发表译文《在拍摄〈道路之歌〉的漫长日子里》和《电影剧本的写作》，介绍了拉伊的从影历程和创作理念。与两篇



拉伊工作旧照

文章一同刊出的编者按对拉伊的生平及创作进行了概述。此后，2002年生活·读书·新知三联书店出版的《20世纪的电影：世界电影经典》等著作也提及拉伊及其影片。另有10余篇研究拉伊及其电影创作的学术论文发表。

2010年，北京大学外国语学院出现以拉伊电影创作为研究主题的博士论文，首次在中国高度评价了拉伊的创作道路和艺术成就。

（任筱可）

Kapu' er

卡普尔,R.　Raj Kapoor（1924.12.14～1988.06.02）印度电影演员、制片人、导演。生于白沙瓦（今属巴基斯坦）。出身电影世家，父亲P.卡普尔是宝莱坞知名电影人。受父亲影响，卡普尔11岁踏入影坛，做过场记、副导演，并在



卡普尔在电影《流浪者》中饰演的拉兹

多部电影中担任主演。1948年推出导演处女作《火》。1949年执导电影《雨》，取得票房佳绩。1950年，在孟买创立了以其名字命名的电影制片厂。1951年凭借自导自演的影片《流浪者》一举成名，该片于1953年获第6届戛纳电影节金棕榈奖提名。因成功塑造影片中的拉兹一角，跻身宝莱坞一线演员之列，在亚洲和欧洲享有较高知名度。此后，相继拍摄了《420号先生》(1955)、《夜幕下》(1956)、《恒河流过的地方》(1960) 等影片。20世纪60年代后，逐渐将注意力转向电影制片，代表作有《合流》(1964)、《我的名字叫小丑》(1970)、《波贝》(1973) 等。从影生涯中共制作、执导影片14部，主演电影57部，其作品大多触及社会问题，具有一定的现实意义。1971年获印度政府颁发的二级莲花勋章。

代表作《流浪者》于1955年在中国公映，反响热烈。由他饰演的男主人公拉兹的银幕形象在中国深入人心，被视为最能代表印度电影的经典银幕形象之一。

（贾岩）

Liulangzhe

《流浪者》　*Awara*　印度印地语电影。1951年上映，R.卡普尔执导并担任主演。影片借一个年轻人的悲惨境遇，刻画了社会的不公平，歌颂了理想的爱情。剧情叙述大法官拉贡纳特坚信"贼的儿子一定是贼"，被他冤枉的流氓团伙头子扎卡因此劫持了法官的妻子里列以示报复，并在将她放回后散播谣言，致使拉贡纳特不堪重压遗弃了待产的妻子。里列随后诞下男主人公拉兹。拉兹从小流浪街头，因生活所迫成了扎卡手下的小偷。他在学校结识了出身上层社会的丽达，但两人的往来很快因为丽达家人的干涉而结束。多年后，拉兹在一次行窃中与丽达重逢，两人再次坠入爱河。得知自己身世的拉兹杀死了扎卡，并试图越狱谋杀拉贡纳特，已经成为律师的丽达亲自在法庭上为他辩护。最终，拉兹被生父拉贡纳特判处入狱，丽达发誓要等拉兹出狱。影片现实主义的手法、对社会不公的批判、富有印度特色的艺术表现形式，使其广受欢迎。



印度电影《流浪者》DVD封面

该片在印度国内取得巨大的票房成功，并先后在世界很多国家上映，1953年获第6届戛纳电影节金棕榈奖提名。

该片是中华人民共和国建立以来引进的第一部印度电影，由长春电影制片厂译制，1955年上映。参与影片译制的人员是：翻译尹广文，译制导演徐明；从连文为拉兹配音，白景晟为法官配音，向隽珠为丽达配音，高荣第为扎卡配音，白玫为拉兹母亲配音。片中法官的扮演者、R.卡普尔的父亲P.卡普尔曾于1955年10月率印度电影代表团来华参加印度共和国电影周展映活动。该片的引进改变了中国当时只引进苏联电影的状况，给中国观众留下了深刻印象，成为印度电影在中国的代表之作。影片主题曲《拉兹之歌》(又称《流浪者之歌》)、插曲《丽达之歌》等在中国广受欢迎。20世纪70年代末，影片再次在中国放映，再次引起强烈反响，影片歌曲也再度为中国观众传唱。


印度电影《流浪者》剧照

（张忞煜）

Liang Mu Di

《两亩地》 *Do Bigha Zamin* 印度印地语电影。该片由B.罗易执导，B.萨赫尼、N.罗易主演，1953年1月1日在印度上映。本片取材于R.泰戈尔的同名叙事诗，讲述了农民山普一家的悲惨故事。山普家境贫寒，赖以生存的经济来源就是家中的两亩地。地主和商人为了修建工厂，设计陷害山普，最终使他失去了自己的土地。影片借用农民的悲惨遭遇，表达了对底层人民的同情、对社会现实的批判和对美好生活的渴望。曾获第7届戛纳电影节国际奖和首届印度电影观众奖。


印度电影《两亩地》剧照


印度电影《两亩地》剧照

该片由上海电影译制片厂译制，于1955年和1957年两次在中国公映，是最早引入中国的印度电影之一。中国文化部曾于1955年10月17~23日在中国20座城市举办印度共和国电影周，该片为3部参映故事片之一，深受中国观众欢迎。成都等城市还在电影周后进行了加映。导演罗易和男主角萨赫尼作为印度电影代表团成员应邀来华，参与电影放映与文化交流活动。影片翻译者慕容婉儿、彝族作家李乔等文化界人士纷纷在观影后撰写文章，对该片故事情节和带有民族色彩的音乐给予高度评价。

（何赟）

Zhangxi Nühuang

《章西女皇》 *Jhansi Ki Rani* 印度印地语电影。又名《虎与焰》。1953年上映。S.莫迪执导并担任主演，梅赫塔布饰演女主角拉克希米·巴依。影片取材自1857年印度民族起义中的女英雄章西女皇的历史事迹。19世纪中叶，出身没落婆罗门的女孩玛奴自幼精通武艺，一次偶然的机会被章西土邦的国师相中，将她嫁给年长无能的章西王公甘伽特尔·拉奥，并改名拉克希米·巴依。王公去世后，指定养子继承王位，并由拉克希米·巴依代理政事。英国东印度公司拒绝承认养子的继承权，企图乘机吞并章西土邦。作为章西女皇的拉克希·米巴依率兵坚守城堡，身先士卒与英军战斗，不幸身负重伤，壮烈牺牲。该片服装道具与布景较为考究，战争场面宏大，是印度历史题材电影的代表作之一。20世纪50年代与《流浪者》一道，成为首批中国引进的印度电影，由长春电影制片厂译制，在全国各地上映，深受观众欢迎。章西女皇的人物形象也因此为中国观众所熟知。


印度电影《章西女皇》剧照

此外，印度作家V.沃尔马曾于1946年发表同名印地语长篇历史小说。作品详尽叙述了章西女皇从幼年到牺牲的生平经历，展现出19世纪中叶印度社会的历史面貌，是印地语历史小说的重要代表作之一。小说于1954年获印度政府授予的最佳小说奖。曾被译为英语、俄语、捷克语等语言。中文译本由殷洪元、马孟刚根据1956年印地语第6版译出，1987年出版。

（张书剑）

Dapengche

《大篷车》 *Karwan* 印度印地语电影。1971年在印度公映。由N.侯赛因担任导演，演员A.帕雷克、吉滕德拉、A.伊拉尼分饰影片主人公苏妮塔、莫汉和妮莎。影片以第一人称倒叙开场，以自述为主线，以大篷车队为背景，讲述了女主人公苏妮塔逃亡和自救的故事。故事情节是：孟买大工厂主莫汉达斯发现财产被盗的真相后，被自己的亲信兼养子拉詹杀害。其后，他的独生女苏妮塔被骗嫁给了杀父仇人。新婚之夜，苏妮塔从夜总会舞女莫妮卡口中获知了事情真相。拉詹要将她置于死地。苏妮塔跳车逃跑，将自己打扮成一个乡下姑娘，藏在吉普赛人的大篷车演出队中，伺机前往班加罗尔，向父亲生前好友卡拉马昌



印度电影《大篷车》海报

德求助。途中，苏妮塔与司机莫汉日久生情，却遭到一直暗恋莫汉的妮莎嫉恨。大篷车队与拉詹展开了一场激烈的斗争，最后大篷车队和苏妮塔获得胜利。

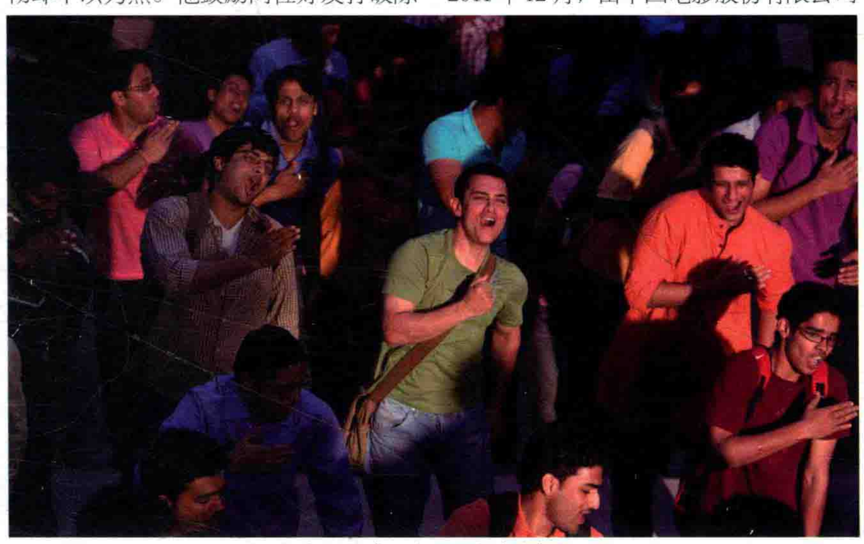
该片在印度国内公映后广受好评，总票房高达3.6亿卢比，居当年印度电影总票房排行榜第6位。影片中苏妮塔的配唱演员A.波什雷曾获1972年印度电影观众奖最佳幕后女歌手奖。

该片中文译制片由赵国华翻译、伍经纬导演，1979年由上海电影译制片厂出品。配音演员丁建华、于鼎和刘广宁分别为苏妮塔、莫汉和妮莎配音。该片在中国放映后获得巨大反响，其中《你家在哪里》、《在爱情的旅途上》、《啼笑皆非》等歌曲曾于20世纪80年代风靡中国，被作为当时各类音乐节目的常用曲目。

（任婧）

Sansha Danao Baolaiwu

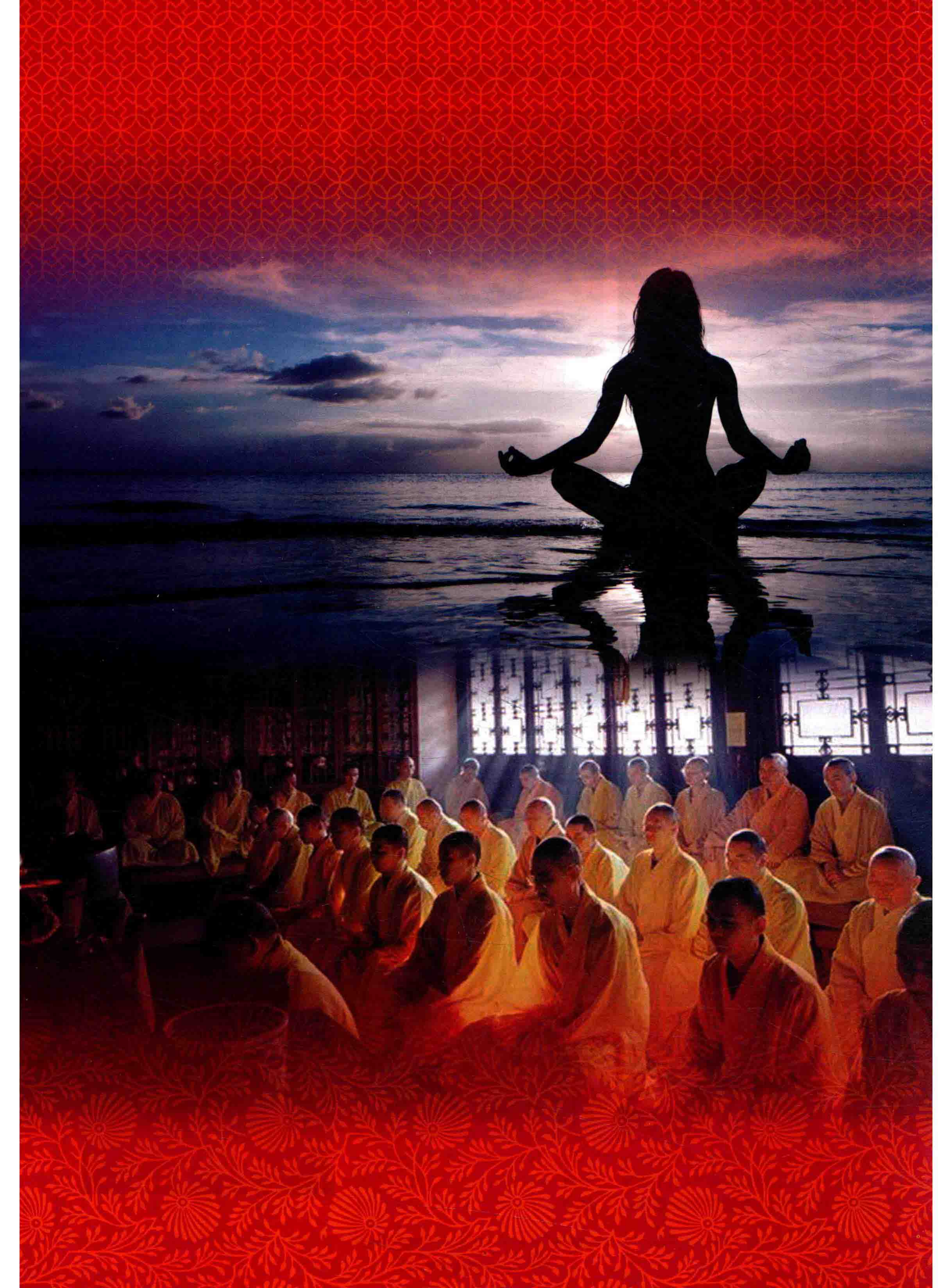
《三傻大闹宝莱坞》 *3 Idiots* 印度印地语电影。2008年7月开始拍摄，2009年在印度国内上映。改编自印度作家C.帕格特的小说《五分生》，由印度导演R.希拉尼执导，阿米尔·汗、K.卡普尔等主演。该片主要讲述了3个印度大学生兰彻、法尔汗、拉朱的故事。3人同入印度帝国理工学院学习，并结为好友。在理工学院，成绩是检测一个人优秀与否的唯一标准，而天资过人的兰彻却不以为然。他鼓励两位好友打破陈规，勇于追求梦想。就在两人顺利完成学业并找到工作之际，兰彻却不辞而别。5年后，法尔汗和拉朱远赴西姆拉寻找挚友，此时的兰彻已成为拥有400多项专利的发明家。电影通过对3位好友之间经历的描述，反映了印度社会中存在的各种问题，尤其批判了印度的教育制度。该片上映后，接连刷新了宝莱坞电影上映首日、首周和全球票房纪录，全球总票房达47亿卢比（约合7亿人民币）。在2010年国际印度电影大奖评选中获包括"最佳电影"在内的16个奖项。


印度电影《三傻大闹宝莱坞》剧照

2010年12月，《三傻大闹宝莱坞》在中国台湾地区上映，映期长达6个月又28天，是台湾电影史上映期第二长的电影。2011年9月，在中国香港地区上映，成为首部在香港上映的印度电影。2011年12月，由中国电影股份有限公司译制发行，文章、汤唯、黄渤等演员担任配音，在中国大陆上映，得到观众和媒体的广泛好评，再次激起了中国人对印度宝莱坞电影的关注，成为中国大陆首部票房过千万的印度电影，也是中国电影史上放映时间最长的贺岁影片。

（李宝龙）





中印民俗养生健身交流

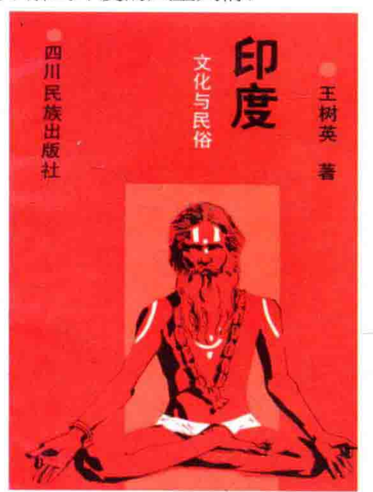
China-India Contacts in Folk Customs, Health Preservation & Fitness Maintenance



Zhong–Yin minsu jiaoliu

中印民俗交流 An Overview of China-India Contacts in Folk Customs 一个民族长期形成的风尚和习俗等的总称谓之民俗。包括民间风俗、习惯、信仰和各种口传文学，例如神话、故事、人生礼仪、节日典礼，以及民间诸神等。一个民族的民俗在形成的过程中，不免与其他民族的民俗有所交流往来。同样，中国民俗在其发展过程中也在一定程度上受到佛教的影响。同时，古代中国僧人及旅行家也记录了当时印度的民风民俗，为后人留下了宝贵的资料。

1～6世纪 中国自汉代以来的文献中就有对印度各地民风民俗的记载，如《史记》、《汉书》、《后汉书》、《三国志》等。这些记载使中国人开阔了视野，也了解到印度的风土人情。



《印度文化与民俗》封面

公元1世纪，佛教传入中国。开始时只是王公贵族信仰，后来又有普通民众加入。从此，中国民俗开始受到印度的影响，佛陀（见**释迦牟尼**）成为民间崇拜的对象。2世纪时，中国民间已经出现了浴佛活动。

魏晋南北朝时期，随着佛教的进一步传播，中国民俗所受影响越来越大。其最主要的表现是佛教对中国民俗节日的影响。

首先是浴佛节（见**佛教与中国民俗节日**）。据大乘佛教经典，农历四月初八是佛诞日，民间称为浴佛节。浴佛的做法来源于印度。传说佛祖释迦牟尼出生时，曾有二龙吐一温一凉水为他沐浴。所以后来每到佛诞日，信徒们便要浴佛纪念。晋代，在举办浴佛活动的同



浴佛节

时还加进了“行像”的内容，同样源自印度。所谓“行像”，就是用车拉着佛像游行。南北朝时期，中国南方和北方都有在浴佛节“行像”的风俗。

这一时期，除了浴佛节，盂兰盆节（见**佛教与中国民俗节日**）也传进了中国。民间受佛教的影响，又称这天为“鬼节”。盂兰盆节起源于佛教，依据的是《**盂兰盆经**》。此外，民间在腊月初八这天“戴胡头”，或者扮作金刚力士驱赶病疫。由此，不仅佛教与中国传统的腊八节结下不解之缘，而且佛教神明金刚力士也走进了中国民间诸神的殿堂。

这一时期，还有许多关于民俗的资料与佛教有关。从民间信仰到岁时节日，从人生礼仪到民间游艺，都能够找到相关的例证。

6～10世纪 这一时期，由于求法运动的高涨，许多僧人到印度游学、取经，也有很多官方使节前往印度，他们回国后记录了印度各地的风俗，但许多资料都已遗失。现存文献中，记载最详细的是玄奘的《**大唐西域记**》。

《大唐西域记》卷二专门列出印度民俗的若干方面，如岁时、邑居、衣饰、馔食、族姓、敬仪、丧葬，等等。

①岁时。依次介绍了印度的时间单位，从一“刹那”到一昼夜，然后到月、年；一年分为六季，佛历分为三季，有的地方也分为四季。其中，月份和季节都各有名称。②邑居。介绍了当地因地制宜建房的情况，尤其是提到各种建筑材料，有砖、竹、木、石灰、牛粪等。同时还提到印度房屋东向开门、面朝东坐的习俗。至于坐具，提到了君王的狮子床和平民的绳床。③衣饰。记载了一般男女服饰在式样和穿法上的差别，头发、胡须的样式，南北衣服的不同，衣服的不同质料，僧人、外道、国王、大臣、商人衣服饰物的主要特点，以及冠、履、染齿、穿耳等有别于中国的奇风异俗。④馔食。书中写道：“凡有馔食，必先盥洗，残宿不再，食器不传。瓦木之器，经用必弃。金银铜铁，每加摩莹。馔食既讫，嚼杨枝而为净。澡漱未终，无相执触。每有溲溺，必事澡灌。”⑤种姓。介绍印度四大种姓的名称、职业。⑥敬仪。记载了9种见面礼，并对这9种礼仪的使用场合作了说明。⑦丧葬。特别介绍了国王死后无谥无讳，以及送葬者沐浴、将死者自溺、僧人丧仪等民俗。

《盂兰志盛》载于清末《点石斋画报》

玄奘对印度民俗的记载详细而准确。今天在印度还能够看到类似或相同的风俗。

义净在《**南海寄归内法传**》中，虽然主要记的是印度僧人日常行仪法式，但其中有些内容也与印度的民俗有关，如衣食、沐浴、服饰、丧葬等。此外，

《旧唐书》卷一九八也详细记载了天竺（见印度）风俗。这些记载都为中印两国人民增进了解提供了很好的帮助。

同时，这一时期，印度佛教对中国民俗的影响更加明显，其主要表现为：一些佛教神祇成为中国民众的崇拜对象，而且逐渐被中国化；一些佛教礼仪也与中国的民俗节日紧密结合在一起。

在佛教神明中，如来佛无疑是最高神。随着佛教经典的大量翻译，人们不仅知道了如来佛，还知道了过去佛和未来佛。到了8世纪，随着密教经典的翻译和皇室贵族的崇信，大日如来（毗卢遮那佛）也为百姓所熟知。

在中国民间，崇拜观音（见**佛教与中国民间信仰**）菩萨的人要比崇拜如来佛的人更多。此时，不仅从印度传来了观音的许多新形象，如马头观音、准提观音、如意轮观音等，人们也想象出观音的许多新形象，如白衣观音、水月观音等。

天王（见**佛教与中国民间信仰**），尤其是毗沙门天王（见**佛教与中国民间信仰**），在民间曾引起普遍崇拜。印度佛教密宗吸收了印度古代神话中的财神俱比罗形象，塑造出毗沙门天王的形象。在中国，唐代兴起了毗沙门天王热，


（明代）毗卢遮那佛与二菩萨像

不仅军队的战旗上有毗沙门天王的画像，把他描绘成战神的模样，而且民间还有人把毗沙门天王像刺到背上，作为个人的护身符，唐代段成式《酉阳杂俎》中就记载了这样的事例。

印度古代有蛇崇拜，史诗《**摩诃婆罗多**》中有个古老的神话，讲的就是蛇和金翅鸟两大家族的恩怨情仇。佛经中也有许多关于蛇的故事，但古代中印两国的翻译家们总是把蛇翻译为龙，把蛇王翻译为龙王，目的是与中国上古以来的龙崇拜相契合。由此，中国的龙便被进一步神化，并吸收了许多印度元素。龙王成为江河湖海的主宰者，也负有行云布雨的使命。同时，佛书中的龙王和龙女故事也传入中国，激发了中国文人的想象力，唐代便出现了不少人与龙女相爱的传奇故事。

阎王，又译为阎摩、阎罗、阎罗王。佛教将此神吸收，作为掌管死亡的神。佛教从印度传到中国后，中国人认为阎王是掌管地域的神。

在岁时节日方面，元宵节（正月十五日）、浴佛节（四月八日）、盂兰盆节（七月十五日）等都在中国民间流行，其受到的佛教影响也非常明显。其中，元宵节（见**佛教与中国民俗节日**）是中国传统节日，由于受到佛教的影响而变得非常热闹。

10～13世纪 10世纪中叶以来，由于中印之间海上交通和贸易的频繁，往来人员的增加，中国出现了两部记载印度各地民俗的书籍，即南宋周去非的《岭外代答》和赵汝适的《诸蕃志》。

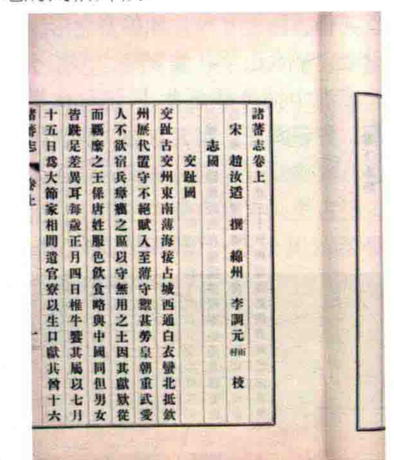
《岭外代答》记故临风俗说，当地人较黑，身上缠白布，喜欢穿红色皮鞋；国王也身上缠布，出入或乘象。又记注辇国风俗说：“父子兄弟不同釜而爨，不共器而食，然甚重义。”又记西天南尼华罗国（遗址在今印度泰米尔纳德邦）民俗说，那里的人早晚都要洗澡，用郁金香涂身；国人多数是婆罗门种姓，以为是佛的真正后代；家中设坛供奉佛，每天早晨以牛粪涂坛，焚香、献花供养；其国围墙三重，有敌人来的时候就关起城门。

《诸蕃志》卷上记有南毗、胡茶辣、麻罗华、注辇、鹏茄罗等印度诸国民俗。书中还记有安达曼群岛土著的民俗。其记南毗国风俗说，那里的人都光着身子，光着脚，只是腰缠白布，手臂和脚上都戴有饰品。又记胡茶辣国民俗说，


北方毗沙门天王像

那里的人比较白净，男女皆穴耳，坠重环，着窄衣，缠缦布，戴白煖耳，蹑红皮鞋。

此外《宋史》卷一一九也有相关记载：“注辇、三佛齐使者至，以真珠、龙脑、金莲花等登陛跪散之，谓之‘撒殿’。”这是南印度礼仪在宋朝宫廷的再现。此外，《宋史》还记有一些印度各地的民俗片段。


諸蕃志卷上
宋 趙汝适 撰 綿州 李調元 雨村 校
志國
交趾國
交趾古交州東南薄海接占城西通白衣蠻北抵欽州歷代置守不絕賦入至薄守禦甚勞皇朝重武愛人不欲宿兵瘴癘之區以守無用之土因其獻款從而羈縻之王係唐姓服色飲食略與中國同但男女皆跣足差異耳每歲正月四日椎牛饗其屬以七月十五日爲大節家相問遺官寮以生口獻其酋十六
諸蕃志 卷上 一

《诸蕃志》书影
日本大正三年（1914）民友社刊本

随着时代和社会的变迁，中国的节日在这一时期增多，各种记录民俗的书也比以往多，资料相对丰富，如孟元老的《东京梦华录》、吴自牧的《梦粱录》等。这一时期，佛教已经成为中国民间的普遍信仰，渗入民俗节日的活动当中。除元宵节、浴佛节、盂兰盆节等外，


東京夢華録

東京夢華録

東京夢華録卷之一

宋孟元老撰　明胡震亨毛晋同訂

東都外城

東都外城方圓四十餘里城壕曰護龍河闊十餘丈濠之内外皆植楊柳粉牆朱戶禁人往來城門皆甕城三層屈曲開門唯南薰門新鄭門新宋門封丘門皆直門兩重蓋此係四正門皆留御路故也新城南壁其門有三正南門曰南薰門城南一邊東南則陳州門傍有蔡河水門

（宋）孟元老《东京梦华录》（明刻本）书影

又增加了一些新的与佛教相关的节日，如元旦（农历正月初一）、涅槃节（农历二月十五日）、东岳大帝圣诞日（农历三月二十八日）、清明节（公历4月5日前后）、七夕（农历七月初七）、中秋节（农历八月十五日）、重阳节（农历九月初九）和腊八节（农历腊月初八）等。

13～19世纪　元代汪大渊《岛夷志略》对印度诸国民俗也有记载，如“明家罗”条：“俗朴。男女衣青单被。民煮海为盐。”再如“特番里”条：“俗淳。男女椎髻，系青布。煮海为盐。酿老叶为酒，烧羊羔为食。”

明代《瀛涯胜览》、《星槎胜览》和《西洋番国志》3部书均记有印度一些地方的风土人情。《瀛涯胜览》中记安达曼岛土著人：“彼处之人巢居穴处，男女赤体，皆无寸丝，如兽畜之形。土不出米，惟食山芋、波罗蜜、芭蕉子之类，或海中捕鱼虾而食。”记柯枝相当详细，先记国王、富人衣饰，次及民居建造，再次及五等国民身份、道人生活等。记古里国民俗与柯枝相似而更详。记榜葛剌民俗说：“举国皆是回回人，民俗淳善。”男子以白布缠头，身穿从头套下的圆领长衣，下围各色阔手巾，足穿浅面皮鞋。人们皆说孟加拉语，也有人讲波斯语。这说明其时北印度已在穆斯林的统治之下，从语言到服饰、婚丧等都带有伊斯兰教的特点。在这一时期，中国民众逐渐接受了印度传来的佛教文化，并把它改造吸收，增加了新观念和新的崇拜对象。诸如“六道轮回”、“因果报应”等思想逐渐变成了中国民众的共识，而诸佛菩萨、天王、阎罗、金刚罗汉等也在中国民间的万神殿里确定了自己的座位。这些新观念和新崇拜对象的确立，直至今天，仍在规范着许多人的日常生活习俗和伦理道德观念。

这一时期最值得关注的是岁时节日、人生礼仪和民间俗语。

①岁时节日。观音诞日为二月十九日，所以中国民间在这一天要举行观音会。民间传说，五月十三日这一天是关羽的生日，所以各地有庙会。关羽被佛教吸收为护法伽蓝，被道教尊为关帝圣君，民间又称他为武圣人，许多行业、帮会都崇拜他，所以，旧时五月十三日的庙会是一个全民性的活动。六月二十四日被定为荷花生日。明清时代，人们多在这一天赏莲。莲花在中国是自古有之，但佛教传入后，由于古印度人对莲花的偏爱以及赋予莲花以许多象征意义，所以在佛教影响下，中国民众对莲花的喜爱与日俱增。中国民间以七月三十日为地藏节，传说这一天是地藏菩萨的诞日（一说为其入灭日）。如《帝京岁时纪胜·地藏会》、顾禄的《清嘉录》卷七等都有清代民间庆祝这一节日的记载。此外，还有一些佛教节日，如二月二十一日的普贤菩萨诞日、四月初四的文殊菩萨诞日、七月十三日的大势至菩萨诞日、八月二十二日的燃灯佛诞日、九月三十日的药师佛诞日、十一月十七日的阿弥陀佛诞日等，均在民间有一定影响。


中世纪印度的婚礼场面

②人生礼仪。佛教在这一方面的影响很明显。如人们向观音、弥勒祈求子嗣，怀孕后的孕妇禁忌，生育后将孩子寄托寺院抚养，给孩子起佛教名字，婚姻讲究因缘，生病向诸佛菩萨许愿，死后请僧人做道场念经超度，等等。

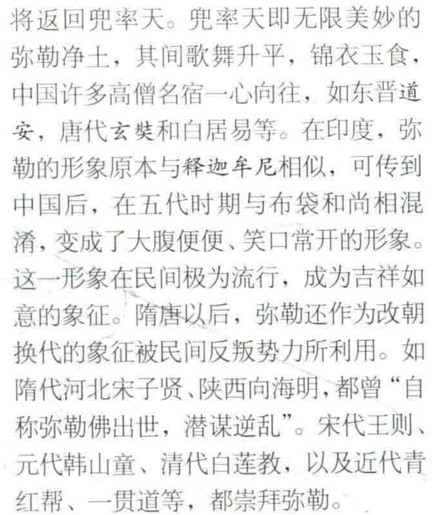
③民间俗语。由于佛教的传入，中国汉语中出现了一大批新的词汇。这些词汇已经成为大众语言，在日常生活中被广泛使用。在这些词汇中，有些是直接从梵文音译过来的，如佛、僧、达磨、阎罗、菩萨、罗汉、魔、罗刹、夜叉、刹那等；有些则是根据梵文意译过来的，如世界、因缘、因果、庄严、法宝、智慧、作用、神通，等等。有些是中国佛教徒发明使用的成语，如开山祖师、守口如瓶、斩钉截铁等。还有很大一部分是与


印度安达曼群岛上的土著



中国福建泉州首届海峡两岸关帝文化节开幕式


《水月观音》 北京法海寺壁画



佛教相关的民间俗语，如“三世修来的福”、“远来的和尚好念经”、“小和尚念经有口无心”、“三个和尚没水吃”、“小庙坐不下大菩萨”、“阎王爷不嫌鬼瘦”、“阎罗王开店小鬼不来”、“在家敬父母，何必远烧香？持斋胜念千声佛，作恶空烧万柱香”，等等。

Fojiao yu Zhongguo minjian xinyang

佛教与中国民间信仰 Buddhism and Chinese popular beliefs 几千年来，中国传统民间信仰影响较大，种类繁多。在发展过程中，也受到外界的影响，其中就有来自佛教的影响。佛教对中国民间信仰习俗的影响主要体现在两个方面，一是民间诸神，二是人生礼仪。

民间诸神 佛教传入中国以后，一些佛教神明也为中国民间所崇拜。如如来、弥勒、观音、罗汉、天王、阎王、金刚、龙王、天龙八部等。

弥勒 在佛教传说中，弥勒是未来佛。《弥勒下生经》说弥勒从兜率天界下凡，作为菩萨诞生于南印度一婆罗门家庭，后来在龙华树下成佛，向诸天和人说法。《弥勒上生经》说弥勒涅槃后将返回兜率天。兜率天即无限美妙的弥勒净土，其间歌舞升平，锦衣玉食，中国许多高僧名宿一心向往，如东晋道安，唐代玄奘和白居易等。在印度，弥勒的形象原本与释迦牟尼相似，可传到中国后，在五代时期与布袋和尚相混淆，变成了大腹便便、笑口常开的形象。这一形象在民间极为流行，成为吉祥如意的象征。隋唐以后，弥勒还作为改朝换代的象征被民间反叛势力所利用。如隋代河北宋子贤、陕西向海明，都曾“自称弥勒佛出世，潜谋逆乱”。宋代王则、元代韩山童、清代白莲教，以及近代青红帮、一贯道等，都崇拜弥勒。

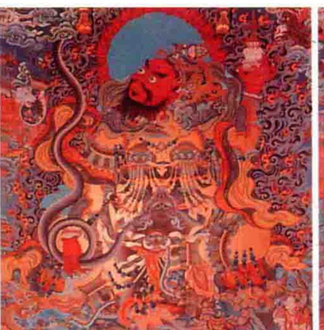
观音 又称观世音、观自在等。早在两晋南北朝时期，就受到中国佛教信徒的特殊崇拜。佛经中关于观音的介绍主要存在于《法华经》中。西晋时，竺法护就翻译了《正法华经》。后秦鸠摩罗什的新译本《妙法莲华经》(简称《法华经》)，则成为后世通行的版本。《法华经》的《观世音菩萨普门品》中对观音有详细介绍：他能够救苦救难，尤其是念诵他的名号就可以得到他的救助；他有“三十三身”，能够变化为各种身份为众生说法，能够变成男性也能变成女性，非常平易近人。两晋南北朝时期，民间就流传有各种观音显灵的故事。当时，观音多以男身出现，偶尔也以女身出现。唐代，由于印度佛教密宗典籍的大量翻译，观音的形象发生了巨大变化，出现了十一面观音、千手千眼观音、马头观音、准提观音、如意轮观音、不空羂索观音等多种形象。由此唐代观音的形象得到丰富，观音的名号也更加深入人心，受到更加广泛的崇拜。约从10世纪始，观音在中国民间逐渐完成了由男神变为女神的过程。约13世纪初，就有了观音出生于中国的传说，并有了一个中国名字妙容公主。大约16世纪，佛教说唱文学《香山宝卷》之类的作品在民间出现，观音彻底中国化了。


大肚弥勒佛雕像


交脚弥勒像

天王 据《长阿含经》等载，六欲天中有“四天王天”，位于须弥山山腰，分别守护四方人民。东方天王名多罗吒(持国天王)，率领乾达婆和毕舍遮神将；西方天王名毗留博叉（广目天王)，统领一切诸龙及富单那；南方天王名毗琉璃（增长天王)，统领的部将为薜荔神、鸠槃荼；北方天王名毗沙门（多闻天王)，统领着夜叉、罗刹将。他们分别保护东方弗波提（东胜神洲）人、西方瞿耶尼（西牛贺洲）人、南方阎浮提（南赡部洲)人和北方郁单越(北俱卢洲)人。后来，中国寺庙中把这四大天王塑造成四位护法神，而且手中各执一物，掌管风调雨顺，老百姓把他们称作“四大金刚”。四大天王中，北方毗沙门天王在中国最受重视，唐代曾在民间引起普遍崇拜。印度佛教密宗吸收了印度古代神






四大天王像（东方持国天王、南方增长天王、西方广目天王、北方多闻天王）

话中的财神俱比罗，塑造了毗沙门天王的形象。密宗典籍在唐代大量译介过来，其中有不空金刚译的《毗沙门仪轨》等。后世，毗沙门天王又进一步中国化，被演变成托塔李天王，其子哪吒也被中国化。

阎王　又译阎摩、阎罗，或阎罗王。在印度上古神话中，阎摩是掌管人死后灵魂的神明。佛教将此神吸收，作为掌管地狱的神。阎王从印度传到中国后，人们相信，人间的许多不平事到阴间后能得到公平的判决，阎王是铁面无私的。所以，后人经常把一些公平正直、威严勇猛的人附会成阎罗王。与阎王相关的，还有地藏王，有时又称地藏菩萨、地藏尊者等。据《地藏菩萨本愿经》，地藏菩萨原是一个婆罗门女，后来修成地藏菩萨。婆罗门女的故事在中国民间不甚流行，较流行的是与之相似的目连救母故事。目连看到母亲死后在地狱受苦，便决心拯救其母，设盂兰盆会，救



阎罗王像

其母出饿鬼道。民间根据这一故事，说目连即是地藏王。宋代《高僧传》卷二十《地藏传》记有新罗僧地藏的事迹，后来有人认为他是地藏王。

龙王　在中国民间被普遍信仰的龙王，一方面来自中国上古的龙崇拜，一方面又有佛教的影响。印度古代也有龙崇拜。其实，印度的龙是蛇、蟒之类，梵文naga，音译为那伽；龙王音译为那伽罗阇。龙有善恶之分，也有男女之别，作为天神下属，有时也常常出来作战。佛教传入中国以后，印度龙的一些特征也传到了中国。例如，传说释迦牟尼为太子而刚出生时，有龙吐温凉水为之沐浴。于是，龙吐水便成了中国民间的一个信仰。再如，佛书中龙女的故事也传到中国，唐代出现了《柳毅传》之类的龙女故事。中国龙吸收了印度龙的若干特征，更加神奇威风了。中国古代的黄河之神叫河伯，海神叫海若，而佛书传来之后，这些水的世界都被龙王占领了。四海出现四海龙王，江河湖泊也各有龙王掌管。这都是中国人在吸收印度龙的基础上对中国龙的系统化创造。



《四海龙王》　中国河北石家庄毗卢寺壁画

人生礼仪　佛教在解释宇宙、解释人生方面有许多精彩的论述和深刻的思考。佛教的价值观和道德观，佛教的戒律和仪轨等，在中国古代社会的人生礼仪中常常有所反映。

生育　从新生命的孕育，到其长大成人，中国古人有着一整套的礼仪和各种各样的禁忌。佛教在这些礼仪和禁忌中也发生了一定的影响。

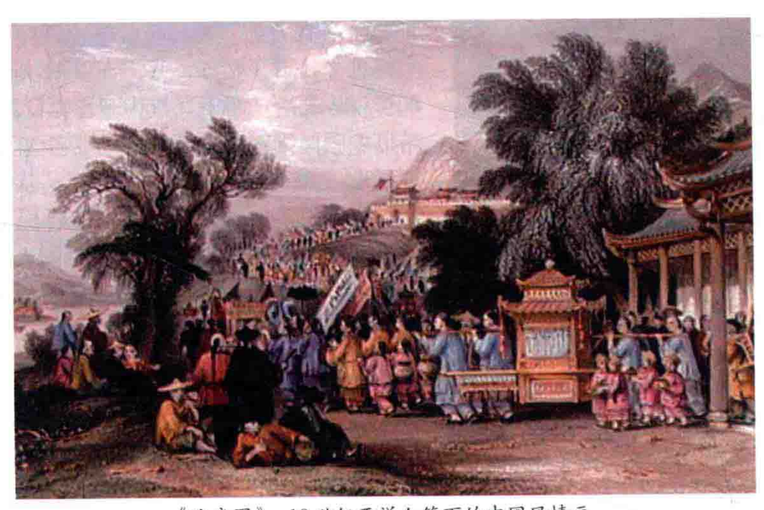
旧时，那些结婚以后而没有后代的人，便千方百计寻求子嗣，其中就有向观音、弥勒等佛教神明求子的。另外，中国民间还有“睡佛求子”的习俗，即求子的妇女到寺中佛堂宿一夜，但这往往与旧时寺院中的不法僧徒有关。

旧时孕妇有许多禁忌，有的合乎科学道理，有的纯属迷信。民间禁忌孕妇入寺庙，见佛像。其理由大约是认为孕妇不净，不宜进清净地，或者是担心生子受影响。古时医药科学不甚发达，民间产妇难产有时用各种方法催生，民国时杭州一带有一种“南海普陀催生灵丹”，据说是观音大士降下的神药，如果有孕妇难产，服此丹3粒，可即时降生。

命名　中国古代礼仪，新生儿一般在出生3个月时起名，叫作“幼名”；男子20岁行冠礼，还要另起一个名字，叫作“字”；女子15岁许出嫁，取字。




年画《麒麟送子》


《迎亲图》 19世纪西洋人笔下的中国风情画

佛教传入后，中国人在命名上受到影响。晋代，有不少人的名字中有“佛”、“僧”等字样，南北朝时亦然。隋文帝杨坚幼时寄养于尼寺，以尼姑为师，取名为那罗延。那罗延本是印度教三大神之一毗湿奴的一个称呼，佛教也将他吸收进来，作为护法神。民间这种情况很多，生下孩子后，为了好养活，请僧人给起名，俗称寄佛名，或者送寺院寄养，认为这样可保孩子平安。

婚姻　中国古代婚姻有六礼，佛教传入后，佛教的一些观念也渗透到中国民间的婚姻礼俗中。较为突出的是“因缘说”对民间婚姻的影响。即男女双方的婚姻是否合适，要看双方是否有缘。而且，这种因缘是生前就已确定的，是前世的因缘。因缘说为中国旧有的宿命论婚姻观提供了一种宗教理论上的支持。在中国古代小说、戏剧作品中，这种由前生因缘而决定今世婚姻的故事很多。

生病　旧时中国民间在缺医少药的情况下，常常求神拜佛。在许多人看来，病是一种灾难，是妖气带来的，佛家的咒语可以解除病灾。还有人认为，生病是因为做了坏事而受到的报应。这些看法并不科学，但民间有这种信仰，而且为祛病免灾采取与佛教有关的烧香、祈禳、许愿、还愿等活动。


祛病免灾烧香祈禳

丧葬　先秦，中国就已经形成一整套的丧葬礼仪。佛教传入后，中国人的丧礼大体上还是依从旧的规矩，但增加了新的内容。如下葬时要求穿僧衣、薄葬、念经等。中国传统的葬法是土葬，而火葬到了宋代已成为民间的风俗，究其渊源，是受佛教的影响。


中华民国时期，大连市为死者超度的和尚

由于受佛教影响，中国旧时在人死之后，常常采取多种多样的形式为死者追荐冥福，约有念经、转经、设斋、造像、舍寺、建寺等几种。追福活动自南北朝以来多有发生，史书有记载，文学作品中也常常有反映。大约到宋代，千僧斋会、万僧斋会、无遮大会等逐渐减少，而做道场功德的仍很多。宋代从上到下都受佛教影响，在丧事中做道场，或采取其他办法追荐亡灵。为死者做道场后来逐渐发展完善并仪式化，成为人们常说的水陆道场。

忌日　指死者去世的周年纪念日。中国古人有在忌日纪念死者的习俗。直至今日，民间仍有这种纪念方式，北方一些地区的人们每年在死者的忌日都要


水陆法会

上坟烧纸钱，称为烧周年。这种习俗由来已久，唐宋两代，此俗受佛教影响尤为明显。宋代吴曾《能改斋漫录》卷一有《忌日行香》条，征引佛经，以为忌日行香仪式起源于唐代。

（薛克翘）

Guanyin
观音　Avalokitesvara　佛教菩萨，以大慈大悲、救若救难著称，深受中国信众的崇拜。见**佛教与中国民间信仰**。

Tianwang
天王　Devaraj　佛教传说中的护法神。见**佛教与中国民间信仰**。

Pishamen Tianwang
毗沙门天王　Vaisravana　佛教传说中的四大护法天王之一，据传掌管北方天界。见**佛教与中国民间信仰**。

Nezha
哪吒　Nezha　佛教护法神之一，为毗沙门天王之子。见**佛教与中国民间信仰**。

Milefo
弥勒佛　Maitreya　佛教传说中的未来佛。见**佛教与中国民间信仰**。

Fojiao yu Zhongguo minsu jieri
佛教与中国民俗节日　Buddhism and Chinese popular festivals　佛教在形成过程中，形成了许多节日。这些节日一般都与佛陀（见**释迦牟尼**）的出生、出家、成道及涅槃有关。佛教对中国的民俗节日影响很大。从佛教的角度看，中国的节日大体分为3种类型：①佛教的传入给中国民众带来了新的节日，如浴佛节、盂兰盆节等。这些节俗的内容在长期的社会变迁中也随着时势的不同



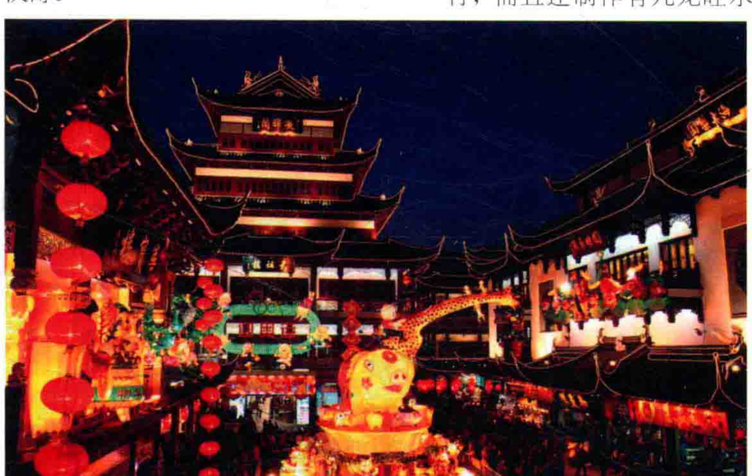
中国上海静安寺壬辰年（2012）盂兰盆会

而变化，即由开始的模仿古印度习俗而不断汉化，有些内容渐渐消失，并逐渐增加新的内容。②有些佛教节日与中国的传统节日相结合，形成了中国民间的混合型节日。如腊八节与腊日相结合，使祭祖与拜佛合而为一。又如元宵节，是上元日与灯节的结合。盂兰盆节则与中元节相结合，拜佛、祭祖、扫墓、放灯，内容更为丰富。③许多中国传统节日都融入了佛教的内容。如七夕、清明、重阳等，佛教一方面为节日游乐提供观赏场所或游乐项目；另一方面也作法事为信众祈福，或者通过其他办法与广大民众结缘。

元旦（农历正月初一） 宋吴自牧《梦粱录》卷一《正月》中说："正月朔日，谓之元旦，俗呼为新年。一岁节序，此谓之首……不论贫富，游玩琳宫梵宇，竟日不绝。"其中说的是南宋都城临安（今浙江杭州）的元旦，这一天，人们要到寺庙中去游玩。元旦本是中国传统节日，但也受到了佛教的影响。

元宵节（农历正月十五日） 中国民间传统大节之一，又称上元节、灯节。起源较早，不晚于1世纪。元宵节灯会受到印度的影响。印度有灯节，而且是全国性大节。它影响了佛教，又通过佛教影响到中国的元宵节灯会。唐代元宵节灯会最为热闹，从皇帝到平民，都积极参与，且佛教色彩浓厚。10世纪时，上元节这天还有到寺庙放生的习俗，这是佛教不杀生思想的反映。

宋代，灯节中佛教的内容已明显减少。至明代以后，灯节的佛教色彩更为淡薄。



上海城隍庙元宵节灯会

涅槃节（农历二月十五日） 据《梦粱录》卷一《二月望》记载，仲春十五日为花朝节，浙江各大寺院僧尼在这一天建佛涅槃胜会，以种种香花异果供养，挂名贤书画，设珍异玩具，庄严道场，观者纷集，竟日不绝。可见，当地的人们是把花朝节和涅槃节放在一起庆祝的。

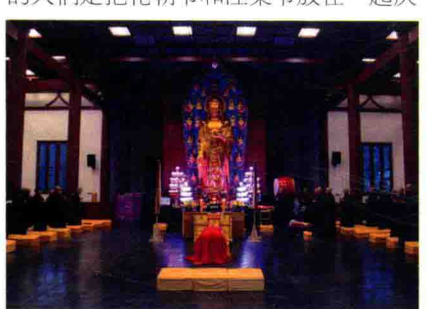
观音诞日（农历二月十九日） 俗间传说，农历二月十九日为观音诞日，所以中国民间在这一天要举行观音会。中国北方和南方都举行纪念、祈祷活动，求子、祈求平安、祈求升官发财。

浴佛节（农历四月初八） 中国人最早接受的印度佛教节日。据大乘佛教经典，农历四月初八是佛诞日，民间称为浴佛节。佛教传入中国不久，即二三世纪，中国的佛教徒便开始了浴佛活动。浴佛的做法来源于印度。晋代（4世纪前后），在举办浴佛活动的同时还加进了"行像"的内容。所谓"行像"，就是用车拉着佛像游行，同样来源于印度，《法显传》中就有关于印度行像的详细记载。东晋后赵石虎就曾让能工巧匠制造了一辆檀木车，载着金佛像游行，而且还制作有九龙吐水为佛像沐浴。五六世纪时，中国南方和北方的浴佛节都有行像活动。

隋唐五代时期（6世纪末至10世纪中），农历四月初八这天也有庆祝活动。唐懿宗咸通十四年（873）春，懿宗下诏书命高僧大德到凤翔法门寺迎佛骨，在农历四月初八日，佛骨入长安，



中国河南洛阳白马寺祈福的香客
农历庚寅年（2010）正月初一



中国江西庐山东林寺僧人祝圣法会



中国台湾台北公园浴佛节游行（1955）

民众夹道欢迎。这是唐代晚期的一件大事。

宋代（960～1279），浴佛节这天不仅要举行浴佛仪式，还要举行放生活动。除了放生以外，人们还要在这天礼佛祈福，或做些别的善事。明清时期（1368～1911）的北方，浴佛节这天买活物放生的活动不再兴盛，代之而行的是以豆结缘的活动，即煮豆分发给大家吃。在南方水乡，特别是杭州西湖，放生活动一直兴盛。

结夏日（农历四月十五日） 南朝梁宗懔《荆楚岁时记》中说："四月十五日，天下僧尼就禅刹挂褡，谓之结夏。"印度佛教规定僧尼不得在雨季外出，以免伤害生灵，被称为雨安居。中国气候与印度不同，规定四月十六日至七月十五日期间夏安居，又叫坐夏。开始坐夏，谓之结夏，又称结制。是佛教内部的规矩，一些信众在坐夏期间要为僧尼提供供养、施舍，有时朝廷也提供资助。

七夕（农历七月初七） 中国古代传统节日，又叫巧夕。七夕与古老的民间传说"牛郎织女"紧密相连。古时七夕又有"乞巧"的活动，即少女对织女星（一说对月）穿针引线乞求工巧，所以这一天又叫"女节"。

宋代，七夕的娱乐活动十分丰富。增加了一项重要活动，即卖磨喝乐和扮磨喝乐。磨喝乐又名摩侯罗，是一种泥塑玩偶。据考证，这种玩偶的名称来自佛教，有人认为与释迦牟尼的儿子罗睺罗有关，还有人认为是由密宗大黑天神摩诃迦罗演变而来。

盂兰盆节（农历七月十五日） 中国传统节日，佛教徒称盂兰盆节，道教徒称中元节。佛教僧侣坐夏以后，在这一天解制，故又称为自恣日。民间受佛教的影响，又称这天为鬼节。盂兰盆节起源于佛教，依据的是《盂兰盆经》。唐代皇室对这个节日十分重视，其程度超过了四月初八的浴佛节，目的是崇尚孝道。

两宋时期，政府和民间都很重视盂兰盆节。人们从孝道出发，拜佛、祭祖、吃素，但也没有忘记娱乐，还要看《目连救母》杂剧。《梦粱录》卷四记载，农历七月十五日这天晚上"放江灯万盏"。

到元、明、清三代，盂兰盆节中的



结夏安居，诵经养身



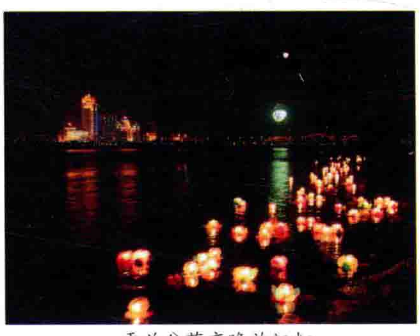
农历四月初八浴佛节放生场面



北京中秋节西瓜灯



20世纪初叶上海闸北盂兰盆会



盂兰盆节夜晚放江灯



宋代七夕请摩侯罗图　王弘力绘

放灯活动比较突出。"放灯"也是中国人通过佛教接受了印度民俗的影响，这一习俗在古印度早已有之，至今如此。

地藏节（农历七月三十日） 传说这一天是地藏菩萨的诞日（一说为其入灭日）。清代，北京百姓要到寺庙礼拜庆祝，寺院也举行法会。夜间则燃香、点莲花灯于路旁，京城各街道光明如昼。

中秋节（农历八月十五日） 中国民间传统的大节之一，其起源与嫦娥奔月的神话故事联系在一起，后来也与佛教有关系。特别是清代，北京百姓把西瓜刻成莲花瓣，让月光照在莲花上，象征圆满。或用纸画莲花，坐上莲花者，被称为月光遍照菩萨，大吉大利。也有妇女到尼姑庙去随喜。

重阳节（农历九月初九） 又称登高会、女儿节、菊花会等，根据活动内容的不同而取不同名称。北宋时，几个大寺院都在这天举办狮子会，即制作一些假狮子，让诸佛菩萨坐于其上接受供养，僧人们也骑着狮子念经，以吸引信众。

腊八节（农历腊月初八） 中国汉代庆祝腊日。南北朝时期，腊日在南方一些地区已确定为腊月初八。《荆楚岁时记》中说："十二月八日为腊日，谚言：腊鼓鸣，春草生。村人并击细腰鼓、戴胡公头及作金刚力士以逐疫。"说明这时民间的腊日活动已受到佛教的影响。

北宋时，腊月初八是僧人的节日，但百姓也参加庆祝。北宋都城汴京（今


腊八舍粥

河南开封）的大寺院里的活动主要有两项：一是浴佛会，二是喝腊八粥。根据通常的说法，腊月初八是佛成道日。成道日浴佛、喝粥，都有依据。据佛典相传，释迦牟尼出家后，经过了6年苦行，最后他觉得苦行不能帮助他悟道，决定停止苦行。他来到尼连禅河边，下到河里沐浴，洗去6年来的积垢。当他沐浴完毕时，身体因6年苦行而变得精疲力尽。这时，牧女苏佳塔给他送来牛奶粥（乳糜）。释迦牟尼吃后，稍稍恢复体力，便到菩提树下静坐，经过七七四十九天，终于在启明星出现时悟道成佛。他悟道之前沐浴和喝粥的行为，便是浴佛会和喝腊八粥的来由。北宋时京城大寺一年两度浴佛，一在佛诞日，一在佛成道日。

南宋时，腊八这天不再浴佛，改为只喝腊八粥。从此，中国民间保留了腊月初八喝腊八粥的风俗，直至今日。

除以上这些节日外，还有农历二月二十一日（普贤菩萨诞日）、四月初四（文殊菩萨诞日）、七月十三日（大势至菩萨诞日）、八月二十二日（燃灯佛诞日）、九月三十日（药师佛诞日）、十一月十七日（阿弥陀佛诞日）等，均在民间有一定影响。

（薛克翘）

Yuanxiaojie

元宵节　Lantern Festival　受佛教影响的中国民俗节日之一。见**佛教与中国民俗节日**。

Yufojie

浴佛节　Washing Buddha Day　古印度的佛教节日，二三世纪传入中国，变成中国的民俗节日，流传至今。见**佛教与中国民俗节日**。

Yulanpenjie

盂兰盆节　Ullambana Festival　古印度的佛教节日，在中国得到发展丰富。见**佛教与中国民俗节日**。

Labajie

腊八节　Laba Festival　受古印度佛教影响的中国民俗节日之一。见**佛教与中国民俗节日**。

Sagadawajie

萨嘎达瓦节　sa ga zla ba　中国藏传佛教重要宗教节日。为纪念佛祖**释迦牟尼**诞生、成佛、涅槃三大吉日而设立。又称氐宿月节。

每年藏历四月十五日在藏族地区普遍举行萨嘎达瓦节，这日无论是出家僧尼还是在家俗人，多以闭斋、转经和念诵六字真言为主要言行举止。藏传佛教信众认为，人们在这一天开展任何利他善事或佛事活动，都会有事半功倍之


萨嘎达瓦节转经信众

效。故萨嘎达瓦节在藏区民间极为盛行，尤以在拉萨举行的活动规模最大，最为壮观。其形式具有浓郁的民间特色，成千上万信教群众围绕拉萨古城转经。转经分内路、中路、外路3条线路：内路线环绕大昭寺主殿，中路线环绕大昭寺，外路线环绕整个拉萨古城。转经时间从凌晨开始，至傍晚结束。

（尕藏加）

Xuedunjie

雪顿节　zho ston　中国西藏拉萨雪顿地区规模最大的宗教文化节日。系藏语音译，意为酸奶盛宴。

15世纪，**宗喀巴·洛桑札巴**大师在甘丹寺严整寺院规章制度，提倡僧众夏季在各自寺内安居修行，以避免外出踩踏昆虫等伤及生灵。当甘丹寺坐夏僧众


雪顿节晒佛

开禁下山休闲时，广大世俗百姓以布施酸奶来酬劳、庆贺寺僧坐夏修行圆满，此举后成定制，成为一大宗教节日。17世纪始，又演化为僧俗共庆的盛大节日，僧众在各大寺院举行展佛等宗教仪式。世俗百姓在罗布林卡等公园举办藏戏表演等文艺活动。该节每年藏历六月底至七月中旬在拉萨如期举行，以**哲蚌寺**、**色拉寺**和甘丹寺三大寺以及罗布林卡为活动中心。

（尕藏加）

Randengjie

燃灯节　bcu bavi lnga mchod　中国藏传佛教格鲁派重要宗教节日。为纪念**宗喀巴·洛桑札巴**大师的圆寂日而设立。又称十月五供节。

藏历第七绕迥土猪年（1419）十月二十五日，**藏传佛教格鲁派**创始人宗喀巴大师在他的驻锡地甘丹寺圆寂，各地**格鲁派**寺院纷纷举行悼念仪式，遂将这天定为格鲁派每年纪念祖师宗喀巴的隆



燃灯节

重节日。每年藏历十月二十五日在藏区各大格鲁派寺院如期举行燃灯节，其中西藏拉萨举行的燃灯节最为隆重。其他各地格鲁派寺院举办的燃灯节，除形式细节和时间延续上略有差异外，内容大致相同。据《塔尔寺文化》记载：塔尔寺从二十五日晚开始，在寺院的殿堂、僧舍屋顶的墙头上摆设注满酥油的佛灯。当数万盏酥油佛灯同时点燃时，极为壮观。数万盏酥油灯象征着佛的光明，佛光普照。因燃灯五夜，所以这个法会也称为忌辰五供节或燃灯节。燃灯节期间，寺院照例供应斋茶斋粥。



拉卜楞寺经堂

拉卜楞寺一年一度燃灯节，亦有自身的宗教内涵和文化创意。每年藏历十月二十四日隆重举办，为期3天，共同纪念宗喀巴大师（十月二十五日）及其弟子绛央却杰·扎西班丹（十月二十四日）和强钦却杰（十月二十六日）师徒3人圆寂日。其中二十五日白昼，寺内换置新供品，信众转经拜佛、祈祷；至夜间，经堂佛殿等建筑屋顶点燃酥油灯，犹如繁星降落，信众敬仰膜拜。

（尕藏加）

Zhong-Yin yangsheng jianshen jiaoliu

中印养生健身交流 China-India contacts in health preservation & fitness maintenance 出于求生与繁衍的本能，从很古时候起，中国和印度就分别出现了各自的养生健体方法。中国最有代表性的方法是气功，印度的则是瑜伽。此外，中印两国养生健身交流还涉及武术、卡拉里帕亚图、素食法等。

公元前 上古时期，印度人就发明了通过瑜伽锻炼身心的方法，到公元前已经形成完整的体系。考古发掘表明，印度河文明时期，印度先民就懂得打坐冥想。《梨俱吠陀》中，已出现“瑜伽”一词，但其本意并非“结合”、“合一”的意思。《阿达婆吠陀》提到苦行者获得法术，他们有可能是早期的瑜伽行者。《鹧鸪氏奥义书》中明确提到瑜伽。《白骡奥义书》则进一步阐述了瑜伽的修炼姿势、呼吸的调整、修行的场所、修行中容易出现的幻觉、瑜伽的现实作用和所要达到的最终目的等。后来的《慈氏奥义书》则在此基础上对瑜伽作了分类，形成了最初的“六支分法”，即坐法、调息、制感、静虑、执持、思辨。印度教圣典《薄伽梵歌》的原始部分可能形成于公元前三四世纪，其中将瑜伽分为数种，提出“智瑜伽”、“有为瑜伽”、“王瑜伽”、“舍弃瑜伽”等概念，并对调息、禅定等修行要领作出解说，形成基本的瑜伽理论。因这一理论与《白骡奥义书》大体相当，其形成时间可能在公元前3世纪。

公元前2世纪或者稍后，东印度婆罗门波颠阇利总结了前人的理论和实践，写出《瑜伽经》。他把瑜伽分为业瑜伽和智瑜伽两种，并列出禁制、劝制、坐法、调息、制感、执持、禅定和三昧8个修行阶段。至此，印度瑜伽体系基本完备。

从释迦牟尼创立佛教起，佛教就接受了印度教的瑜伽。释迦牟尼在成佛前的6年苦行中，曾修行过瑜伽。他成佛



坐禅

前夕打坐冥想，也是使用从婆罗门仙人们那里学来的禅定方法。后来，佛教徒就把静坐冥想作为自己的必修课。佛经中也陆续出现很多关于坐禅的经文和仪轨，形成佛教自己的瑜伽体系。但他们多称瑜伽为禅，或许为与婆罗门教相区别。

同一时期，中国有关养生健身的记载相对零碎。《黄帝内经》和《老子》有论述人与自然关系的内容，提出了以“气”为中心的养生理论，但没有提出气功的具体修炼方法。《庄子·刻意篇》









修禅养生图

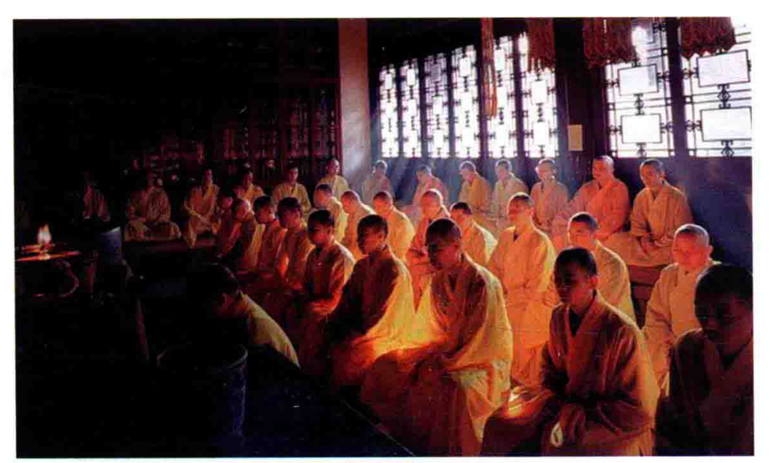
也提到“吐故纳新，熊经鸟申”的“导引之士，养形之人”。说明中国很早就有了气功的实践者，其描述稍微具体，但不成体系。约公元前4世纪的“行气玉佩铭”表明当时中国的气功理论已具备雏形。

中国武术和南印度的卡拉里帕亚图，也起源很早。它们既是作战格斗技巧，也是强身健体的方式。

1～6世纪 佛教的禅法（瑜伽）开始影响中国的养生健身。中国佛教徒不仅加入坐禅的队伍中，也开始了对坐禅的理论研究。

2世纪，安世高在中国洛阳翻译了《安般守意经》等，并传授弟子小乘禅法之后，支娄迦谶在洛阳翻译《首楞严三昧经》等，传大乘禅法。此后，相关的佛教典籍被陆续译为汉文。

三四世纪，西域来华僧人译经者日众，中国僧人也不乏习禅有成就者。天竺（见印度）高僧佛图澄、



佛门禅修

中国高僧道安及弟子慧远（334～416）等都大力推广禅法。鸠摩罗什译出更多佛教典籍，其中禅学经典有《禅秘要法经》、《坐禅三昧经》等。据《高僧传》卷十一介绍，这一时期有许多僧人都因习禅而健康长寿，有的甚至达到110岁。

这一时期，中国道教的发展推动了中国气功的发展，出现了《仙经》、《服气经》、《明医论》等与气功相关的著作。中国的气功理论已经形成体系。

五六世纪，西域僧人继续来华译经和传播禅法，道教气功和佛教禅法开始相互吸收。中国僧人写出有关禅法的著作。天竺僧求那跋陀罗，罽宾僧人求那跋摩、昙摩蜜多（356～442）、西域僧人畺良耶舍等，都以翻译禅经和传播禅法闻名。南天竺僧人菩提达摩更以面壁九年、传播南印度禅法名垂千古。

中国南北朝时期的道教徒、医药学家陶弘景编撰的《养性延命录·服气疗病篇》中引用《仙经》、《服气经》和《明医论》等书，总结了调气治病和长生的方法。高僧昙鸾（476～542）少年出家，曾因病去江南求教于陶弘景，得《仙经》10卷。后受教于北印度来华僧人菩提流支，焚《仙经》而专诚皈依佛教。其一生著作颇多，其中关于养生和治病的有《调气论》、《服气要诀》（或即后世所传《昙鸾法师服气法》）、《疗百病杂丸方》等。世传《昙鸾法师服气法》仅300余字，主要讲述调息的方法，兼及养生的基本理论。昙鸾认为，“四大不调”为病源，“冷为风增，热为火增，滑为水增，涩为地增。不冷不热，不滑不涩为调和”。可见，昙鸾的服气法融合了佛、道两家的理论。

智顗是中国南北朝时期禅法理论大师，同时也是将道家气功融入佛家理论的典型。他关于禅法的代表作有《摩诃止观》、《小止观》、《释禅波罗蜜次第法门》和《六妙法门》4种。其中，《小止观》是禅法修炼的入门书，总结了佛经以及前人的理论和实践，归纳出10个问题，即“具缘”、“诃欲”、“弃盖”、“调和”、“方便行”、“正修行”、“善根发”、“觉知魔事”、“治病”和“证果”。智顗认为，大乘禅法应是“定慧双修”，只修禅定不学智慧是愚昧，只学智慧不修禅定是轻狂。他继承印度佛教的禅法理论，结合道教的气功理论，丰富了中国佛教禅法的内容。

素食法也是中印两国养生保健的重要内容。佛教的戒律强调不杀生，所以提倡素食。中国早期的佛教徒并不完全禁止食肉，但提倡素食。很多僧人都在习禅、诵经的同时吃素。南朝梁武帝萧衍（502～549年在位）信佛，写出《断酒肉文》，大力提倡素食、禁止僧尼食用酒肉，致后世的僧尼们对素食习以为常，这也逐渐影响到佛教界以外，使中国饮食文化中出现了一个素食流派。

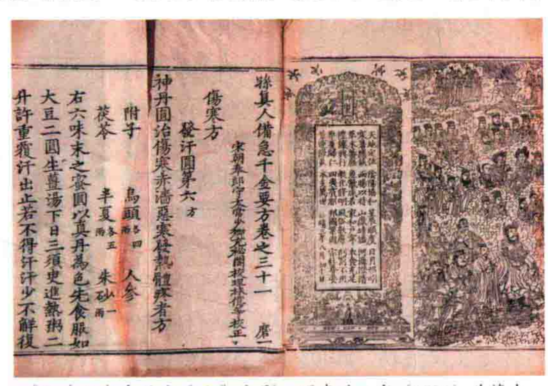
6～13世纪　佛教禅法与道教气功相互吸收，进一步融合。 这一时期的中国佛教出现了多个宗派，但不管何宗何派，都讲究禅修。印度佛教的禅法在中国佛教中不断得到发扬。

同时，道教气功在发展中大量吸收佛教的禅法。如唐代孙思邈的《千金要方·养性·调气法》就吸收了佛教的“禅观之法”（用意念观想），认为这是调气过程中的有效步骤。《千金要方》卷二七收有“天竺国按摩法”，孙思邈说“此是婆罗门法”。此法被保留至今，共18种动作，半数为按摩，半数为体操，与当今印度的瑜伽体操有相似之处。这套功法传到中国的时间不会晚于6世纪，对中国按摩健身术影响深远。

唐代道教徒司马承祯（655～735）著有养生健身著作《坐忘论》一卷，讲解“安心坐忘之法”，如同佛家的坐禅。其要点和步骤为：敬信、断缘、收心、简事、真观、泰定、得道。其中讲到“定”和“慧”的问题，与《小止观》的修行方法有相似之处。不知撰者的《洞玄灵宝定观经》，也强调“定慧等修”，显系受佛教禅法的影响。

北宋张君房编辑的《云笈七签》收录了很多道教的气功著作。它们都形成于10世纪之前。如《云笈七签》中有一篇《达磨大师住世留形内真妙用诀》。此文当为托名伪作，并非达磨真传。文中虽有“西国”、“释迦文佛”等说法，但其内容主要是道家的养生术“胎息法”，强调的是道家养生术中“精、气、神”的保养与合和。说明佛、道两家的养生术早就相互结合。《云笈七签》中还有一篇《玄鉴导引法》，叙述了13条导引方法。其中第一条和第五条两次提到“结跏趺坐”。结跏趺坐是佛教徒坐禅的姿势。这也说明道教徒吸收了佛教的禅法。

相传为北宋女道士孙不二（1119～1182）的《女修十则》，是专门为道教女弟子修炼而写的书，也是一部女子健



孫真人備急千金要方卷之三十一

傷寒方

發汗圓第六 方

神丹圓治傷寒赤濇惡寒發熱體疼者方

附子　烏頭　人參

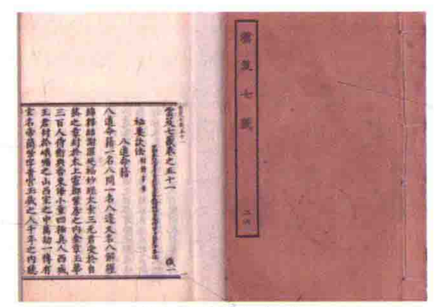
茯苓　半夏　朱砂

右六味末之蜜圓以真丹爲色先食服如

大豆二圓生薑湯下日三須臾進熱粥二

升許重覆汗出止若不得汗汗少不解複

《孙真人备急千金要方》书影　明嘉靖三年（1524）道藏本



《云笈七签》书影

身养生术的专著。其中第九则“南无”，宣扬“此身即佛”，还说要用意念想象南海大士观世音在普陀山紫竹林中的情景：座前有个红孩儿，南洋龙女献珠，白鹦鹉上下飞舞，“手持清净瓶，插住柳枝儿，收取自然甘露水，稳坐普陀岩上。用哆罗之法，以一‘吽’字，放在真意之地”。这显然是佛教密宗的一种修炼方法，被孙不二吸收入道家的气功。

在此期间，中国武术得到很大发展。中国武术吸收了不少佛教思想、方法，同时也在僧人中长期流传。特别是在6世纪以后，少林寺逐渐闻名于武术界，乃至一提起武术，人们就会联想到少林寺。据传，少林武术起源于菩提达摩，他当年不仅传播了禅法，还创制了《易筋经》、《洗髓经》，编制出达摩拳法、剑法和棍法。其实这大多是后人的假托。少林武术的最可靠记载见于唐高祖武德四年（621）由李世民（598～649）所立的石碑。当时少林寺有武僧，尔后少林武术得以世代相传。北宋初年，福居和尚为发展少林武术，从全国各地请来了许多武术家，在少林寺经过长时间交流和研究，创制出“十路金刚拳”、“延寿功”、“固体法”等新的武技和健身术。13世纪中期，少林寺武僧觉远又走遍各地寻访名师，请他们到少林寺共同研究创新，丰富了少林武术。

除少林武术外，四川峨眉派武术也属于佛家功夫。该派出现比少林为晚，据说是在南宋末年由白云禅师创立。峨眉武术同少林武术一样，也是融合有佛、道两家的健身养生精华，是秉承中国武术传统、经过不断创新而发展起来的。

13～20世纪　这一时期，仍有道教养生学典籍在引用佛教“四大”的理论。如出于“尹真人高弟手笔”的《性命圭旨》讲到“五气朝元”功法时，就同时提出“四大安和”说。

明代袁黄（1533～1606）所著《摄生三要》在讲到调息时，特别引用了禅家的理论：“禅家谓息有四种：凡鼻息往来有声者，此风也，非息也。守风则散。虽无声而鼻中涩滞，此喘也，非息也。守喘则结。不声不滞而往来有迹者，此气也，非息也。守气则劳。所谓息者，乃不出不入之义。”

相传为菩提达摩所传的“易筋经功法”是一套完整的保健体操。从现存《易筋经》的文字看，应属于这个时期。清道光年间，马一贞校刊出《易筋》、《洗髓》二经。他在序言里说，《易筋》、《洗髓》二经，都是达摩传道之书。他曾在



《道藏精华录·摄生三要》书影
民国时期白纸活字本

坊间买到《易筋经》抄本若干种。经他校刊的这部书，内容已经十分丰富。到清代末期，四川人周述官在《易筋经》的基础上又增演出更多的招式，编撰出《增演易筋洗髓内功图说》。1893年秋，他在资阳通慧寺遇见一位法师，法师赠他一部6卷本的《增益易筋洗髓内功图说》，后来周述官又加以发挥，撰成17卷，极大地丰富了这部书的内容。

近代以来，印度瑜伽在中国的影响越来越大。20世纪40年代，去印度留学的徐梵澄就曾在印度学习瑜伽，回国后一直坚持练习，直到晚年。80年代，印度的瑜伽术日益为中国人所了解，不仅有人研究瑜伽，而且有相关的图书出版，还有电视节目的宣传。90年代，练习瑜伽成为白领人士的时尚，中国去印度专门学习瑜伽的人已经很多。中国很多大城市都开办健身馆，开设瑜伽课程，一些印度瑜伽师也被聘请到中国教授瑜伽。印度武术卡拉里帕亚图也引起中国人的关注，因为它流行于南印度，流行于菩提达摩的故乡，使人们联想起少林功夫，所以报刊上、电视里都作过介绍。

同时，中国武术和气功也引起印度人的关注。许多青少年从电影和电视里



印度瑜伽师在向中国学员传授瑜伽

少林寺壁画


印度女学生学习中国武术

了解到中国功夫。80年代，印度已有学者研究中国的气功，并同印度瑜伽进行比较。90年代，有印度学生向中国留学生学习太极拳。印度不少地方成立了武术协会，开始培训武术教练和运动员。其中北方邦的武术协会成立较早，开展活动较多，其负责人还到中国访问过。

2001年以后，中印两国在体育领域的交流很多。其中最有意义、最精彩的交流是2010年6月20日，12名来自印度的卡拉里帕亚图高手在少林寺与中国武师同台献艺。

（薛克翘）

qigong

气功 qigong 中国古人发明的身心锻炼方法。其起源甚早。《老子》从哲学层面解释了生命在自然界的地位和生命与大自然的关系。《黄帝内经》中有一整套关于“气”的理论，论述了“气”与生命的关系，如与人体五脏、血脉和经络等的关系；也论述了“气”与自然界的关系，如与天地、阴阳、五行、季节等的关系。从而形成了以“气”为中心的养生延命学说。《庄子·刻意篇》则提到“吐故纳新，熊经鸟申”的“导引之士，养形之人”，说明中国很早就有了气功的实践者。约公元前4世纪的“行气玉佩铭”表明当时中国的气功理论已具雏形。



气功《体内四脉轮观想图》



《千金要方》书影

三四世纪，在佛教的影响下，中国道教的发展推动了气功的发展，以至道教气功成为中国气功的代表。这一时期，出现了《仙经》、《服气经》、《明医论》等与气功相关的著作。医药学家**陶弘景**撰集的《养性延命录·服气疗病篇》中引用《仙经》、《服气经》和《明医论》等书中观点，总结了调气治病和长生的方法。至此，中国的气功理论已形成体系。

佛教传入中国以后，道教的气功和佛教的禅法（瑜伽）相互借鉴和吸收，中国的气功得到丰富和完善。唐代**孙思邈**的《千金要方·养性·调气法》中就吸收了佛教“禅观之法”的内容。北宋女道士孙不二（1119～1182）的《女修十则》中吸收了佛教密宗的修炼方法。而佚名撰《洞玄灵宝定观经》中强调的“定慧等修”，也来源于佛教的禅修理论。明代袁黄（1533～1606）所著《摄生三要》中也特地引用了佛教禅家的理论。

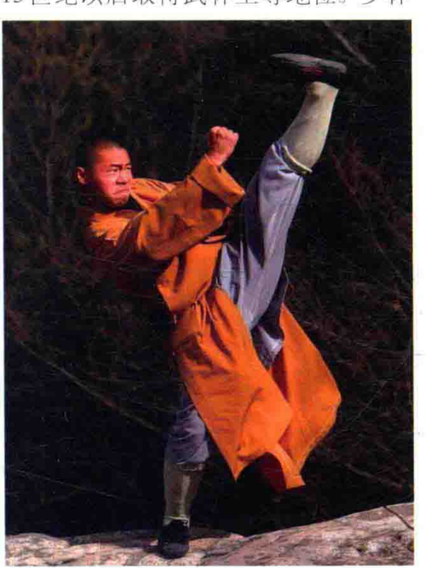
1949年以后，中国气功很少受到关注，几乎销声匿迹。20世纪80年代，气功开始受到广泛重视，但一些迷信活动也乘机泛滥。作为健身养生的气功得到学术界的肯定，并出版发行专门研究气功的杂志。同时，中国气功由于与印度**瑜伽**有许多相通之处，因而受到中印两国学者的重视，并进行相关研究。

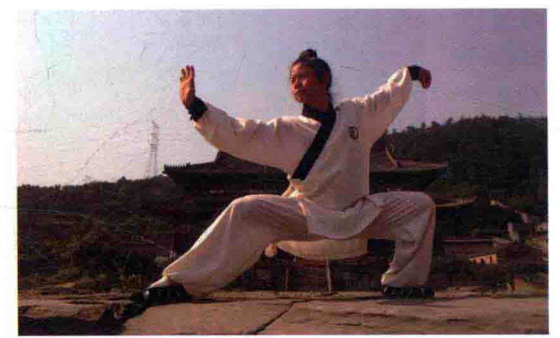
（薛克翘）

wushu

武术 wushu 中国格斗、健身术。起源甚早。包括拳法和器械使用技能。有佛教武术、道教武术和民间武术等多个流派。

中国武术的最大特点是与**气功**相结合，讲究“内练一口气，外练筋骨皮”，其中吸收了不少佛教思想和修炼方法。佛教武术在僧人中长期流传，特别是6世纪以后，少林寺武僧因受到**唐太宗李世民**褒奖而逐渐闻名于武术界，有“天下功夫出少林”的说法。少林武术作为中国佛教武术的一个代表，传说起源于印度来华僧人**菩提达摩**，属牵强附会。菩提达摩传禅法是真，说他创制《**易筋经**》、《洗髓经》，编制出达摩拳法、剑法、棍法，是后人假托。少林武术体系的形成，是历代武僧广收博取的结果，是全国武术家联合创制的结果。福居和尚（10世纪）、觉远和尚（13世纪）曾先后延请中国著名武师丰富少林功夫，使少林武术渐趋完备，乃至在15世纪以后取得武林至尊地位。少林


少林武术表演


武当功夫表演

武术后来分为南北二宗、五个支派，在国外广有影响，如日本剑道、空手道、柔道等，都与少林武术有关。除少林武术，四川峨眉派武术也属于佛家功夫，据说创立于13世纪。峨眉武术也融合有佛道两家的健身养生精华，是秉承中国武术传统，经过不断创新发展而来。

道家武术以武当派为代表，其太极拳最负盛名。传说该派约于11世纪后半叶～12世纪前半叶由张三丰创立，其太极拳法以道家气功为根基，吸收佛家精神，绵中有刚，缓急兼济，是防身健体的极佳手段。经历代拳师发展丰富，太极拳已成为中国的国粹之一，具有世界影响。

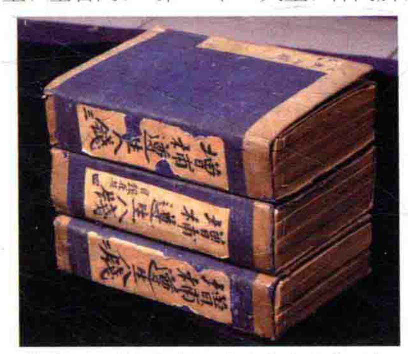
由于电影电视的广泛传播，印度青少年熟知中国功夫。自中国武术被列入亚运会比赛项目，印度体育界予以特别关注，采取聘请中国教练和来华学习观摩等方式，培养自己的教练员和运动员，并在一些大型比赛中获得较好成绩。一些地方还成立了武术协会，经常开展表演和比赛活动。如印度北方邦武术协会是较早成立、活动较多的团体，其负责人曾访问中国。

2010年6月20日，借中国举办“印度节”之机，印度的12名武师在少林寺与中国武师同台表演技艺。印度武师表演印度的武术——卡拉里帕亚图，中国武师则演示了少林功夫，包括醉拳、八段锦、二指禅、棍术等。这是中印两个不同武术体系之间第一次面对面的交流，具有历史意义。

（薛克翘）

Tianzhu anmo fa

天竺按摩法 Indian-style massage 古代由印度传入中国的按摩术。唐代孙思邈的《千金要方》卷二七提到此法，并说“此是婆罗门法”。天竺按摩法在张君房（约10世纪晚期至11世纪中）编辑的《云笈七签》和明代高濂（16世纪）的《遵生八笺》中均有收录。该法共有18节：第1节“两手相捉相捩，如洗手法。”第2节“两手浅相叉，翻复向胸。”第3节“两手相叉，共按髀，左右同。”第4节“两手相重，按髀，徐徐捩身，左右同。”第5节“以手如挽五石力弓，左右同。”第6节“两手作拳，向前筑，左右同。”第7节“如拓石法，左右同。”第8节“作拳却顿，此是开胸法，左右同。”第9节“大坐，斜身偏倚，如排山，左右同。”第10节“两手抱头，宛转髀上，此是抽脑法。”第11节“两手据地，缩身曲脊，向上三举。”第12节“以手反捶背上，左右同。”第13节“大坐，伸两脚，即以一脚向前虚掣，左右同。”第14节“两手据地，回顾，此乃虎视法，左右同。”第15节“立地反拗身三举。”第16节“两手急相叉，以脚踏手中，左右同。”第17节“起立，以脚前后踏，左右同。”第18节“大坐，伸两脚，用相当手勾所伸脚，着膝上，以手按之。”该法有半数动作属于按摩，半数动作属于保健体操。作为中国按摩术的早期功法，天竺按摩法对后世按摩术的发展具有重要意义。


《遵生八笺》书影 清道光步月楼刻本

（薛克翘）

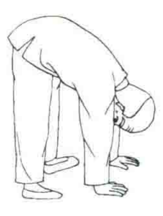
yujia

瑜伽 yoga 印度古人发明的身心锻炼方法；修炼瑜伽的形象。考古资料表明，早在印度河文明时期，印度先民就懂得瑜伽术，距今至少5 000年。印度最古老的文献《梨俱吠陀》中已出现“瑜伽”一词，意思是架在两头牛脖子上的轭。之后的《阿达婆吠陀》中提到一个通过苦行获得了法术的教团，他们可能是早期的瑜伽修行者。早期的奥义书中，曾经提到“控制心思”和“统一感官”，以及呼吸吐纳等问题。稍晚的《鹧鸪氏奥义书》中则明确提到瑜伽。中期的《白骡奥义书》又进一步阐述了瑜伽的修炼姿势、呼吸的调整、修行的场所、修行中容易出现的幻觉、瑜伽的现实作用和所要达到的最终目的等。后期的《慈氏奥义书》则在此基础上对瑜伽作了分类，形成了最初的“六支分法”，即坐法、调息、制感、禅定、执持、思辨。

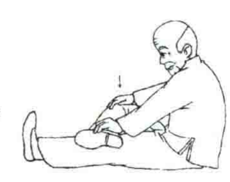

摩亨佐达罗瑜伽男神印章（公元前3千纪）现藏巴基斯坦卡拉奇国家博物馆

在《薄伽梵歌》中，瑜伽分为数种，有智瑜伽、有为瑜伽、王瑜伽、舍弃瑜伽等。《薄伽梵歌》的原始部分可能创作于公元前三四世纪，共18章，每章的标题均有瑜伽字样。其中对调息、禅定等，都有详细解说。《薄伽梵歌》的瑜伽学说与《白骡奥义书》大体相当，其形成时间可能在公元前3世纪。


天竺按摩法1


天竺按摩法7


天竺按摩法8

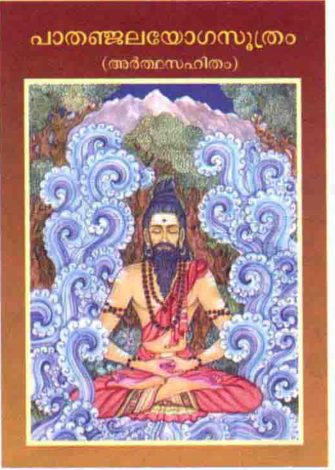

天竺按摩法13

天竺按摩法图示


瑜伽沉思

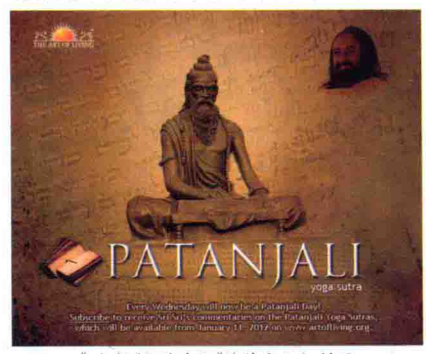
到公元前2世纪或稍后，东印度的一位婆罗门**波颠阇利**总结了前人的理论和实践，写出《**瑜伽经**》。该书把瑜伽分为业瑜伽和智瑜伽两种，并列出8个修行阶段：①禁制，即实行五种戒（不伤害、真实、不盗、不淫、无所有）。②劝制，即遵行5个方面的规定（清净、知足、苦行、读诵、念神）。③坐法，即身体的姿势要稳固放松。④调息，即注意呼吸，调整呼吸在身体内外的出入范围，呼吸的间隔、次数，呼吸要长而细微，逐步进入禅定状态。⑤制感，即制止心或认识的活动，把认识置于心的控制之下。⑥执持，即让心念专注一处，如身体的某一部位（脐、心脏、鼻尖或舌端等处）或外界对象（月亮、神像等）。⑦静虑，即进一步使上述专注的对象与心统一，使主客观相融合。⑧三昧，即进入主客观完全融合的状态，达到最高的解脱境界。

释迦牟尼离家出走后，首先进行了6年修行，主要做法就是坐禅。他最后到菩提树下打坐冥想，使用的仍是从婆罗门仙人们那里学来的禅定方法。坐禅是他悟道的关键。后来的佛教徒都把静坐沉思作为自己的必修课，佛教的坐禅是印度瑜伽的一个分支。**耆那教**的情况与佛教类似。



《瑜伽》（马拉雅兰文本）封面

印度现代瑜伽是在古代瑜伽的基础上发展而来。现代瑜伽的特点主要有二：一是以强身健体为目的；二是采取动静结合的练习方式。古代瑜伽的修炼目的是通过沉思达到“梵我同一”，并最终获得解脱。现代瑜伽，变得世俗化了，是以治疗疾病、锻炼身心为主要目的。传统的瑜伽以静坐为主要修炼方式，而现代瑜伽则在传统瑜伽的基础上吸收了体操动作，以静坐沉思平静心灵，又以动作的平衡达到身心的平衡与和谐。



《波颠阇利瑜伽》（英文版）封面

印度瑜伽在世界上影响巨大，中国也深受其影响。古代瑜伽通过佛教影响了中国的僧人、居士，现代瑜伽则在近二三十年影响了中国的白领阶层。20世纪80年代，中国学术界纷纷发表文章研究印度瑜伽；瑜伽的有关著作也被翻译成中文并出版，电视台也播放现代瑜伽教程。90年代，有很多中国人去印度专门学习瑜伽，回国后开班传授。各大城市都有人开设瑜伽课程，有的地方还特地聘请印度瑜伽师前来授课。

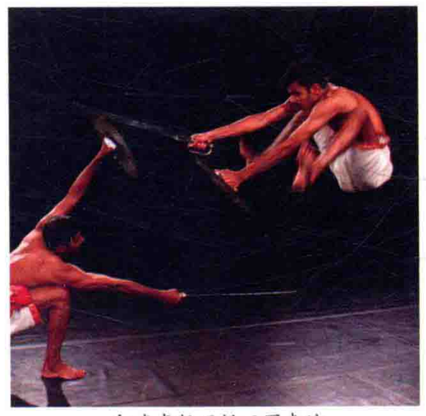
（薛克翘）

kalalipayatu

卡拉里帕亚图 kalaripayattu 印度武术的一种。“卡拉里帕亚图”的意思是场地搏击训练，“卡拉里”即训练场。主要流行于喀拉拉邦各地和泰米尔纳德邦的部分地区。其历史悠久，理论源头可以追溯至《耶柔吠陀》。民间以为其创始者为大神毗湿奴的化身之一持斧罗摩，是将神话人物奉为祖师。卡拉里帕亚图在9～12世纪形成于今喀拉拉邦的北部地区。其时，印度西南沿海小国林立，战事频仍，出于作战和防卫的需要，人们进行卡拉里帕亚图训练。后来，卡拉里帕亚图逐渐成为人们社会生活的一个组成部分，不仅是军人的必修科目，少年男女到8岁时即可进入卡拉里拜师学艺。卡拉里帕亚图发展迅速，城乡各地建立了很多卡拉里。18世纪，英国东印度公司统治期间，曾关闭各地的卡拉里，以杜绝民众的反抗。卡拉里帕亚图的训练曾一度终止，濒于消亡。19世纪末期，一些武师为振兴卡拉里帕亚图而于各地重新开办卡拉里，广收门徒，使卡拉里帕亚图的传统得以恢复。如今喀拉拉邦各地开设有120余家卡拉里，每家学员人数保持在30人左右。其训练目的也由从前的备战为主转变为今天的强身健体、培养青少年勇敢顽强的精神意志为主。其训练通常分为3个阶段：初级阶段为体能训练，重点在于培养学生的耐力、爆发力和灵活敏捷的身手；第二阶段为木制器械训练，培养学生使用棍棒等器械进行格斗的技能；第三阶段为金属器械训练，培养学生使用短剑、斧、矛等兵器进行格斗的技能。一般来说，掌握卡拉里帕亚图的全套技术需要8～10年，而要成为一名教练则不仅需要超群的技术和出众的人品，而且需要掌握外科伤病的治疗技能。


印度卡拉里帕亚图表演

卡拉里帕亚图和中国武术有很多相似之处。如训练宗旨注重学生的武德、操守培养，训练中主张心平气和、刚柔


印度卡拉里帕亚图表演

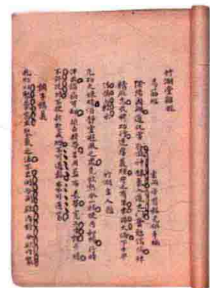
2010年6月，在中国举办"中国印度节"期间，中印武师在少林寺同台表演

并济，技能训练有徒手搏击和器械运用等。因中国少林武术将南印度人菩提达摩奉为祖师，所以，中国民众对卡拉里帕亚图具有天然的认同感。20世纪80年代，中国便有人在报刊和电视上介绍卡拉里帕亚图。2010年6月20日，借中国举办"印度节"之机，12名来自印度的卡拉里帕亚图高手在少林寺与中国武师同台表演。这是中印两个不同武术体系之间第一次面对面的交流，具有历史意义。

（薛克翘）

Yijin Jing

《易筋经》 *Tendon-strengthening Sutra* 中国古代健身著作。其功法是一套完整的保健体操。相传为印度菩提达摩所传，但并无根据，多半是十二三世纪的托名之作。《易筋经》有多个版本流传，其中清咸丰年间得自少林寺的版本有十二式，并附有歌诀以解说其要领，融有佛教和道教内容。清道光年间，马一贞在坊间买到《易筋经》抄本多种，校刊出《易筋》、《洗髓》二经。经他校刊的《易筋经》分21个部分，包括总论、内壮论、采日月精华法、服药法、行功法、八段锦等。清末期，周述官在《易筋经》基础上增演出更多招式，编撰出《增演易筋洗髓内功图说》，共17卷，第1卷演说《易筋》、《洗髓》二经，第2卷推演《易筋、洗髓内功图说》，第3卷为《正身图说》，第4卷为《侧身图说》，第5卷为《半身图说》，第6卷为《屈身图说》，第7卷为《折身图说》，第8卷为《扭身图说》，第9卷为《倒身图说》，第10卷为《翻身图说》，第11卷为《行身图说》，第12卷为《坐身图说》，第13卷为《定身图说》，第14卷为《卧



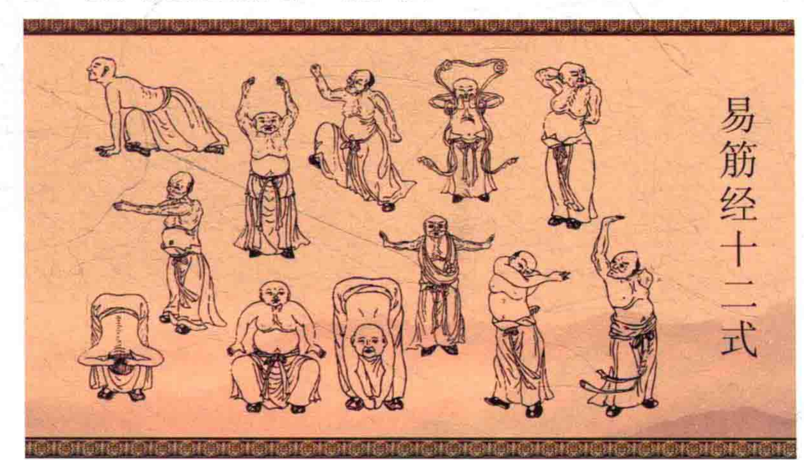


《易筋经·达摩祖师面壁图》书影（清手写本）

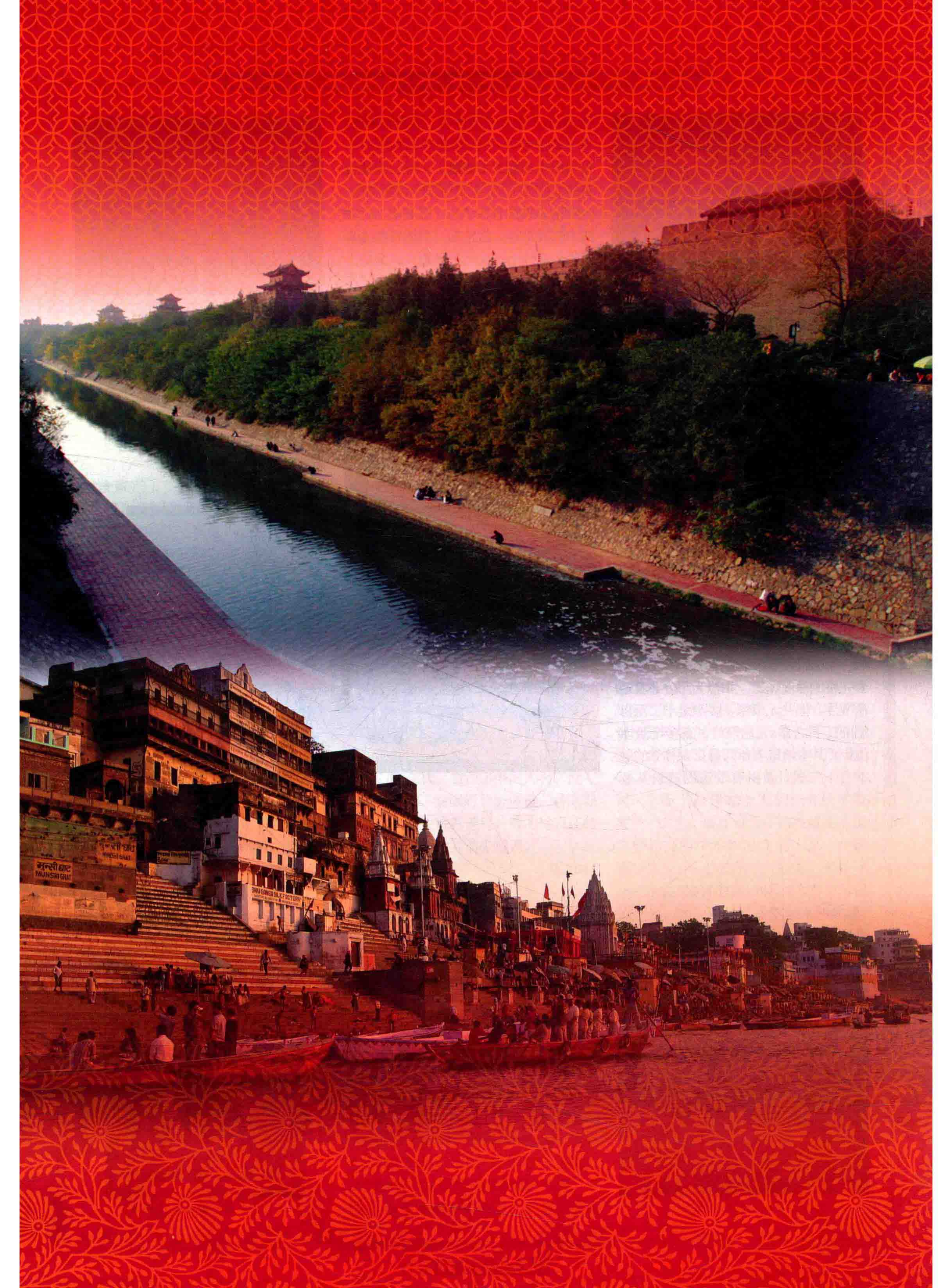
身图说》，第15卷为《增益易筋内壮神勇图说》，第16卷为《易筋、洗髓支流汇纂》，17卷为《易筋、洗髓分行外功集成》。

《易筋经》在中国影响很大，至今仍有很多习练者。

（薛克翘）



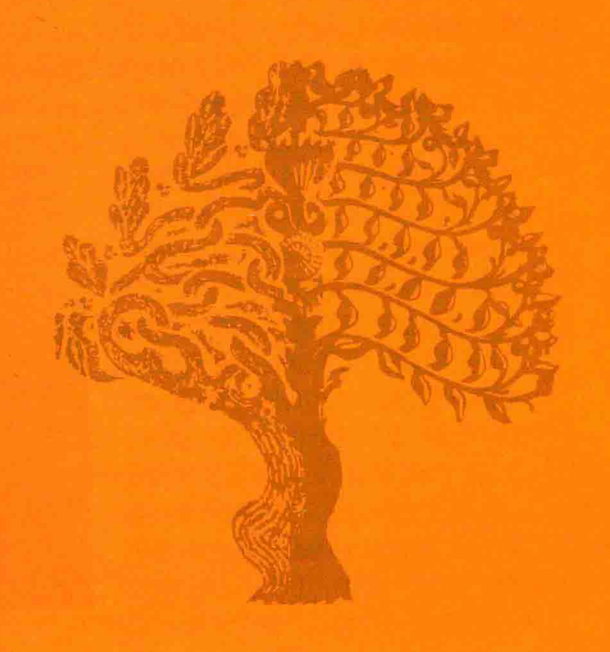
易筋经十二式图



मुन्सी घाट
MUNSHI GHAT
MUNSHI GHAT
SHIV GANGA SILK FACTORY

中印交通往来

China-India Communications



Zhong–Yin gudai jiaotong wanglai

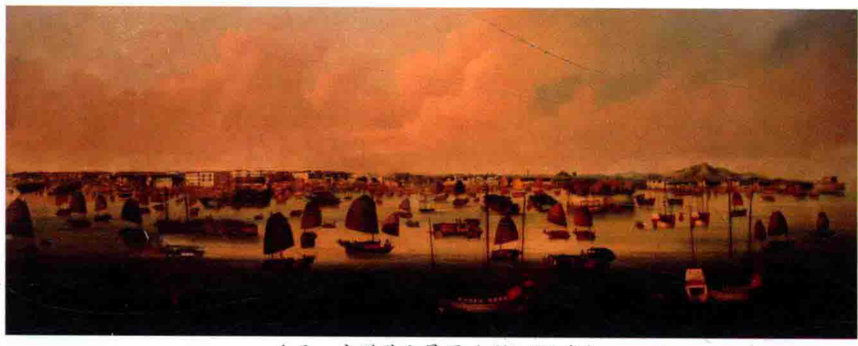
中印古代交通往来 An Overview of Ancient China-India Communications 中印两国从上古时代起，就绕过喜马拉雅山的天然屏障，进行着最初的文化交流。经过长期探索，并随着社会生产力的提高，中印两国人民先后开辟出滇缅道、南海道、西域道、吐蕃道，以及近代以来的多条空中通道。2 000多年来，两国人民通过这条条通道，上演出一幕幕友好交往的热烈场景，书写出一篇篇文化交流的华美乐章。

公元前 学术界普遍认为，公元前，中国与印度交往的通道有3条。中国学术界称之西域道、滇缅道以及南海道，前两条是陆路交通，后者是海上交通。滇缅道和南海道是中印交往的最早通道。

滇缅道 公元前4世纪末，一条连接中国西南与印度的通道——滇缅道已经开通。20世纪80年代，在四川广汉三星堆的考古发掘中发现的大量海贝，经考证，是3 400年前产自孟加拉湾的，说明当时印度与中国蜀地之间已可直接或间接进行贸易。

滇缅道是中印之间最早的交往通道。早在西汉张骞出使西域之前，滇缅道即已存在，民间的贸易活动早已进行。主要路线是四川—云南—缅甸—印度。张骞于汉武帝建元年间（前140～前135）奉命出使西域。他在大夏国（一般认为即吐火罗，即今兴都库什山以北的阿富汗东北部地区）看到了中国四川出产的布和竹杖，当地人称是从印度贩卖而来。他又得知，当时有商人从四川贩卖货物经云南到达印度。张骞由此推断，这条通道要比从西域绕行近很多。13年后，他回国即向汉武帝刘彻（前140～前87年在位）建议派人去探索这条通道，既可与印度交往，又可通过印度与大夏交往。汉武帝派王然于、吕越人等前去探索，但派出的十余批人均在昆明被阻，未能通往印度。汉武帝虽然没有开通此道，民间的交往仍在进行。

南海道 《汉书·地理志》列出了一条从广西到黄支的航海路线和所需要的时间。如果没有多次航海经验的人，便不可能得出这样一条清晰的航线和这样一份确切的时间表。此书还说，“黄支国，民俗与珠崖相类。其州广大，户口多，多异物，自武帝以来皆献见。”黄支即今印度泰米尔纳德邦的甘吉布勒姆。珠崖即今中国海南岛。可见，公元前2世纪，中国与南印度已经通过海路进行交往，汉朝与黄支互派使者或商人。当时汉朝驿使没有专船，须由外国商船转送，风险很大，但亦有利可图。即使一路顺利，来回的路上至少需要近两年时间。



油画 广州港全景图（约1845年）

西域道 汉代西域道分南北两道。一般认为，从敦煌向西，出玉门关、阳关到鄯善，由鄯善沿塔里木盆地北缘经焉耆、龟兹（今中国新疆库车一带）等地，越过葱岭的路线为北道；由鄯善沿塔里木盆地南缘经于阗（今中国新疆和田）、莎车等地，越过葱岭的路线为南道。

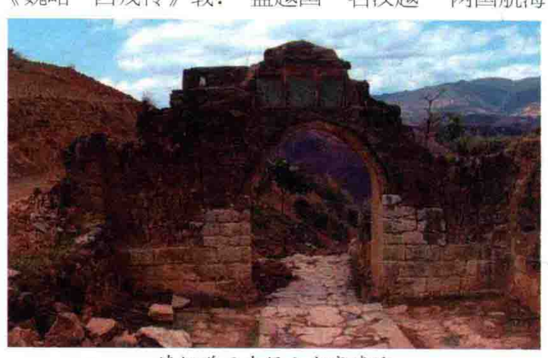
由于西域道的开通，汉朝派往印度的使节日益增多。《史记·大宛列传》记载，张骞第二次出使西域时，曾派副使到印度。张骞去世后，派往西域的使节更多，一年中派出5～10个使团，其中就有去印度的。这说明当时西域道是畅通的。

1～6世纪 这一时期，中国与印度交往的3条通道出现了不同的状况。

滇缅道 1世纪，这条道路仍然承担着促进中国与印度文化交流的使命。《魏略·西戎传》载：“盘越国一名汉越王，在天竺东南数千里，与益部相近，其人小与中国人等，蜀人贾似至焉。”“盘越国”即《史记》中提到的“乘象国”、“滇越”和《后汉书》中说的“磐起国”，说其“在天竺东南数千里”，指的是在贵霜帝国东南，约在今印度阿萨姆邦和孟加拉国一带。另外，《华阳国志·南中志》记永昌郡（今中国云南保山一带）为明帝（57～75年在位）所置，其地有“身毒（印度）之民”，证实了这条通道的畅通。

3～5世纪，中国的有关文献极少涉及这条通路。实则它开辟的时间很早，是中国与印度交往的重要通道之一，不仅在公元前发挥了重要作用，而且在以后乃至今日，都是一条不可忽视的路线。这条路线上开展的中印交往有其特点：①主要是民间交往；②主要是商贸往来；③交往相对容易，途程短；④较西域道和南海道安全。

南海道 1世纪，南海道上中国与印度的文化交流仍然不断。南海道的意义和特点是：①西域道时断时续，商人运输货物的风险很大，而南海道则基本畅通，商人承担的风险相对要小；②即使是在道路畅通的情况下，通过西域道运输货物的成本相对较高；③南海道极大地方便了中印海上文化交流，促进了两国航海、造船技术的发展。



滇缅道云南保山水寨遗迹

南海道在3～5世纪一直畅通。许多商人通过这条路来华，他们基本上在广州上岸，甚至有不少印度人数代定居于广州。通过这条路来华的印度僧人也很多，他们都是乘商人的货船到此。

西域道 1世纪，班超（公元32～102）在西域经营达31年之久，对维持西



新疆库车龟兹古城遗址

域道的交通起了积极作用。这一时期，中国人对印度的了解比公元前更进一步，两国间的交往也较以前频繁。《后汉书·西域传》不仅指出了天竺（见印度）的民俗、物产、佛教信仰和历史变迁，还指出了它的地理位置及其与中国的关系。在记载大月氏时说到贵霜帝国的建立，以及它与洛阳的距离。由于印度北方和中亚的广大地区处于丝绸之路的中间站上，因而月氏人为促进中西文化交流及中国与印度的文化交流作出了贡献。如希腊、罗马文化的东渐和佛教向中国内地的传播，便在很大程度上得益于月氏人的帮助。

西域道对于中印交往的主要作用有：一是维系中国与古印度诸国间友好往来的主要通道；二是中印民间贸易和科学技术交流的主要通道；三是中印之间精神文化交流的重要通道。佛教的东传以及后来中国僧人到印度求法，大多走此条道路。但由于西域道时通时绝，中印交往也呈现时断时续的状况。到四五世纪，西域道基本畅通。

6～10世纪中印交通 唐太宗李世民（626～649年在位）时期，中国国力大增。朝廷奉行对外开放政策，西域道基本上畅通无阻。西域人可来华经商、定居，甚至可在朝廷做官。而唐朝也不断地派使者前往西域。佛教的东传，唐朝与五印度诸国间的交流日益增多，不仅佛教僧侣来往频繁，政府间的交往也达到了一个崭新的阶段。

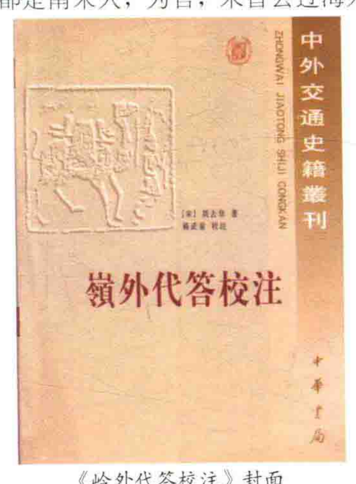
唐代，玄奘等去印度取经，许多来华传教的西域僧人，王玄策出使印度皆走西域道。有些人走"吐蕃道"，即通过唐蕃古道经尼泊尔进入印度的道路。这条道路应当是早已存在的，但在唐代以前的中国古籍中并无记载。

唐代，中国与印度交往的海上路线是：自中国广州出发，经海南岛、越南沿海各地；穿过马六甲海峡，经苏门答腊等地，到斯里兰卡；由斯里兰卡北上到印度东南沿海，再由印度半岛南端向西北绕行，到印度西海岸各地；然后入波斯湾，至伊朗、阿拉伯半岛诸国；再由阿拉伯半岛西行至非洲东海岸各国。这是唐人和印度人乃至阿拉伯人非常熟悉的一条航线。唐代后期的广州已经成为一个国际性的大商埠，为中印文化交流的重镇。义净当年从印度回国，途中在苏门答腊居住多年，中间也曾回广州一次，说明当时的海上交通很顺畅，来往商船很多。

10世纪～13世纪中叶 此时期，中国与印度间的交通仍然有水陆两条主要通道。

北宋初年，西域道是畅通的。中印两国僧人还经常通过西域道来往于中国和印度之间。而且，北宋与沿途各国的关系很友好。同时，北宋与注辇国交往密切。据《宋史·注辇传》记载，大中祥符八年（1015）注辇使节娑里三文从本国出发，一路经过许多地方，最后到达广州，共用了247天。由于历史久远，许多地名已难以考证。但在当时，这肯定是一条清晰的国际航道，也是南中国与南印度之间密切交往的通道。

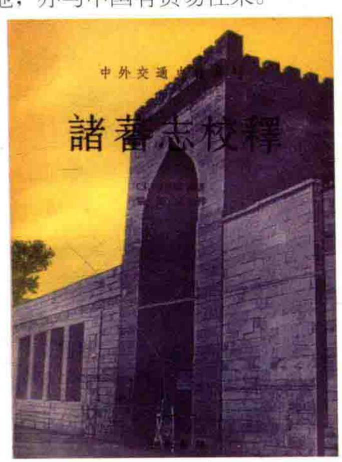
宋人关于中印海上交通的记载又见于周去非（约活动于12世纪后半期）的《岭外代答》和赵汝适（约活动于13世纪前半期）的《诸蕃志》。两位作者都是南宋人，为官，未曾去过海外，



《岭外代答校注》封面

根据耳闻成书，但资料宝贵，证明南宋时中印海上交通的发达。

当时在南印度西海岸南端的故临，与中国联系紧密。故临国离阿拉伯半岛较近。广州商船往往到故临停泊，然后换小型船只前往阿拉伯半岛。南毗国（今印度西部沿海一带）、细兰国（今斯里兰卡）、晏陀蛮国（在今安达曼群岛）等地，亦与中国有贸易往来。



《诸蕃志校释》封面

宋时中国沿海有广州、泉州、杭州、明州（今中国浙江宁波）等大港，外商云集，其中印度商人亦有不少。印度僧人也随之而来。而此时去印度的中国商人也很可观。另外，宋时已有相当数量的中国人旅居南印度。

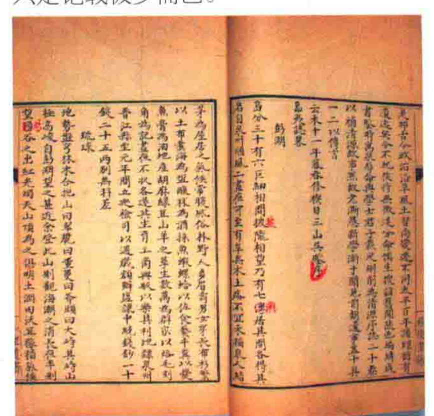
13世纪中叶～14世纪中叶 这一时期大体相当于中国的元朝（1271～1368）。这一时期中国的海上交通十分发达，当时的广州、福州和泉州都是重要的出海口和贸易中心，起着与印度通商和交流的作用。而印度南方海港城市卡利卡特则是联系东西方的枢纽城市。当时的海路相当通畅，各国间的商业往来十分频繁，客观上有助于中印间的交流。元世祖忽必烈（1260～1294年在位）曾多次派遣使节从陆路与海路同印度建立联系。当时，蒙古人在中亚和西亚都建立了国家，西域道控制在蒙古人手中，因此，中国与印度西北方的交通路线顺畅无阻。但由于中亚和西亚一带毕竟不属于忽必烈的势力范围，所以他把对外交往的重点放到了印度南方，即通过海路与印度建立联系。另外，忽必烈信仰藏传佛教。他通过藏传佛教的首领统治西藏。而此时的西藏与印度、尼泊尔联系紧密，常有西藏僧人到北印度学

郑和下西洋路线

黑海
里海
咸海
地中海
红海
波斯湾
阿拉伯海
榜葛剌湾
（孟加拉湾）
东海
南海
西洋
尼罗河
幼发拉底河
阿姆河
锡尔河
巴尔喀什湖
伊塞克湖
塔里木河
印度河
恒河
青海湖
黄河
长江
明
南京
刘家港
福州
广州
独猪山
万里石塘
占城国
新洲港
（归仁）
昆仑山
（昆仑岛）
真腊国
暹罗国
满剌加
（马六甲）
淡马锡
（新加坡）
旧港
（巨港）
苏门答剌
亚路
南巫里
新村
（泗水）
重迦罗
（苏腊巴亚）
爪哇国
渤泥
文莱
苏禄
吕宋
万里长沙
翠兰屿
（尼科巴群岛）
安得蛮山
（安达曼群岛）
撒地港
（吉大港）
榜葛剌
（孟加拉）
乌里舍城
（克诺克）
印度
锡兰山
（斯里兰卡）
溜山国
（马尔代夫）
古里国
（卡利卡特）
柯枝国（科钦）
小葛兰（奎隆）
加异勒
甘巴里
速古达剌
（索科特拉岛）
佐法儿
（佐法尔）
忽鲁谟斯
（格什姆岛）
麻实吉
（马斯喀特）
阿丹
（亚丁）
秩达
（吉达）
天方国
（麦加）
木骨都束
（摩加迪沙）
卜剌哇（布腊瓦）
竹步
（朱巴）
麻林地
（马林迪）
慢八撒（蒙巴萨）

阿丹 古居民地
（亚丁） 今居民地
郑和航线
0 500 1000km

习佛教密法，也有很多印度僧人到西藏传播密法，还有印度人和尼泊尔人到元朝宫廷做官。吐蕃道始终畅通。元代，有印度僧人从滇缅道来华。印度人**指空**约于1295年从印度到云南，后又从云南来到北京。这条道路始终有人来往，只是记载极少而已。

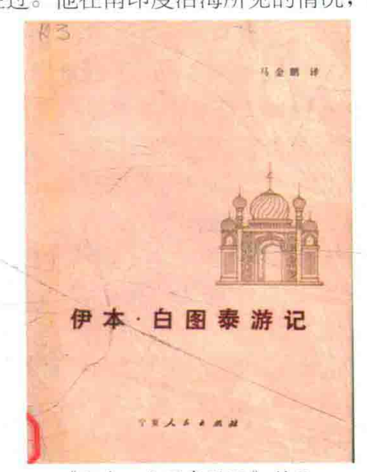


《岛夷志略》（清抄本）书影

至元十六年至三十一年（1279～1294），元朝和南印度的海上来往频繁，超过了历史上任何一个时期。忽必烈之后，元朝与南印度虽然还有往来，但情况已大不如前。**汪大渊**曾两度随船至南洋考察，第一次出海在至顺元年（1330），4年后返回。第二次是在（后）至元三年（1337），两年后返回。他曾到过印度许多地方，回国后于至正九年（1349）撰成《岛夷志略》一书。书中对印度各地记载颇详，对了解元朝与印度的海上交流极有帮助。

忽必烈时代，意大利人马可·波罗（1254～1324）来华，在朝廷供职达17年之久（1275～1292）。在朝廷供职期间，曾奉命到中国各地及南洋、印度等地访问，见闻广博。《马可·波罗行纪》中曾记载有许多商船驶达福州港，印度商人带着各色珍珠宝石运来出售，获得巨大利润。亦记载，福建有一条河（闽江），离泉州港不远，河水流往海洋。从印度来的船只沿河而上，一直驶到泉州市。由此印证了中印交往的频繁。

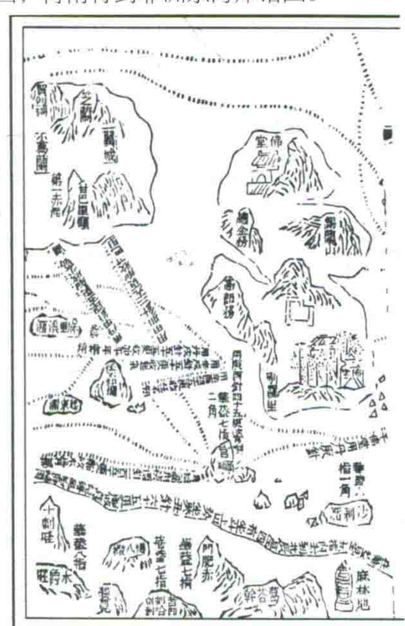
阿拉伯旅行家伊本·白图泰（1304～1368）于1333年经中亚地区进入印度，在德里苏丹穆罕默德·沙的宫廷为官，后又被任命为特使出使中国。他著有《伊本·白图泰游记》，详细记叙了他在中亚、印度和中国等地的旅行经过。他在南印度沿海所见的情况，很多都与《元史》、《岛夷志略》中的记载相符。他记叙卡利卡特城（《岛夷志略》之古里佛，明代称为古里，在印度西海岸）时称，中国人、爪哇人、锡兰人，以及也门人和波斯人都来到此地，这里成为各国商人荟萃之地。他还详细介绍了中国船只的大小、帆数、水手、造船地点（广州和泉州）、造船方法、船内设备等，反映了元代人的航海能力及其与印度等地的贸易情况。



《伊本·白图泰游记》封面

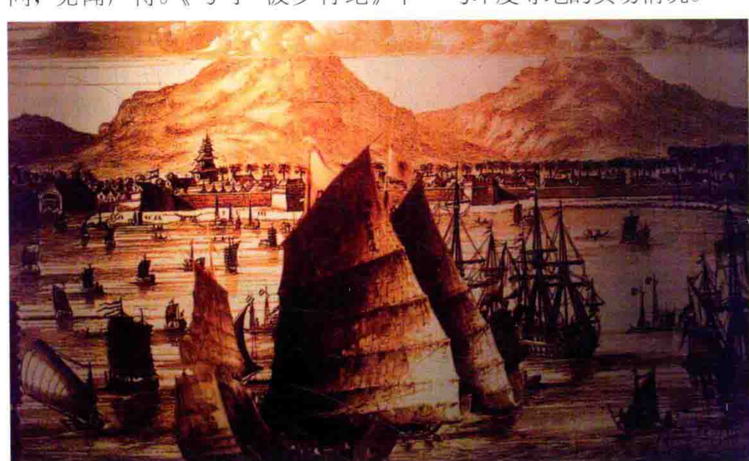
14世纪中叶～15世纪中叶 中国明朝建立于1368年。不久，就有印度僧人来到中国。他们走陆路，或经中亚到内地，或经西藏到内地。如**具生吉祥**，取道西域，经新疆吐鲁番等地，于洪武二年（1369）到**五台山**。再如**释迦也失**，于永乐十二年（1414）到中国，后居住于五台山。同时，也有印度人经滇缅道来华。

明成祖时期，郑和受命7次下西洋。郑和船队从江苏刘家港出发，到福建补给，然后到今东南亚之越南、新加坡、文莱、马来西亚、印度尼西亚、泰国、柬埔寨等地；再穿越马六甲海峡，到今斯里兰卡、印度、孟加拉国、马尔代夫等地；再经阿拉伯海入波斯湾、红海，到今之伊朗、土耳其和阿拉伯半岛诸国；再南行到非洲东海岸诸国。



《郑和航海图》（局部）

郑和最后一次出海是在1430～1433年间。此后，明朝采取闭关锁国的政策，国家实力衰弱。而西方列强却在此时崛起并向外扩张，不久就掀起了一股殖民热潮。中印间的交通和贸易被西方殖民主义者垄断。



宋代泉州港图　现藏中国福建泉州海外交通史博物馆

Sichou Zhi Lu

丝绸之路 Silk Road　中国古代经中亚通往南亚、西亚以及欧洲、北非的陆上贸易通道。因大量中国丝和丝织品多经此路西运，故称丝绸之路，简称丝路。

“丝绸之路”这一名称是由德国地



《汉西域诸国图》(局部)

理学家F.李希霍芬在1877年出版的《中国》一书中首先提出的，德文作Seidenstrassen，原指两汉时期中国与中亚河中地区以及印度之间，以丝绸贸易为主的交通路线。其后，德国历史学家A.赫尔曼在《中国和叙利亚之间的古代丝绸之路》(柏林，1910）一书中，通过对文献记载的进一步考察，把丝路延伸到地中海西岸和小亚细亚，确定了丝路的基本内涵。同时，因为在19世纪末和20世纪初，一些外国探险家在中国西北地区发现了大量古代中国与西方进行贸易和文化交流的遗迹、遗物，与丝绸之路有关的历史、考古等问题遂成各国学者研究的重要课题。他们陆续著书立说，使丝路研究包括了更广泛的内容。

丝路兴衰 “丝绸之路”一名虽然晚出，但这条贸易通道很早就已存在。在古代世界，只有中国是种桑、养蚕、生产丝织品的国家。近年各地发现的考古资料已充分证明，自商、周至战国时期，丝绸的生产技术已发展到相当高的水平。那时，中国丝绸已经西北各民族之手少量地辗转贩运到中亚、印度。汉初，河西走廊曾先后为乌孙、月氏、匈奴所占，西域绿洲诸小国亦为匈奴所控制，汉与西方的道路难以直达。汉武帝刘彻于建元二年（前139）派张骞出使西域大月氏（今阿富汗中西部），开通丝路。元光二年（前133）以后，汉武帝又连年派大军进攻匈奴，巩固西北诸郡边塞，陆续设立了酒泉、武威、张掖、敦煌四郡，割断了匈奴与羌人的联系，得以沟通西域。又从敦煌到盐泽（今新疆罗布泊）筑造了很多烽燧及亭障，以防匈奴南侵。元狩四年（前119）张骞再度出使西域，其副使分赴大宛（在今中亚费尔干纳盆地一带）、康居、大月氏、大夏（一般认为即吐火罗，即今兴都库什山以北的阿富汗东北部地区）、安息（今伊朗）、身毒（见印度）、于阗（今中国新疆和田）、扜弥（今中国新疆于田东）等地，汉与西域交通畅通。公元前77年，汉兵攻克当道的楼兰，更其国名曰鄯善，将其国都迁至南面的扜泥城（今中国新疆若羌附近）。公元前60年，汉置西域都护，屯田于乌垒城（今中国新疆轮台东北），以保西域通道。早自张骞西使与乌孙结盟后，汉使者、商人便接踵西行，至此丝绸之路益加畅通，大量丝帛锦绣沿此路不断西运，罗马人因此称中国为“赛里斯”，拉丁语意为“丝之国”。同时西域各国的“珍奇异物”也输入中国。此后，王莽当政时和东汉期间，西域虽然几度因政局波动暂与汉廷中断联系，但商业往来并未受很大影响。班超经营西域期间，还派甘英出使大秦（罗马帝国），抵条支（今伊拉克），临大海而返。这是汉代中国官员沿丝路西行最远者。

魏晋时（约3～4世纪），东西商业往来不断，位于丝路咽喉重地的敦煌，就是胡商的聚集地之一。此地曾发现中亚粟特胡商的经商书简。5～6世纪时，南北朝分立，但沿丝路的东西交往却进一步繁荣。北魏建国后不久，就派使者前往西域，以后中亚各国的贡使、商人常集于平城（北魏前期都城，今中国山西大同东北）。迁都洛阳后，洛阳更成为各国商人荟萃之地，“自葱岭以西，至于大秦，百国千城，莫不款附，商胡贩客，日奔塞下”，“天下难得之货，咸悉在焉”。北齐的都城中也聚集着不少胡商。



丝绸之路玉门关遗迹

隋炀帝杨广曾派黄门侍郎裴矩到张掖招徕西域商人，“西域胡往来相继，所经郡县，疲于送迎”，说明当时丝路的兴旺。因此，唐代长安、洛阳以及其他重要都市都有大量胡商，呈现出国际都会的风貌。

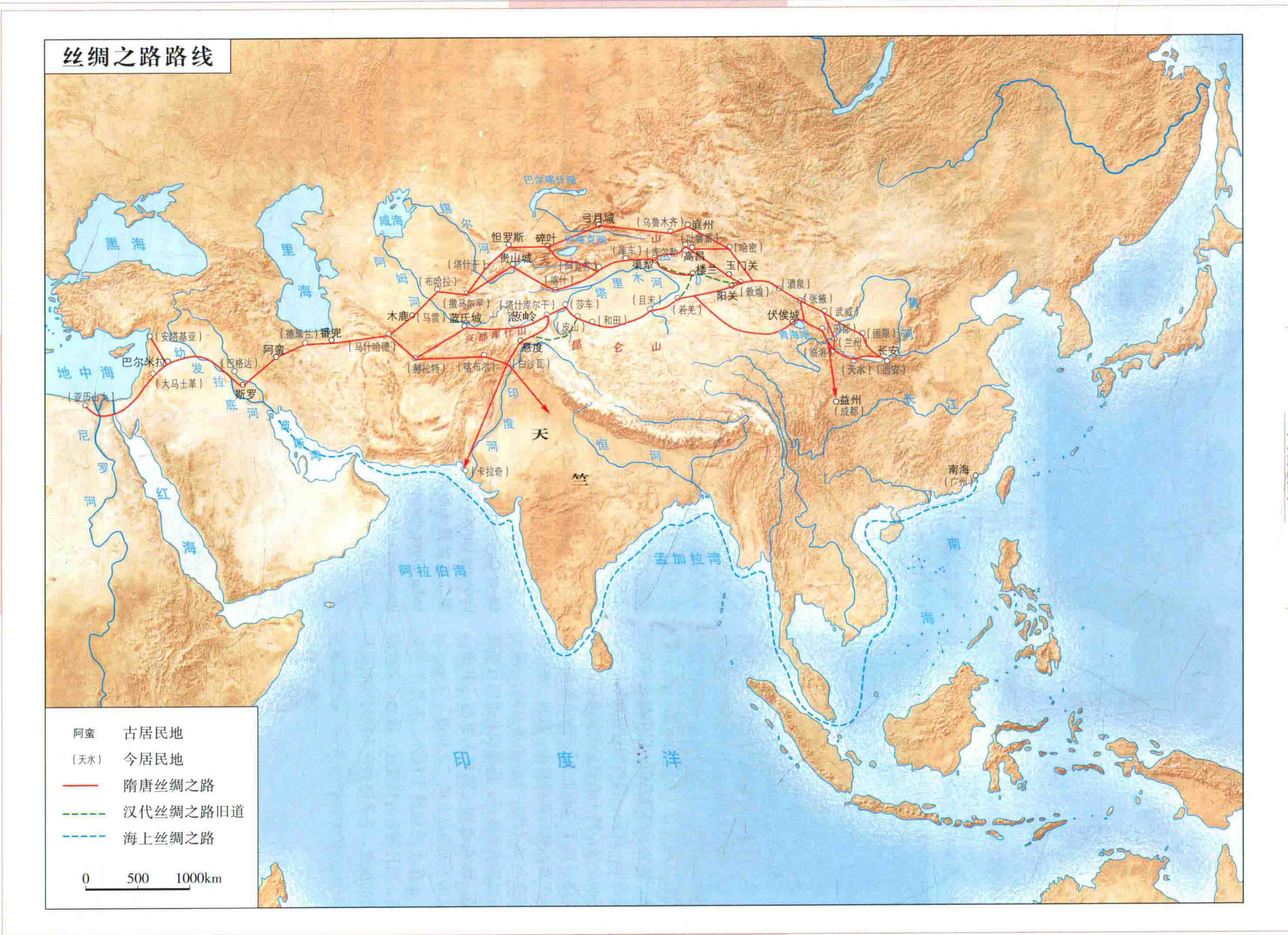
从9世纪末到11世纪，由于中国政治、经济、文化中心向东南沿海转移，



蜡染蓝白印花棉布（东汉时期）
中国新疆民丰尼雅遗址1号墓出土

以及阿拉伯世界的兴起，东西海上往来逐渐频繁起来；同时，中国西北地区各民族政权的分裂、对立，使丝路上的安全难以保障，这条陆上通道的重要性降低。在蒙元时期，由于蒙古的西征和对中亚、西亚广大地区的直接统治，使东西驿路通畅，许多欧洲使者、教士和商人，如马可·波罗等，都沿此路东来中国，丝路又繁荣一时。明朝建立后，采取闭关政策，虽然出嘉峪关经哈密去中亚的道路未断，但陆上丝路作为中西交通路线已远不如海路重要了。

丝路走向 丝绸之路的基本走向奠定于两汉时期。大致东起汉长安，西行上陇坂，通过河西走廊的武威、张掖、酒泉、敦煌四郡，出玉门关或阳关，穿过白龙堆，先到楼兰。楼兰在古盐泽（蒲昌海，今罗布泊）西北部。



丝绸之路路线
阿蛮 古居民地
（天水） 今居民地
隋唐丝绸之路
汉代丝绸之路旧道
海上丝绸之路
0 500 1000km
长安
益州
（成都）
伏俟城
玉门关
阳关
楼兰
高昌
庭州
弓月城
碎叶
恒罗斯
贵山城
蓝氏城
葱岭
悬度
木鹿
番兜
阿蛮
斯罗
巴尔米拉
南海
（广州）
（卡拉奇）
天
竺
黑海
里海
咸海
地中海
红海
阿拉伯海
孟加拉湾
印度洋


丝路商驼俑（唐三彩）

汉代西域有南北两道，楼兰是两道的分岔点。北道自此向西，沿孔雀河至渠犁（今中国新疆库尔勒）、乌垒、轮台，再西经龟兹、姑墨（今中国新疆阿克苏）至疏勒。南道自鄯善的扜泥城，西南沿今车尔臣河，经且末、扜弥、于阗、皮山、莎车至疏勒。由于千余年戈壁沙漠向南移徙，致使南道东段逐渐沙漠化，伊循、扜泥诸古城均为沙漠所湮，所以今日的南道东段已远在古南道之南。永平十六年（公元73），汉明帝刘庄北攻匈奴取得伊吾（今中国新疆哈密一带）地，置宜禾都尉屯田，以阻截北匈奴南侵西域。此后，汉与匈奴曾互争伊吾而多次交战，终于迫使北匈奴西迁，汉政府遂开辟了"新北道"，改由敦煌向北到伊吾，然后西经柳中、高昌、车师前部交河城（均在今吐鲁番盆地），越天山经焉耆至龟兹，再循汉北道西行抵疏勒。新北道即《魏略》中的"中道"，以别于天山以北的"北新道"。

在上述丝路干线外，还有许多支路，而且随着时代变迁，政治、宗教形势的演变，各条路线在不同时期的重要性不同，不断有新的道路开辟。近年来，一些学者更扩大了丝绸之路的概念，认为上述道路只是通过沙漠绿洲的道路，因而称之为"绿洲道"。又将通过中国北方游牧民族地区的道路称为"草原道"，经中国南方海上西行的道路称为"海上丝绸之路"，等等。也有一些学者强调某一种商品或宗教的重要性，而把丝绸之路名为"皮毛之路"、"玉石之路"、"珠宝之路"、"香料之路"、"陶瓷之路"、"佛教之路"等。这些提法虽然对研究东西交通有意义，但已非原来意义上的丝路了。

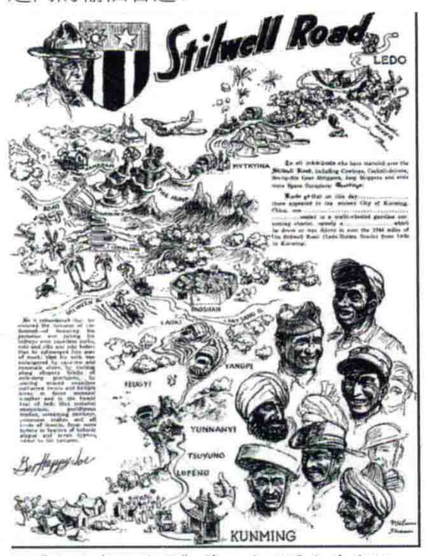
丝路意义　丝绸之路不仅是东西商业贸易之路，而且是中国和亚欧各国间政治往来、文化交流的通道。西方的音乐、舞蹈、绘画、雕塑、建筑等艺术，天文、历算、医药等科技知识，佛教、琐罗亚斯德教、摩尼教、景教、伊斯兰教等宗教，通过此路先后传来中国，并在中国产生了很大影响。中国的纺织、造纸、印刷、火药、指南针、制瓷等工艺技术，绘画等艺术手法，儒家、道教思想，也通过此路传向西方。至今，丝绸之路仍是东西交往的友好象征。

（孙毓棠　杨建新　荣新江）

Di–er Ci Shijie Dazhan qijian Yin–Zhong jiaotong yunshuxian

第二次世界大战期间印中交通运输线

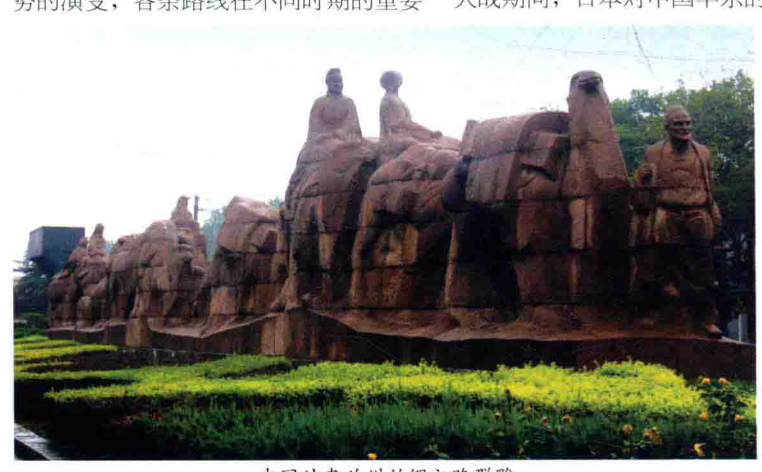
India-China transport and communication lines during World War Ⅱ　第二次世界大战期间，日本对中国华东的占领和中国政府迁都西部城市重庆的一个出乎意料的结果，就是印度与中国之间古老的交通运输联系的复兴及新的交通运输路线的开发。中印之间最重要的交通运输线路有：印度加尔各答和中国昆明之间的空中航线、史迪威公路（又名雷多公路）和茶马古道，以及加尔各答和昆明之间的输油管道。



《史迪威公路图》第二次世界大战期间美军士兵绘

从1938年缅甸公路竣工直至1942年，国外运往中国西南部的物资一直取道缅甸。1942年4月，日本入侵缅甸，占领了缅甸公路的起点腊戌，切断了这条至关重要的通道。几乎与此同时，从印度东部机场空运军事物资和人员到中国西南部的行动开始启动。这就是著名的驼峰航线。由于飞机必须飞越喜马拉雅山脉最东端的山峰，而且那些山峰高约6 000米，所以飞行员们昵称之为"驼峰"。中国航空公司率先启动此项行动，随后以"飞虎队"而驰名的美国志愿飞行队加入。1942年6月至1945年9月，通过印度与中国之间的驼峰航线，共空运70多万吨物资和33 000多名人员。由于这条航线的危险性，到战争结束时，约1 500人丧生，并有514架飞机坠毁。

除空中补给线外，印度与中国之间的陆地补给线对这场战争的胜利也具有重要意义。甚至在缅甸公路被切断之前，在1942年2月，中国、美国和英国就达成一项协议，决定另建一条从印度通往中国的公路。这条中印公路从印度阿萨姆邦的雷多镇通往中国云南的腾冲和


中国甘肃兰州丝绸之路群雕

龙陵，途径缅甸的葡萄和密支那。1942年岁暮，这条公路在极端恶劣的条件下开工。在参与筑路的大军中，有12 000多名印度劳工。1945年1月22日，在从日本人手中重新夺回密支那、腾冲和龙陵之后，这条长达1 568千米的公路终于建成通车。数日后，这条公路的另一段——史迪威公路也开始通车，它始于雷多，穿过密支那、八莫、南坎和木姐。美国将军J.史迪威时任中缅印战区盟军最高指挥官，负责监督此项工程。虽然事实证明驼峰航线能比史迪威公路运输更多的补给物资，但在这条公路开通后的6个月间，就有129 000吨物资通过该路运到中国。

在战争期间，印度与中国之间另外一条运输路线是茶马古道。这条道路曾是连接中国云南与西藏的传统商业主干线之一。由于缅甸公路关闭，甚至像这样一条并不引人注目的贸易古道也具备了重要战略意义。出自东印度的以非军事物资为主的货物，为中国所短缺，于是被先行运至英属印度孟加拉省北部的噶伦堡。人们在那里再将这些货物装到马匹、骡子和牦牛背上，经中国西藏将它们运至云南丽江。约8 000头骡马及20 000头牦牛被动用来参与这一“商队行动”。

史迪威公路的南线也是一条至关重要的输油管道所经路线。这条中印输油管道从印度加尔各答港通往中国昆明。1943年8月，在加拿大魁北克举行的同盟国领导人会议，决定建造这一管道，以满足这一战区的战争能源需求。管道工程于1943年12月启动，于1945年4月竣工。管道全长3218千米。1945年


1945年2月4日，第一支通过史迪威公路的运输车队抵达昆明

6月至1946年1月间，这条管道总共运输了10万余吨石油。

当其他各种援华渠道被封闭之时，上述这些交通运输线路，对中国的抗日战争起了至关重要的支撑作用。与此同时，第二次世界大战使印度与中国跨越陆上边界联系在一起。在此前的许多世纪里，除了小规模的往来外，两国已许久不曾有过这样大范围的密切联系。

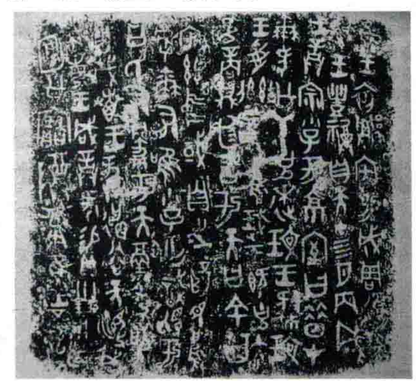
（玛妲玉撰　刘文亮译）

Zhongguo

中国　China　世界文明古国之一。位于今亚洲大陆东部，太平洋西岸。今名为中华人民共和国。通用汉语。中国疆域内的各个民族统称为中华民族。

“中国”一词最早出现在公元前11世纪西周青铜器何尊的铭文中。此处的中国是以洛阳盆地为中心的中原地区，后来华夏族、汉族活动范围逐渐扩大，黄河中下游地区也被称为“中国”。春秋战国时期，各诸侯国则自称都城为“中国”，其中“国”就是各诸侯的封地。汉代以降，“中国”一词逐渐演变成为正统朝代的标志。康熙二十八年（1689）清朝政府与俄罗斯帝国政府签订的《尼布楚条约》，首次将“中国”作为正式国号使用。1912年中华民国成立后，把国号简称为“中国”。中华人民共和国建立后，亦简称为“中国”。

古代印度人称中国为“支那”。该词最早见于印度史诗《摩诃婆罗多》（公元前4世纪~公元4世纪）以及《摩奴法论》（公元前2世纪~公元1世纪）。至今印地语、孟加拉语依然称中国为支那。五代十国时期之前的汉译印度佛经里，中国还有“秦那”、“脂那”、“至那”和“震旦”等称呼。


中国西周青铜器何尊铭文　公元前11世纪

古希腊及古罗马则以赛里斯（即丝国）称呼中国。古波斯语China一词源自于支那。后传至西欧诸国。中国契丹建立辽国以后，西方又称中国为“契丹”。如俄语称中国为“Kitai”，即从“契丹”音转而来。1516年，China一词最早出现于葡萄牙人图阿尔蒂·巴尔伯沙的日记中。1555年，该日志被译为英文。

（韩知更）


驼峰航线上的盟军运输机

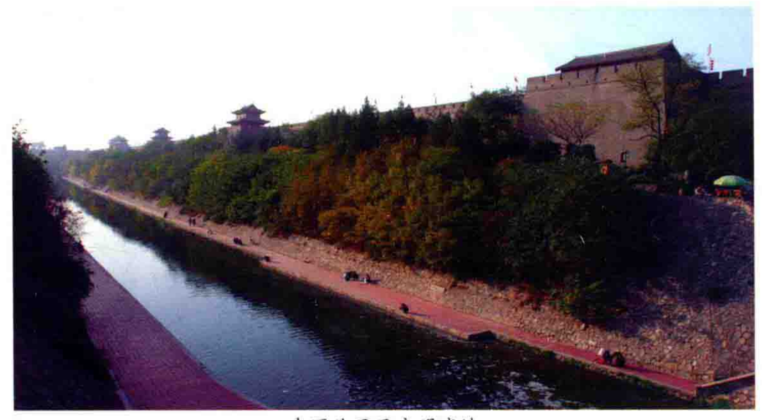
Zhina

支那　Cina　古代印度人对中国的称呼。见中国。

Chang' an

长安　Chang' an　中国古都。西汉、新莽、前赵、前秦、后秦、西魏、北周、隋、唐皆建都于此。现存城址有西汉长安和隋唐长安两处。

汉高祖七年（前200）建未央宫，自栎阳迁都长安。武帝时加以扩建。新莽改长安为常安。东汉建都雒阳，仍以长安为西京。献帝一度迁都于此。后来朝代相继以长安故城为都。至隋代建大



中国陕西西安明城墙

兴城，汉城遂废。汉城址在今中国陕西西安西北约3 000米处。

隋开皇二年（582）在汉长安城东南建新都大兴城，入唐后改称长安，仍为都城。仅作了局部修建及扩充。至盛唐，长安为当时规模最大、最为繁华的国际都市。天祐元年（904）朱温挟昭宗迁洛阳，毁长安宫室民居，唐长安城遂为废墟。该城遗址在今西安市区及近郊。

唐长安城由廓城、宫城、皇城3部分构成。唐长安城是中国古代里坊制都城最完善的形态。它采用中轴对称布局，规格严谨，街坊整齐。设置了封闭式皇城以外府衙，封闭式里坊控制居民。唐长安城的规划布局，对东亚一些国家的都城产生重大影响。

唐长安是丝绸之路的起点，也是中印文化交流中心，尤其是中印佛教文化交流中心。中国佛教的八大宗派起源或创建于长安。长安保留了众多的祖庭寺院，主要有：三论宗祖庭草堂寺，法相宗祖庭大慈恩寺和兴教寺，律宗祖庭净业寺和沣德寺，净土宗祖庭香积寺，华严宗祖庭华严寺和至相寺，密宗祖庭大兴善寺和青龙寺。历史上翻译佛经的四大译场草堂寺、大兴善寺、大慈恩寺和荐福寺均设在长安。鸠摩罗什、玄奘、义净、不空金刚等译经家都曾在长安地区主持译经工作。历史上，西域高僧，如竺法护、鸠摩罗什、开元三大士（印度僧人善无畏、不空金刚和金刚智）都曾在长安城翻译佛经传播佛教；日本、朝鲜的学问僧和请益僧，如空海、圆行、圆仁、不可思议等，也先后在长安学习佛教经典和中国文化。

长安保留着大量的佛教文化遗产，大慈恩寺大雁塔建于唐永徽三年（652），是古城长安的标志性建筑。此外，小雁塔、法王塔、玄奘舍利塔、鸠摩罗什八宝玉石塔，都为全国重点文物保护单位。

（韩知更）

Luoyang

洛阳 Luoyang 中国古都。中印佛教交流中心之一。位于河南省西部伊洛盆地。东周、东汉、曹魏、西晋、北魏（孝文帝以后）、隋（隋炀帝）、唐（武则天）、后梁、后唐9个朝代先后在此建都。有“九朝古都”之称。洛阳城址和布局曾多次变动。

佛教传入中国后营建的第一所寺院——白马寺，位于今洛阳市东12千米、东汉都城洛阳西侧1.5千米处。2010年5月29日，印度政府在世界上捐建的第一座佛殿——印度风格佛殿在白马寺西侧落成。

北魏时期，佛教昌盛，佛寺遍布全城内外，极盛时达到1 360多所，列刹相望。城南伊阙开凿了规模宏大的龙门石窟。

安史之乱以后，洛阳城遭受严重破坏，宋金以后，虽有所恢复，已远不能与昔日相比。

（韩知更）

Kashiga' er

喀什噶尔 Kashgar 中国新疆南部一座绿洲之城。今称喀什。地处塔克拉玛干沙漠南缘和北缘两条路线交会处，自远古以来就是丝绸之路上一个重要地点。对往来于印度、中亚诸国、中国之间的朝圣者、传教士、货物和商贾，曾是一个主要目的地。

西汉时期的中国文献即有数处提及喀什噶尔，称之为疏勒（今中国新疆塔里木盆地西部一带）。2～10世纪，喀什噶尔发展成为一个重要的佛教中心，和印度次大陆西北地区的其他主要佛教中心建立了联系。有资料表明，当时一定存在一个从犍陀罗、斯瓦特（今巴基斯坦斯瓦特河谷）、克什米尔向中亚东部地区输送佛塔建筑模型的通道，从而证实了喀什噶尔与印度次大陆西北地区之间的联系。

644年，玄奘从印度返回中国时途经喀什噶尔。他在《大唐西域记》中写道，佉沙国（即疏勒）气候和畅，文化和纺织制造业发达。他还提到，那里寺庙约有数百所，僧徒万余人，习学小乘教说一切有部。

1759年，清政府在此设喀什噶尔参赞大臣。此时，喀什噶尔与克什米尔、拉达克及旁遮普间存在着繁荣的贸易。商贸人员有数条路线可资利用：一条经今阿富汗巴达赫尚省；另一条经斯利那加（位于今克什米尔印度控制区）和吉尔吉特（位于今克什米尔巴基斯坦控制区），越明铁盖达坂；还有一条经拉达克地区的列城，过喀喇昆仑山口。列城—喀喇昆仑山口一线为首选线路。从



中国河南洛阳龙门石窟远眺



中国新疆喀什老城

印度方面运来的货物主要有棉布匹、靛蓝、香料、茶叶、珊瑚和鸦片；从中国方面运出的货物主要有羊毛、毛毡、地毯、**丝绸**、银锭（元宝）和大麻酯（一种由大麻制成的毒品）。当时有若干来自克什米尔、旁遮普和信德（今属巴基斯坦）的印度商人居住在喀什噶尔，但其数量不及居住在叶尔羌（即中国新疆**莎车**）的同人——那里甚至还有过一家"印度客栈"。

19世纪，因为大英帝国和沙俄帝国都在扩张，相互争夺，印度和中国喀什噶尔以及新疆南部其他城镇之间悠久的关系，变得复杂起来。英国和俄国均在喀什噶尔设立了领事馆，企图通过向中国朝廷施压，操纵贸易，从中渔利。20世纪，尤其是30～40年代，政治动荡对印度与新疆之间的贸易产生了不利影响，许多印度商人被迫离开。20世纪40年代晚期，贸易趋于式微，直至完全停止。

（玛妲玉撰　刘文亮译）

Shache

莎车　Yarkhand　中国新疆绿洲城镇。位于塔克拉玛干沙漠南缘，昆仑山脉迤北。古代莎车城对中印关系很重要，在历史上曾是北印度与新疆地区之间的一个主要贸易场所。作为南疆主要商业中心，莎车曾是以**丝绸之路**闻名的贸易通道网络上的一个重要站点。

从印度次大陆北部**拉达克**地区的列城出发经喀喇昆仑山口通往莎车的线路，曾是旁遮普和克什米尔一带与这一地区进行贸易的商人们的首选线路。从列城到莎车的行程用时近一个月。当时，莎车的集市有不少来自印度的棉布、靛蓝、香料、茶叶、珊瑚和其他货物。银锭（元宝）、羊毛、毛毡、地毯、**丝绸**和其他一些货物则从莎车出口到印度。近代早期，在南疆所有城镇中，莎车的印度商人团队规模最大。当时



中国新疆莎车县集市

在莎车的印度人主要是克什米尔商人，不过也有一些来自印度信德省（今属巴基斯坦）希卡布尔的生意人和放债人。大多数来自印度的商人在贸易季节前来这里，在冬季山口封冻之前离开，返回印度。其中很多人住在仅对他们开放的客栈里。不过，也有一些人成为永久居民，数代人在新疆安身立命。许多世纪以来，印度商人和印度货物在莎车集市中司空见惯。今日，有些地方还有"古尔迪亚尔客栈"和"克什米尔巷"等名称，表明莎车与印度之间昔年的密切联系。

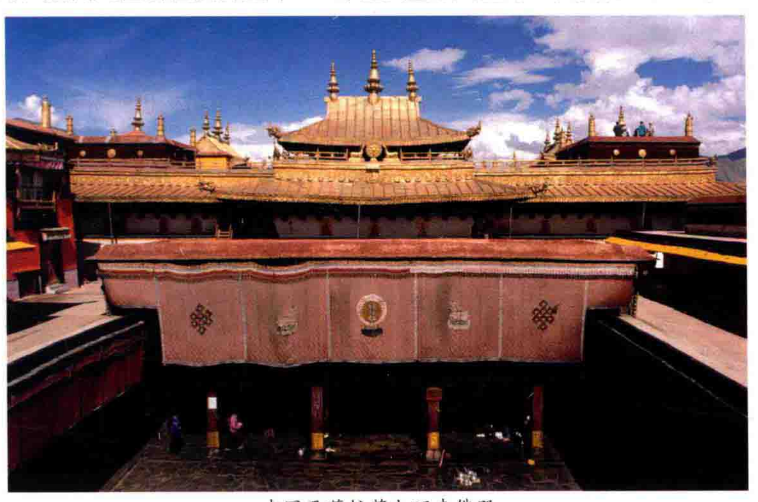
（玛妲玉撰　刘文亮译）

Tubo

吐蕃　Tibet　7～9世纪时古代藏族在中国青藏高原建立的政权。古代藏族人称之为吐蕃，今通称为西藏。6世纪时，以山南地区经营农业的雅隆部为首的部落联盟已经建立政权，并逐渐将势力扩展到拉萨河附近。

629年，松赞干布继赞普位，建都逻些（今西藏拉萨）。他与唐、天竺（见**印度**）、泥婆罗（今尼泊尔）开展交往，引入先进文化。佛教也于此时正式传入吐蕃。先后嫁给松赞干布的尼泊尔尺尊公主及唐文成公主各自带去佛像、经典、法物和僧人，并在拉萨修建了**大昭寺**和小昭寺。8世纪中叶，赤松德赞剪除反佛大臣，派人去长安取经，又礼请印度佛教名僧**莲花生**和**寂护**入藏弘扬佛法，度出家僧人，创建僧团，建**桑耶寺**，佛教始盛。赤祖德赞（815～838）规定"起户养僧"制度，命僧师班第钦布掌管军政大权。主持翻译佛经达700余种。其统治时期，藏传佛教达到一时之盛。

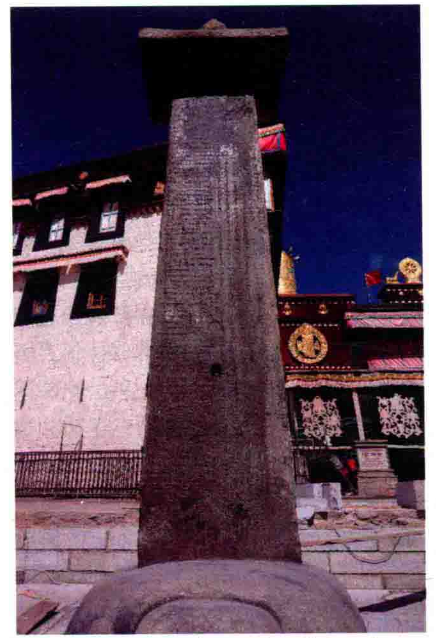
自6世纪中叶起，吐蕃灭吐谷浑，威胁唐之陇右、河西，进而与西突厥余众连兵，争夺唐之安西四镇。双方战争不断，然通使亦不绝。709年，唐又以宗室女金城公主嫁吐蕃赞普。但两个王



中国西藏拉萨大昭寺佛殿

朝之间仍然冲突不断。安史之乱爆发后，唐兵东调平乱，吐蕃趁虚据有陇右、关西。763年一度攻进长安。唐河西、安西、北庭地区初被隔绝，后亦沦陷。在唐西南的南诏亦依附吐蕃。

8世纪90年代，吐蕃势力极盛，控制区域西达葱岭、北至天山，东至今四川西部及甘肃陇山一带。它在西方阻止了大食人（即阿拉伯人）的继续东进；在北方则与葛逻禄、黠戛斯等结盟同回鹘争衡。821～822年唐蕃会盟，823



唐蕃会盟碑　中国西藏拉萨大昭寺

年建立了唐蕃会盟碑。846年（一说842），赞普达磨死后，吐蕃瓦解。848年，沙洲汉人张议潮起义，赶走吐蕃统治者，建立归义军政权，以河西归顺唐朝。自松赞干布起，吐蕃赞普9人，历218年。

吐蕃时期的碑铭、木简、文书、经卷等，尚有大量保存至今，是研究吐蕃社会、历史的宝贵材料。吐蕃王朝瓦解以后，宋、元及明初史籍仍泛称青藏高原及当地人民为吐蕃或西蕃。

（韩知更）

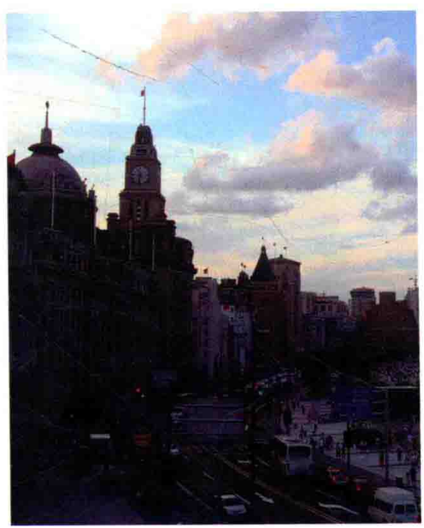
Shanghai

上海　Shanghai　中国城市。印度及印度人与上海的联系，可溯源于1842年第一次鸦片战争的直接后果。上海是中国被迫开放海上贸易的4个港口之一，当时业已开放的港口还有广州。很多外国商业公司将中国业务从广州—香港—澳门地区北迁至上海，其中就有若干印度商行。以印度孟买为基地的巴格达犹太商人D.沙逊是最杰出的印度商人之一。他将自己在中国的主要业务转移到上海。由他儿子创立的新沙逊洋行，也将业务集中在孟买与上海之间的贸易，洋行总部就设在上海仁济路5号。从19世纪70年代起，沙逊家族除主宰印度与中国之间的鸦片贸易外，也进口棉纺织品和印度棉纱。在20世纪早期，他们的棉纱业务还超过了他们经营的鸦片销量。他们还利用上海不断扩张的商业生活，将自己的业务拓展到其他领域，如保险业、制造业、酒店业、建筑业和公共事业，雇用了数百名中国人。他们还拥有数家显赫的地产公司，如华懋地产公司、上海地产公司、远东地产公司等。上海一些地标建筑，包括在最有名的外滩的若干建筑，都是由沙逊家族建造和拥有的。这些建筑包括外滩著名的华懋饭店（即后来的和平饭店，如今的费尔蒙和平饭店）、华懋公寓（格罗夫纳公寓）、河滨公寓和国泰大戏院。另外一家早期在上海落脚的著名印度贸易商行，是塔塔家族的庚兴洋行。塔塔家族的族长J.N.塔塔在年轻时曾在中国度过两年，他在上海建立了其父经营的公司的分号。塔塔家族后来在上海拥有数家棉纺厂。

从19世纪40年代～20世纪40年代之间，印度与上海之间的一种显而易见的联系，就是印度籍警察在上海的存在。从19世纪80年代起，印度人（主要来自旁遮普省的锡克人）被上海工部局招募来巡查公共租界区。他们戴红色包头，仪表独特，一般被上海当地人称作"红头阿三"。有些饭店、商店、工厂和其他机构也雇用大量印度人担任私家看守人。起初，在上海的印度人大多



20世纪前期，上海租界巡捕
其中右2、右3为锡克人



中国上海外滩建筑

是男性，但在20世纪早期，印度家庭和印中混合家庭的数量逐渐增加。在公共租界区，曾设有锡克教徒的若干礼拜场所谒师所和一座帕西人的圣火庙。到1945年，上海的印度人的数量在2 000～2 500人之间。在第二次世界大战结束时，由于战争造成大量民众流离失所和贫困，当时的英属印度政府决定从印度派船撤回所有印度侨民，只有很少一部分人拒绝离开。

中国改革开放以来，除香港外，上海再度逐渐成为印度人在中国的主要活动中心，在此地设立办事处的印度商务公司的数量不断增长。它们包括塔塔咨询服务公司、印孚瑟斯信息技术公司、维布络信息科技公司和印度国家信息技术学院一类信息技术公司，还包括拉森—图博、信诚工业公司、雷蒙公司、桑德兰紧固件公司和雷迪博士实验室一类从事制造的企业。越来越多的印度旅游者也前往上海游历。

（玛妲玉撰　刘文亮译）

Xianggang

香港　Hong Kong　中国特别行政区，著名商埠。香港与印度之间的显著联系始于19世纪中叶。从18世纪后期开始，数以百计的印度人就一直在乘船前往中国沿海进行贸易活动，定期造访中国广州和澳门。第一次鸦片战争后，香港沦为英国殖民地，约2 700名印度士兵出现在此地。此外，在英国当局于1841年6月举行的首次土地拍卖会上，就有很多印度人买下香港地产。在随后数年

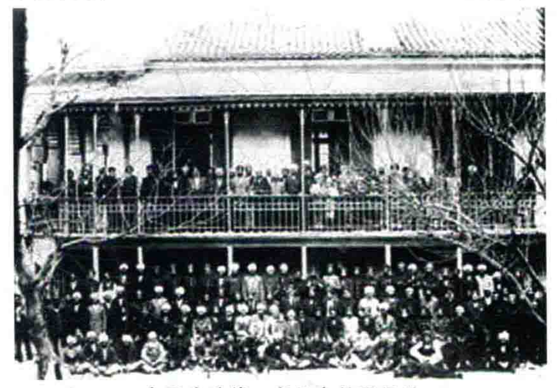


19世纪中国香港

中，346名印度商人在香港创立了自己的商行。巴伦治洋行是这些商行中的第一家。其他商行包括永昌洋行、祥记洋行和沙逊洋行。其中祥记洋行是21世纪仍在香港沿用原名经营的最古老的贸易公司。

一些在香港的印度商人对香港的成长和发展作出了显著贡献。H.N.么地在香港大学的创建过程中起了先锋作用。据记载，祥记洋行建立了香港第一家跨港轮渡服务公司，而另一名印度人D.瑙罗吉，则创建了一家类似的服务公司，成为香港著名的天星小轮渡轮公司的先驱。来自印度加尔各答的亚美尼亚裔商人C.P.遮打，与香港的很多地标性工程和公司有关，其中包括香港九龙码头及货仓公司、开发香港岛北岸滨水区的香港海旁填海计划、香港置地及香港电灯公司。E.R.庇理罗士与嘉道理兄弟之弟埃利·嘉道理负责兴建了很多学校和其他教育机构。1901年，兄埃黎士建立了一所华裔男童学校，而庇理罗士则出资帮助建立第一所公立华裔女童学校。律敦治家族创办了以其姓氏命名的肺痨疗养院。香港上海汇丰银行早期的董事会里亦有很多印度人。

在19世纪，出身于帕西人、犹太人和伊斯玛仪派诸社群的印度人业绩显赫。而在20世纪，很多印度信德（今属巴基斯坦）人和马尔瓦尔人也移居香港并开创了蒸蒸日上的企业。夏利里拉家族企业就是其中最突出的典范之一。很多早期商号从事进出口贸易业务，而随着香港的扩张和发展，印度人的商业活动变得多样化，进入很多领域。印度人取得突出成就的一个领域是裁缝业，尤其是在20世纪50年代。很多印度人现在从事食品业、服务业、海运业和交通运输业。21世纪前十年，大量印度专业人士将香港作为自己的基地，尤其在金融、信息技术和电信行业等方面颇多建树。



中国香港第一家锡克教谒师所

19世纪60年代～20世纪40年代，香港生活的一个特征是，警察队伍里有大量印度人。在数十年间，警察队伍里印度人的数量与华人大致相等。除警察中的印度人外，香港昔日的一个常见景象是酒店、餐馆、货栈和工厂门前的印度籍安保人员。20世纪40年代，在香港的印度人总数始终为7 000余人。21世纪前十年，在香港的印度公民总数约22 000余人。至于那里的印度裔和南亚裔人口的数量，则要多得多。香港现有约1 500家已经注册的印度公司，还有20多家已经注册的地区性、宗教性和职业性印度人协会。

（玛妲玉撰　刘文亮译）

Yindu

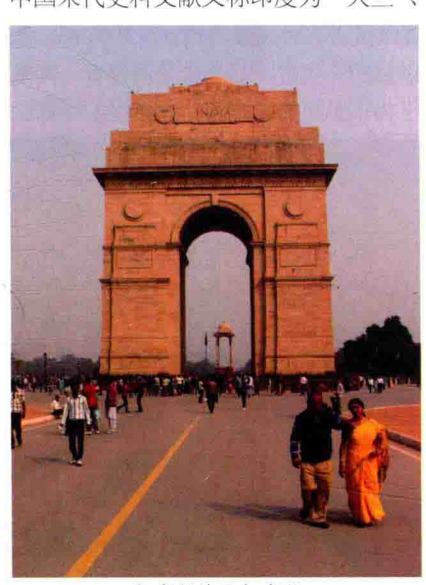
印度　India　世界文明古国之一。位于今南亚次大陆。今名印度共和国。

印度诸语言中称印度为婆罗多。这一名称最早出现在梵文史诗《摩诃婆罗多》及《莲花往世书》中。印度诸语言又名印度为Bharatavarsa，意思是婆罗多子孙之国或婆罗多族之国。印度古人亦称印度次大陆为赡部洲。

印度之名India来源于印度河。雅利安人进入印度后，首先到达印度河流域，梵语称该河为Sindhu。该词的意思是“河流”，亦泛指任何江河，乃至任何水体。公元前6世纪波斯人入侵印度，便以Sindhu称呼该地。但是在古波斯语中，s读作送气音h。此外，古波斯语中也没有送气的浊辅音，故梵语中的dh只能读作d。因此，波斯人便把Sindhu读成Hindu。古希腊人从波斯人那里知晓印度。但是，古希腊语中无h音，故Hindu一词传入希腊后，Hindu又读为Indos。他们还称印度人为Indoi。在拉丁语中，该字又变成Indus。在西方，至今仍以Indus称印度河。India作为印度之名在16世纪开始流行，这一形式可能是受西班牙语或葡萄牙语的影响。

中国古代文献最早称印度为身毒、天竺。此外，中国古人对印度尚有贤豆、忻都、欣都思、捐毒、印毒、印都、哂度等众多称谓。这些称谓基本是Sindhu的音译，只是不同时代不同译者选用了不同的汉字，但在读音上还是十分相近的。也有人称之为五天竺，或五天。

“印度”这个词始出于唐玄奘的《大唐西域记》卷二《印度总述·释名》：“详夫天竺之称，异议纠纷，旧云身毒，或曰贤豆，今从正音，宜云印度。”后来，中国宋代史料文献又称印度为“天竺”、



印度新德里印度门

"身毒"。

（韩知更）

Yuandu

身毒 India 中国古代文献对印度的称呼。见印度。

Tianzhu

天竺 India 中国古代文献对印度的称呼。见印度。

Mojietuo

摩揭陀 Magadha 古代印度列国时代（公元前6～前4世纪）的十六国之一，后仍用其名称同一地区。

摩揭陀兴起于公元前7～前6世纪，是远离吠陀中心的东方部落。位于恒河中下游南部。在佛教初兴时代，摩揭陀为曷利昂伽王朝的频毘娑罗王所统治。摩揭陀部落转变为城邦，大约开始于此一时代或更早。该王以王舍城为首都，该城周围则为广大的村落。频毘娑罗王在其当政时期，曾占领鸯伽国的首都瞻波城。他是佛陀（见释迦牟尼）的同时代人，信仰佛教，晚年为其子阿阇世杀害。

阿阇世同憍萨罗国进行多年战争，最后议和。后又同跋耆国（即弗栗恃）进行长达16年的战争，最后征服该国，并由此建立起摩揭陀在东印度的霸权。阿阇世王亦信仰佛教。传说在他统治的时代，佛教僧人在王舍城外七叶窟举行了第一次结集。阿阇世王下令修筑的一处工事后来发展成华氏城。该城在其子（或孙）时代成为摩揭陀的首都。他以后的几代帝王都是弑父僭位者。其末王为市民起义所推翻，大臣湿术那伽在430年左右乘机登上王位。摩揭陀国在湿术那伽王朝时代征服了强国阿般底，跋耆和憍萨罗可能也被吞并，从此摩揭陀更加强大。难陀、孔雀、巽伽、甘婆、笈多诸王朝都曾以摩揭陀地区为中心向外扩张。12世纪末，穆斯林征服了这一地区。

古代中国对摩揭陀并不陌生。《新唐书》卷二二一有相关记载，称该地"土沃宜稼穑，有异稻，巨粒，号供大人米。王居……波吒釐子城，……贞观二十一年（647）始遣使者自通于天子，献波罗树，树类白杨。太宗遣使取熬糖法，……高宗又遣王玄策至其国摩诃菩提祠立碑焉。"中国僧人法显、玄奘等旅印时均曾到此巡礼，其见闻俱载于所著《法显传》、《大唐西域记》等。

（葛维钧）


印度瓦拉纳西恒河沐浴

Boluonai

波罗奈 Varanasi 古代印度七圣城之一。又译波罗奈斯、婆罗那、婆罗拿斯等。即今北印度恒河左岸的瓦拉纳西（亦曾译贝拿勒斯）。

波罗奈在印度列国时代（公元前6～前4世纪）为十六国之一迦尸国（见瓦拉纳西）的首都，故亦称迦尸城。波罗奈地处水陆交通要道，工商业繁荣，长期为印度最重要的文化学术中心之一。地近神圣的恒河，是它在宗教上获得崇高地位的主要原因。佛教、耆那教、印度教中的湿婆派和毗湿奴派，以及性力派等皆视之为圣地。释迦牟尼悟道后曾在该城近郊的鹿野苑初转法轮，并长期在此生活和宣教。为纪念佛陀（见释迦牟尼）的传教活动，阿育王在该地建立了巨大的窣堵波和铭文石柱。公元前8世纪时，耆那教第23祖巴湿伐那陀诞生于波罗奈。耆那教创始人大雄的许多奇闻逸事亦多发生于此地。作为知识的中心，它被形容为由1 000个花瓣围绕着的莲心。宗教思想权威们多集中在此地，他们的理论观点对整个印度文化界都有影响。湿婆是波罗奈的保护神。据印度教神话，在世界毁灭之日，湿婆会把它托在他的三叉戟的顶端，使之远离冲垮世界的洪水。城内有众多湿婆神庙，最重要的是维什瓦纳特神庙。恒河沐浴并敬拜这座神庙，是朝圣者活动的中心内容。波罗奈又是解脱之城。虔诚的印度教徒往往来此度过最后时日——几天或者几年。据说湿婆会向垂死者的耳中轻念超度的咒语。人们可以在这里渡过轮回之河，永不回返。未能终于此地的教徒，也愿意让后人将骨灰携来，撒在这一带的恒河里。

（葛维钧）


印度巴特那博物馆外景

Dachashiluo

呾叉始罗 Takshasila 古代印度西北重镇。故地在今塔克西拉（现属巴基斯坦）。

在印度列国时代（公元前6～前4世纪），呾叉始罗为当时十六国之一犍陀罗国的都城。公元前3～前2世纪，内附强大的孔雀王朝，驻有该王朝总督，并于阿育王统治时期接受佛教。该城地处交通要道，为西北印度重要的政治、经济和学术中心。作为人文荟萃之地，东方恒河流域的许多学子常不远千里来此游学，学习吠陀经典和包括医学在内的其他学问和技艺。有名的古印度医学校，所收学员甚至有来自中亚和西亚者，校风严谨，学制亦长。学生学习


呾叉始罗遗址 位于今巴基斯坦塔克西拉

7年后，必须经过严格的考试答辩，方才允许毕业行医。校中除医学外，兼有工艺技术等课程。该城遗址发掘于20世纪初叶，出土有钱币、珠宝、金器、铜器、陶器，以及镌有佉卢文祀奉文字的银册和大量佛教艺术品。此地的经济和宗教文化活动在1～2世纪贵霜帝国时期达于极盛，到3世纪后逐渐衰落。其城可能最后毁于5世纪中叶嚈哒人的入侵。中国高僧**法显**和**玄奘**赴印度求法时，都曾到过此地。

（葛维钧）

Huashicheng

华氏城 Pataliputra 印度古代城市。又译波罗黎弗都卢、巴连弗邑、波吒釐子城等。

最初名拘苏摩补罗城，即今印度北方邦巴特那。原为村庄，处于恒河、甘达克河与宋河交汇处，扼据要津。公元前6世纪**摩揭陀**阿阇世王在此修筑工事，抵御弗栗恃人。其子（一说其孙）优陀夷袭位后建**华氏城**，并迁都于此。嗣后湿术那伽、难陀、孔雀诸王朝及初期**笈多王朝**皆曾定都该城。中国东晋高僧**法显**游历印度时，对其规模宏大印象深刻，“城中王宫殿皆使鬼神作，累石起墙阙，雕文刻镂，非世所造”。唐代高僧**玄奘**亦曾访此，且详记有关传说。近代考古于该地掘得钱币、偶像及庙宇基础等，所获颇丰。

（葛维钧）

Jielingjia

羯陵伽 Kalinga 印度古国名。在中国载籍中又作伽陵迦、迦陵哦、迦陵等。

羯陵伽位于印度东部滨海地区，在哥达瓦里河与马哈纳迪河之间，其地域约当今奥里萨邦，都城弹陀补罗。古代典籍**往世书**曾经提到过它的32位统治者。一度为摩揭陀的难陀王朝（约公元前346～前324）所征服，后复独立。孔雀王朝（公元前324～前185）初年，塞琉古派往孔雀王朝的使节麦伽斯提尼也提到此国，称其军队强大，有步兵6万，骑兵1 000，战象700头。该国海外贸易发达，经济繁荣。大约在公元前260年，孔雀王朝的第三代君主**阿育王**通过一场残酷的战争并吞了它。战争导致10万人丧生，15万人被虏，以及同样数目的人间接死于战祸。据称，阿育王对于征伐所带来的灾难深感悔恨，遂改行和平的“正法”政策。另有说法认为他从此开始宗信佛教。阿育王去世后不久，羯陵伽在公元前3世纪末重获独立。至公元前2（或前1）世纪，喀罗吠剌王统治时期又复强盛，曾使摩揭陀臣服，并攻占了**王舍城**，其兵力西达旁遮普，南达潘地亚。他去世后，国势再度衰落。中国唐代高僧**玄奘**游印曾去该国，发现此地是一个富庶的地方：“稼穑时播，花果具繁，林薮连绵，动数百里。”过去也是“民俗殷盛，肩摩轂击，举袂成帷”，十分兴旺发达。但是到他访问时，已有多年呈现荒凉景象，“颇渐迁居，犹未充实，故今此国人户尚少”。另据唐代高僧**义净**译著《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷三十九记载，“佛有四牙舍利，……一在羯陵伽国”。后于公元4世纪后叶，该国王子陀多将它秘密带往师子国（今斯里兰卡）。据称今康提城供奉的就是此颗佛牙舍利。

（葛维钧）

Jiantuoluo

犍陀罗 Gandhara 古代印度列国时代（公元前6～前4世纪）的十六国之一，后长期用此名称其所在地区。

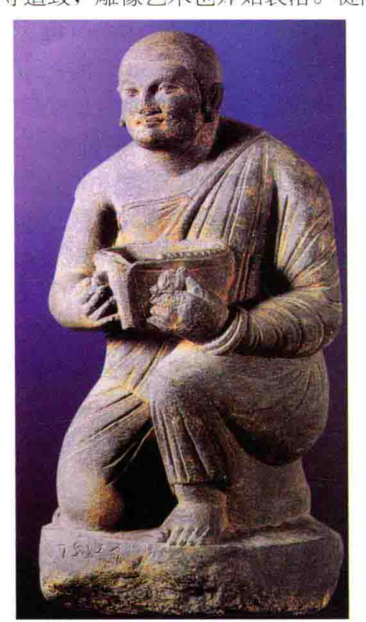
犍陀罗位于印度次大陆西北部，主要包括今巴基斯坦北部印度河上游的白沙瓦和拉瓦尔品第周围地区。首府**呾叉始罗**是印度西北重镇，商贸和学术中心。犍陀罗地区从公元前6世纪开始先后为波斯人和马其顿人所控制，在东西方文化交流上起过重要作用。公元前4世纪后期印度孔雀王朝建立后被吞并。该王朝第三代帝王**阿育王**在他的第五号石刻诏书中曾经提到犍陀罗人。贵霜帝国时期（盛期在1世纪中叶～2世纪末），犍陀罗为其统治中心。佛教在阿育王时期传入该地区并广泛流行，佛教建筑和雕刻艺术开始出现。这些艺术的发展在贵霜帝国时代达于鼎盛。佛教寺院的代表作有白沙瓦近郊的迦腻色迦大塔。据记载，今已倾圮的大塔原高213米，四周围有数以百计的小塔。早期佛教雕刻艺术仅以法轮、足迹、**菩提树**、宝座等象征手法暗示佛陀（见**释迦牟尼**）存在的成规被打破，开始雕刻佛陀人像。由于吸收了希腊、罗马的雕刻因素，形成了比


孔雀王朝时期石柱 印度巴特那出土


羯陵伽太阳神庙遗址雕像


犍陀罗艺术佛陀像　片岩雕刻
约公元2～3世纪

例协调，造型精细，姿态高雅，风格独特的犍陀罗艺术。同时存在的还有希腊、罗马诸神像。后期，到笈多王朝时代（约320～约550），雕像则以泥塑为主。自5世纪中叶以后，随着嚈哒人的入侵，佛寺遭毁，雕像艺术也开始衰落。犍陀罗雕像艺术经中亚传入中国并东渐朝鲜、日本，对远东造像风格产生了深远影响。


捧灯的僧人　片岩雕刻
公元3～4世纪

（葛维钧）

Jibin
罽宾　Kophen（Kashmir）　古国名，用于汉、魏、南北朝、隋、唐等时代。汉代其地在今喀布尔河下游及克什米尔一带。唐代亦称箇失密，或迦湿弥罗，即今克什米尔的古译。

中国古代史籍对于罽宾一地多有记载，如《汉书·西域传》称“罽宾国，王治循鲜城（在今斯利那加附近），去长安万二千二百里，不属都护。……昔匈奴破大月支，大月支西君大夏，而塞王南君罽宾”，并说这里地平温和，有苜蓿杂草，还有檀、梓、漆等木。当地人种植五谷以及葡萄等水果，用粪浇地。冬天吃生菜。物产有封牛、水牛、象、大狗、弥猴、珠玑、珊瑚、琥珀、琉璃等。匠人擅长雕文刻镂，织锦刺绣，建筑宫室。器皿多用金、银、铜、锡制成。钱币亦用金银铸造，正面作骑马图案，北面为人头像。汉代自武帝（公元前141～前87）时始通罽宾，派去的汉使与其首领的关系时好时恶。成帝（公元前33～前7）在位时则有罽宾商人到汉地经商。此后多有往来。唐代与该地往来密切，据《新唐书》、《旧唐书》记载，罽宾常遣使献方物，而唐朝廷也“厚赉赐其国”。这里曾为大乘佛教中心之一，故多有僧人来汉地传教译经。中国僧徒亦前往求法和觅取经典。唐乾元元年（758），罽宾仍遣使朝贡于唐，此后遂绝。“罽宾”一词亦不再出现于中国史籍。


罽宾岩刻佛像　位于今巴基斯坦斯瓦特河谷

（葛维钧）

Jiashimiluo
迦湿弥罗　Kashmir　中国唐代对罽宾的称呼。见罽宾。

Zhunian
注辇　Chola　印度南部古国。今译朱罗。自11世纪前期至15世纪同中国保持了长久的友好关系。

注辇建国于今印度科罗曼德尔海岸从内洛尔到布杜戈代之间。其名最早见于阿育王铭文，说它地处孔雀王朝统治范围之外，盛行佛教。公元前2世纪，国王埃拉罗一度征服僧伽罗国（今斯里兰卡）。约公元100年，国王迦利迦尔执政时期国势强盛，曾打败另外两个重要的南印国家潘地亚和哲罗的联军，并远征僧伽罗国。3～4世纪，随着北方帕拉瓦的兴起，以及潘地亚和哲罗的入侵，国势衰落。7世纪，臣服于帕拉瓦人。7世纪初中国高僧玄奘访问注辇时说：“珠利耶国（即注辇）周二千四五百里。国大都城周十余里，土野空旷，薮泽荒芜，居户寡少，群盗公行，气序温暑，风俗奸宄，人性犷烈，崇信外道。”9世纪阿迪蒂亚王（880～907年在位）主政时开始复兴，罗荼罗乍（985～1016年在位）时称霸南印，至拉金德拉时代（1016～1044年在位）达于鼎盛，势力远及西孟加拉，海军亦曾远征东南亚。

自11世纪至15世纪与中国使节往还频繁。《宋史》卷四八九称，注辇国东距海五里，西至天竺千五百里。物产种类繁多，有真珠、象牙、珊瑚、颇黎、槟榔、豆蔻、藤罗、千年枣、椰子等。禽畜则有山羊、黄牛、山鸡、鹦鹉等。城市往往有七重，自外而内，第一至第三重住居民，皆绕以小河；第四重住官员；第五重住城主的子嗣；第六重建佛寺，百僧居之；最内一重住城主本人，且多植花果树木。作战常用大象居前，后有梭枪、长刀、弓矢等。罪犯轻者绑于木架，笞打五十至一百下；重者可斩，或以象踏死。据该史书记载：“大中祥符八年（1015）九月，其国主罗茶罗乍遣进奉使侍郎娑里三文、副使蒲恕……奉表来贡。”贡物包括“真珠衫帽各一、真珠二万一千一百两、象牙六十株、乳香六十斤”。其后天禧四年（1020）、明道二年（1033）、熙宁十年（1077）亦相继有使来访。其中，明道二年所记王名“尸离啰茶印佗啰注啰”与前述今译“拉金德拉”全名Śrī Ràjendra Cola正合。中国古地理书对于注辇也有很多记述。南宋周去非《岭外


印度最南端科摩林角

（在今奥里萨邦北部）。唐代高僧义净在唐高宗咸亨二年（671）十一月从广州搭乘波斯（今伊朗）商船泛海去印求法，在室利佛逝（今印度尼西亚的苏门答腊）经停半年后，于咸亨四年二月到达耽摩栗底国，和另一住在那里多年的唐僧大乘灯相遇，停留一年，学习梵语。后二人结伴前往中印度。离印前，他亦曾在该地驻留，进行佛典汉译工作，后从这里附舶返国。

（葛维钧）

代答》说，注辇与西天诸国常有战争。国家有战象6万。战时，勇士站在象背上的小屋中，近战用槊，远战用弓箭。战胜的大象也赐予名号。国人好意气用事，常有数十对互不服气者在国王面前用短刀格斗，虽死无悔。父子兄弟不用共同的锅灶餐具，但彼此甚重义气。中国南宋官员赵汝适《诸蕃志》对于该国的议婚、礼聘、嫁娶和离异等习俗也有详细描绘。

（葛维钧）

Danmolidi

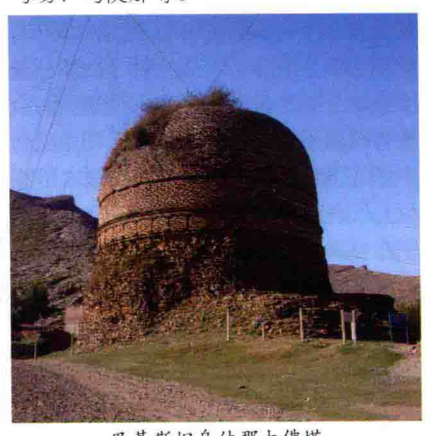
耽摩栗底 Tamralipti（now Tamluk） 印度东部古国名，亦为古代重要港口。多位中国求法僧人曾到过该地。也译呾摩栗底、多摩梨帝等。

位于今印度西孟加拉邦恒河三角洲，即胡格利河口右岸的德姆卢格。古代史诗《摩诃婆罗多》等都曾提到该地。作为水陆交通中心，它在公元一二世纪已与罗马世界有着商业往来，也与南印度和东南亚各地通航。孔雀王朝时代（约公元前324或前321～前185），该地是摩揭陀国的一部分。公元前250年后不久，阿育王的女儿僧伽蜜多应僧伽罗国（今斯里兰卡）邀请，为王后阿努罗及宫中嫔妃授戒，并建立比丘尼僧团。为了护送她和她随身携带的菩提树枝，阿育王亲自率军队来到耽摩栗底，目送她登船远行。中国古代求法僧曾有多人到过此地。晋代高僧法显于晋义熙四年（408）访问该国，称“……多摩梨帝国，即是海口。其国有二十四僧伽蓝，尽有僧住，佛法亦兴”。法显在此居住两年，抄写经典并画像。后搭乘商人船舶，经十四昼夜，到达师子国（今斯里兰卡）。玄奘亦曾到此。他在《大唐西域记》中做过如下记述：“耽摩栗底国周千四五百里。国大都城周十余里。滨近海垂，土地卑湿。稼穑时播，花果茂盛。气序温暑，风俗躁烈，人性刚勇，邪正兼信。伽蓝十余所，僧众千余人。天祠五十余所。异道杂居。国滨海隅，水陆交会，奇珍异宝多聚此国，故其国人大抵殷富。”他也曾想由这里取海道赴师子国。后有南印度僧人以海道多险，劝他改行陆路，他遂向西南去往乌荼国


印度西孟加拉邦胡格利河

Wuchang

乌苌 Uddiyana 联系中国和印度的丝绸之路上的古国。意为“花园”，又译乌场、乌仗那等。


巴基斯坦乌仗那大佛塔

乌苌在今巴基斯坦北部印度河上游及斯瓦特河流域，为中国古代取道丝绸之路前往印度求法和经商者必经之地。《北史》卷九十七称：“乌苌国，在赊弥南。北有葱岭，南至天竺。”中国东晋高僧法显在其《佛国记》中称：“乌苌国是正北天竺也，尽作中天竺语。”名僧宋云和惠生曾在北魏神龟元年（518）同赴西域取经，过乌苌国，见其国王。据《洛阳伽蓝记·凝玄寺》记载，他们向他“具说周、孔、庄、老之德，……华陀治病，左慈方术”，引致他的向往，说：“若如卿言，即是佛国，我当命终，愿生彼国。”此外，二人还“割舍行资，于山顶造浮图一所，刻石隶书，铭魏功德。”唐玄奘在《大唐西域记》的记述更为详细，说：“乌仗那国周五千余里，山谷相属，川泽连原。谷稼虽播，地利不滋。多蒲萄，少甘蔗，土产金、铁，宜郁金香，林树蓊郁，花果茂盛。寒暑和畅，风雨顺序。人性怯懦，俗情谲诡。

好学而不功，禁咒为艺业。……崇重佛法，敬信大乘。”中国西行僧人造访该国的颇多，慧景、道整、慧达、慧超、道琳、玄照等，都在其列。

（葛维钧）

Wuzhangna

乌仗那 Uddiyana 联系中国和印度的丝绸之路上的古国。见乌苌。

Jiamolübo

迦摩缕波 Kamarupa 东印度古国。古称东辉，后更此名。又译迦没路。

迦摩缕波地处今印度阿萨姆邦西部，布拉马普特拉河谷及其附近地区。史诗《摩诃婆罗多》曾经提到统治东辉城的福授王。在著名的俱卢之野大战中，他站在俱卢族一方，后牺牲于战场。迦摩缕波国在4世纪由普什亚跋摩建立，他曾臣服于更为强大的笈多王朝第二代帝王三摩答剌笈多（约330～375年在位）。该王朝持续了13代帝王，到6世纪布提跋摩时代开始独立。从波那所著的《戒日王传》看，其末王婆塞羯罗跋摩应与戒日王处于同一时代。他约死于650年，后王国易手。新朝统治者为弥戾车蛮人首领娑罗私坦帕。到13世纪，东有阿豪马人，西有穆斯林入侵，王国遂告分裂。历史上的迦摩缕波对中国十分友好。高僧玄奘和使者王玄策都曾在此地受到热情接待。玄奘在其《大唐西域记》中对于该地有详细描绘：“迦摩缕波国周万余里，国大都城周三十余里。土地泉湿，稼穑时播，……其树虽多，弥复珍贵。河流湖陂，交带城邑。气序和畅，风俗淳质。人形卑小，容貌黧黑。……宗事天神，不信佛法。”《旧唐书》卷一九八亦有记载，称“五天竺所属之国数十，风俗物产略同。有伽没路国，其俗开东门以向日。王玄策至，其王发使，贡以奇珍异物及地图，因请老子像及《道德经》”。



印度阿萨姆茶园

（葛维钧）

Huangzhi

黄支 Kanchipuram 印度古代城市，七大圣城之一。即今印度泰米尔纳德邦甘吉布勒姆。



印度泰米尔纳德甘吉布勒姆印度教神庙

黄支先后为朱罗、帕拉瓦等王朝首都。又为印度教和佛教的学术重镇，历代兴建壮丽寺庙甚多，教徒经常来此巡礼。该地亦为南印度重要的海运中心之一。其名曾见于《汉书·地理志》：“自夫甘都卢国，船行可二月余，有黄支国，民俗略与珠崖相类，……自武帝以来皆献见。有译长属黄门，与应募者俱入海，市明珠、璧流离、奇石、异物，赍黄金、杂缯而往……平帝元始中，王莽辅政，欲耀威德，厚遗黄支王，令遣使献生犀牛。”可见其自西汉时代即与中国有贸易往来，且有官方的外交联系。中国唐代高僧玄奘曾经往访该城，在其《大唐西域记》中称之为建志补罗：“建志补罗者，即达磨波罗。……城南不远，有大伽蓝，国中聪睿，同类萃此。”慧立《大慈恩寺三藏法师传》亦称“建志城即印度南海之口，向僧伽罗国（即今斯里兰卡）水路三日行到”。

（葛维钧）

Fulousha

弗楼沙 Purushapura (now Peshawar) 古代印度西北部城市。中国僧人西行求法常经此地。又译富楼沙、布路沙布逻、富留沙富逻、富娄沙富罗等，意译丈夫城。

据考证，弗楼沙故地在今巴基斯坦北部城市白沙瓦西北，为古代犍陀罗国都城和一大商城。贵霜王朝崇尚佛教的迦腻色迦王曾徙都于此，在该城建有大塔。作为当时重要的佛教文化中心，该地亦以佛钵和毕钵罗树（即菩提树）等著称于世。东晋元兴元年（402），法显赴此地时，佛教尚属昌盛。他在《佛国论》中记述了当地有关佛钵的传说，以及所见佛钵的形制及其神奇之处：“……可容二斗许，杂色而黑多，四际分明，厚可二分，甚光泽。贫人以少华投中便满。有大富者，欲以多华而供养，正复百千万斛，终不能满。”同时来此的还有宝云、僧景等。他们在供养佛钵后便返回了中土。北魏使者宋云亦曾来此访问。唐代高僧玄奘到达时，此地已呈荒废景象，“(健驮逻）国大都城号布路沙布逻，周四十余里。……邑里空荒，居人稀少，宫城一隅有千余



菩萨像　片岩雕刻
现藏巴基斯坦白沙瓦博物馆



释迦牟尼涅槃雕像
现藏巴基斯坦白沙瓦博物馆

户”。关于佛钵的情况，他说：“王城内东北有一故基，昔佛钵之宝台也。如来涅槃之后，钵流此国，式遵供养，流转诸国……”毕钵罗树则在“城外东南八九里……，高百余尺，枝叶扶疏，荫影蒙密”。他也见到了**迦腻色迦大塔**，叙述了建塔缘由和有关传说。此外，弗楼沙还是印度大乘佛教瑜伽行派创始人**无著**和**世亲**兄弟的故乡。

（葛维钧）

Gulin

故临 Kollam（Quilon） 印度西南海岸城市。中国古代使者和商人曾多次访问该地。故临即今印度喀拉拉邦的奎隆，位于印度西南海岸。该地为中国与阿拉伯地区交通往来的重要中转站，在中国古代典籍中多有记载，但称谓时有不同，如《宋史》卷四百九十称柯兰，宋代周去非《岭外代答》和赵汝适《诸蕃志》称故临，《元史》卷二百一十称俱蓝，《明史》卷三百零四、明朝马欢《瀛涯胜览》和巩珍《西洋番国志》均称小葛兰等。据《岭外代答》描述，故临人皮肤呈黑色，头发和胡须直而不弯，人多白布缠身，脚穿红色皮制鞋子。平常喜好练习张弓射箭，遇到战事，便在头上用彩色织品扎出发髻。国王也用布料缠身，出行有时乘象。该国人信奉佛教。有很多从阿拉伯来的外国人寄居在这里。《诸蕃志》称当地盛产椰子、苏木。酿酒用蜜糖和椰子花汁。中国元朝政府对于俱蓝国十分重视。《元史》称：“海外诸蕃国惟马八儿（即印度东南部的注辇，今译朱罗）与俱蓝足以纲领诸国，而俱蓝又为马八儿后障。”元世祖忽必烈曾专派**杨庭璧**等为使节访问俱蓝，并携回其国书。后该国亦于元至元十九年（1282）三月派出使节赴元报聘。明代航海家郑和七下西洋，也曾到该地访问。随**郑和**访问的使团成员马欢在其《瀛涯胜览》中说：该国西面临海，东连大山，南北地狭。国人崇信佛教，尊敬牛和大象。各种果蔬这里都有。牛、羊有些不同。羊长得青毛长脚，高二尺三尺；黄牛则有三四百斤。卖酥油的很多，人们常用酥油拌饭。通常一日两餐。《明史》卷三百二十六说，小葛兰与**柯枝**接境。该地土地贫瘠，收获很少，但民风淳厚。输入中国的主要是珍珠伞、白棉布、胡椒等。永乐五年（1407）曾遣使入贡，明朝政府亦赠其国王锦绮、纱罗、鞍马诸物。

（葛维钧）

Julan

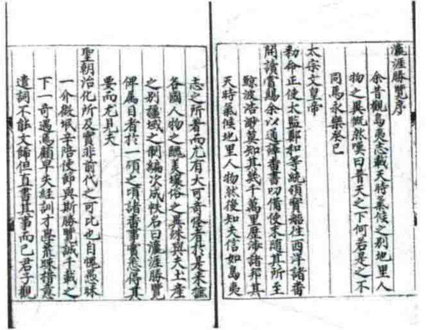
俱蓝 Kollam 中国古代对今印度西南海岸城市奎隆的称呼。见**故临**。

Banggela

榜葛剌 Bangla 印度东部古国名。故地在今孟加拉国及印度西孟加拉邦一带。

该国频见于中国载籍。在《后汉书》中称“磐启国”。南宋泉州市舶司提举赵汝适于理宗宝庆元年（1225）著成《诸蕃志》一书，称之为鹏茄啰：“西天鹏茄啰国，都号茶那咭，城围一百二十里，民物好胜，专事剽夺，以白砑螺壳磨治为钱，土产宝剑、兜罗绵等布……”，元代民间航海家汪大渊曾著《岛夷志略》一部，记述海外见闻。该书称其为朋加剌。他说该地“五岭崔嵬，树林拔萃，民聚而居之，岁以耕殖为业，故野无旷土，田畴极美。一岁凡三收谷，百物皆廉。……风俗最为淳厚。……官税以十分中取其二焉”。在明朝费信所著《星槎胜览》和马欢所著《瀛涯胜览》中，其地皆作“榜葛剌”。费信自永乐七年（1409）至宣德六年（1431），曾先后4次奉使往海外诸国，他有记述称：“永乐十年并永乐十三年，二次上命太监侯显等统领舟师，赍捧诏敕，赏赐国王、王妃、头目。至其国海口，有港曰察地港，立抽分之所。其王知我中国宝船到彼，遣部领赍衣服等物，人马千数迎接。”对当地的风俗，也有敏锐的观察和记载：“其国风俗甚厚，男子白布缠头，穿白布长衫，足穿金线羊皮靴，济济然有文字者众。凡交易，虽有万金，价定打手，永无悔改。”他的叙述流露出对当地朴质民风的赞美之情。《明史》卷三〇四说，侯显访榜葛剌后，“其王赛佛丁遣使贡麒麟及诸方物，帝（明成祖）大悦”，以厚礼赠送来使。后赛佛丁又派人前来，称西边的沼纳朴儿国（今印度北方邦江普尔一带）王亦卜剌金多次举兵侵扰。永乐十八年，侯显再次衔命前往该国，赠其金币，晓以睦邻友好，各保疆土之理，后遂罢兵。

（葛维钧）



瀛涯勝覽序
余昔觀島夷志載天時氣候之別地里人
物之異慨然嘆曰普天之下何若是之不
同焉永樂癸巳
太宗文皇帝
勅命正使太監鄭和等統領寶船往西洋諸番
開讀賞賜余以通譯番書忝備使末隨其所至
鯨波浩渺莫知其幾千萬里歷涉諸邦其
天時氣候地里人物然後知夫信如島夷
志之所著而尤有大可奇怪者於是采摭
各國人物之醜美壤俗之異殊與夫土產
之別疆域之制編次成帙名曰瀛涯勝覽
俾屬目者於一頃之頃諸番事實悉得其
要而尤見夫
聖朝治化所及實非前代之可比也自愧愚昧
一介微賤辛陪使節與斯勝覽誠千載之
下一奇遇焉顧草失繕訓才學荒疎措意
遣詞不能文飾但直書其事而已君子覽

《瀛涯胜览》书影

Kezhi

柯枝 Kochi 印度西岸古国名，与中国曾有长期的友好关系。

柯枝国故地即今喀拉拉邦科钦，为东西方交通的重要港口。该国在15世纪曾与中国多有往来。据《明史》卷三二六记载，柯枝国远在西南，地处海滨，气候常热，物产丰富，海中出奇珍，林间产嘉木，山间无猛兽，河里少恶鱼。人们多食鱼鳖，性格温和，不好争斗，老者慈幼，少者敬长，生活在安乐之中。



印度奎隆椰子林


印度科钦的中国式渔网　由明代郑和船队水手传入

中国明代费信所著《星槎胜览》对该地也有生动记载，称道当地居民风俗淳厚，男女多服短衫，围单布，也有用树叶草叶遮身的。有的居住在房屋内，有的则住在洞穴或树上，以入海捕鱼为业。明代马欢所著《瀛涯胜览》所记较详，称柯枝国“东是大山，西临大海”。所称大山，当是西高止山。其民用椰子木造屋，椰子树叶苫顶。另用砖泥砌土库，贮存细软之物，以防火盗。国王崇信佛教，尊敬象、牛，建造佛殿，铸铜佛像，佛座边周围砌有水沟。每日清晨鸣钟击鼓后，人们便汲取井水，浇灌佛顶三次，然后环绕敬拜，各自散去。巩珍所著《西洋番国志》所载亦大略相同。明永乐元年（1403），明成祖曾经派遣中官尹庆携带诏书访问其国，赠其国主以镶金丝的帐幔、文绮、彩帛和华盖。永乐六年，命郑和出使其国。九年，该国国王可亦里遣使来朝。十年，郑和再访其国，尔后该国又接连两年派使臣来。后成祖再遣郑和访问时，更撰写碑文，命他刻写在当地山石之上，以宣王化。其后宣德五年（1430）、八年、正统元年（1436）等，两国使节往还不断，关系融洽友好。郑和七下西洋，柯枝是他经常驻留补给食物和淡水，并与当地人进行贸易的地方，有时也在此地等候季风。此地是在印华人相对集中的地方，他们也欢迎郑和船队的到来。柯枝曾经有一座中国寺庙。近年在南印度发现的一尊明代官员鎏金铁像，据称就是柯枝华人供奉的郑和之像。

（葛维钧）

Walanaxi

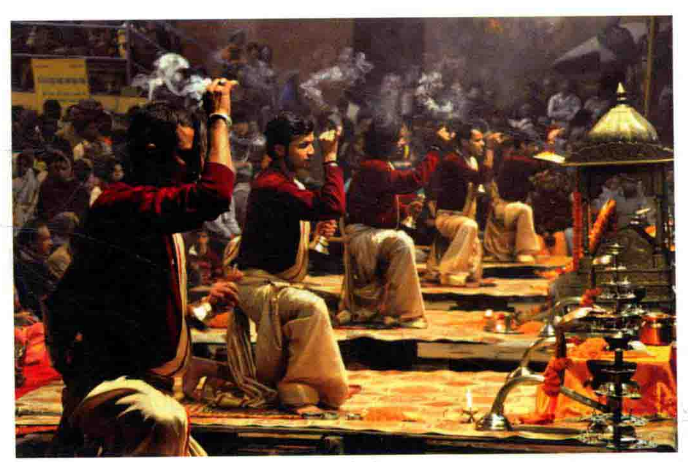
瓦拉纳西　Varanasi　印度北方邦名城。历史上曾名贝拿勒斯或迦尸。位于恒河岸边，是世界上如今依然活跃的最古老城市之一。据考古和文献记载，该城市从公元前第2千纪末一直持续至今。瓦拉纳西北临瓦拉纳河，南依阿西河，其名称即由这两条河的名字合在一起而成。瓦拉纳西呈半月形，坐落在恒河岸边。瓦拉纳西以立在大神湿婆三叉戟上的城市而知名，它也是最为神圣与最负盛誉的知识之乡，它吸引着来自印度各地的旅人和远方的游客。过去所有知名的中国旅行家都在不同时期造访过这座城市。这座城市的世界性使之成为印度的缩影，成为印度的文化之都或至福解脱之城。

瓦拉纳西最初是古老的迦尸王国的都城。在该王国消亡后，“迦尸”就成为这座都城的名称。在诸往世书中，它又被称为“非解脱地”、“伟大的归葬地”等。奥朗则布时代，它还一度被称为马哈茂达巴德。迦尸之名源于当地第一个王朝第七世国王迦萨之名。

现在所知最早统治迦尸的王朝，曾自称是摩奴的后裔。除迦萨外，该王朝的名王尚有昙梵陀利、提婆达萨一世、普罗多尔达那等。在摩诃婆罗多战争时期，迦尸在享有盛名的阇罗桑德王的控制之下，遂导致迦尸诸王在这场大战中与般度族结盟。随后迦尸进入《本生经》中提到的梵摩达哆王世系统治时代。他们在公元前第1千纪最初数世纪统治迦尸。嗣后，迦尸成为摩揭陀与憍萨罗两个王国争夺的一块地盘。摩揭陀王国的瓶沙王去世后，他的儿子阿阇世王在一场旷日持久的战争中被憍萨罗的波斯匿王击败。但是，波斯匿王之女与阿阇世联姻，使迦尸得以在摩揭陀王朝治下保存下来，而且在难陀王朝、孔雀王朝、巽伽王朝和笈多王朝统治期间一直保持这种状态，只是在很短一段时期内，憍赏弥王国和贵霜王朝曾支配过这座城市。笈多王朝之后，曲女城（今印度北方邦卡瑙季）的穆克里王朝和戒日王朝控制迦尸。8世纪，因波罗提诃罗王朝、拉什特拉库塔王朝和波罗王朝三方之间的争斗，对迦尸的控制频繁易手。最后，波罗提诃罗王朝一直控制该城直到10世纪。随后，在恒河平原的混乱时期，切底王朝和迦德瓦尔王朝统治迦尸。

13世纪开始，瓦拉纳西处于穆斯林的统治下，改称贝拿勒斯，由突厥阿富汗人入主至14世纪。15世纪，它受江布尔的沙尔吉王朝和洛迪王朝统治。后来，苏尔人和莫卧儿人频繁争夺对瓦拉纳西的控制权。最终，它于1567年被阿克巴攻陷。莫卧儿人将该城一直控制至1725年。是年，阿瓦德的纳瓦布直接将税收上缴曼萨拉姆。曼萨拉姆确立了其家族对贝拿勒斯的统治。曼萨拉姆之子巴尔万特·辛格起兵反叛阿瓦德，建立了独立王国。1794年，贝拿勒斯沦陷，落入英国统治之下，但曼萨


瓦拉纳西恒河岸边


恒河祭礼

拉姆家族的后裔获准继续做永久土地世袭所有者和名义上的国王。独立后，贝拿勒斯即瓦拉纳西成为北方邦的一个行政区。

尽管迦尸的政治历史十分芜杂，但是此地从远古时代起就以知识之乡而著称。它曾对印度的文学、音乐、艺术和文化作出巨大贡献，因而与古老的印度教、佛教和**耆那教**等传统宗教有着紧密的联系，时至今日仍然是这些宗教最重要的朝觐中心之一。对诸多新的激进思潮的支持，将四面八方的学者吸引到此座城市来。最初，它是一片与湿婆有关的圣地，而湿婆并非吠陀教神祇；它也是一块与崇奉夜叉蛇神的教派联系在一起的圣地，而此种习俗与婆罗门教无涉。这些神祇后来均加入到印度教万神殿。在阿阇世统治时期，著名的婆罗门学者伽尔戈雅·巴尔基在此地的哲学辩论中落败。佛陀（见**释迦牟尼**）在此初转法轮，为佛教奠定基础。

7世纪时，迦尸的名声已超越塔克西拉。当时，中国求法僧**玄奘**即对此地潜心学术的热忱表示赞叹。他在此地发现了众多的庙宇和虔诚信奉湿婆或佛陀的学者。在毗连的**鹿野苑**，众寺院中住有约1 500名佛教僧人。耆那教第23代祖师巴湿伐那陀牟尼是婆罗痆斯亦即瓦拉纳西国王马军之子。8世纪，伟大的学者和哲人商羯罗大师在此建立寓所，撰写了著名的《吠檀多经注》(一译《梵经注》)。印度教法论注释家拉克希米达罗·巴达著有《行为法规》，诗学学者潘迪特拉杰·贾甘纳特著有《味海》。还有许多名流出自瓦拉纳西。

随着来自马哈拉施特拉和卡纳塔克的梵学家的涌入，印度**正理派**及吠檀多不二论和文学的研究在此地蓬勃发展。比鲁尼的著述和《觉月初升》都曾提到过此座城市的崇高声誉。与迦尸有关的伟大文学家不胜枚举，如中世纪时期的罗摩难陀、格比尔达斯、莱达斯和杜勒西达斯，再如属于现代的帕勒登杜、J.伯勒萨德和M.**普列姆昌德**。

瓦拉纳西既是一座圣城和知识中心，也是一座以艺术、手工艺、贸易和商业闻名的繁荣城市。由于地处重要的贸易通道，此地生产的纺织品、香精、陶瓷和象牙产品曾经很出名。鹿野苑雕塑学院在此地制作的佛陀说教雕像，柔和而精美，曾被驰誉世界的艺术史学家A.K.库马拉斯瓦米誉为世界三大最佳雕刻之一。这所学院的影响甚至远及吴哥时代之前的柬埔寨。在音乐和舞蹈领域，瓦拉纳西也同样形成了自己的独特风格。



印度贝拿勒斯印度大学校园

如今，瓦拉纳西继续保持着自己的盛名。它拥有4所著名大学，即贝拿勒斯印度大学、圣雄甘地迦尸大学、至乐梵文大学和高级藏学院。此外，还有阿拉伯语大学及数十个教育机构。它们专注于从古至今的学术，涵盖从艺术、音乐、文学到科学各个知识门类。此地聚集着数以百计的印度教、佛教和耆那教各个教派的寺庙，其中最著名的是7世纪建造的维什瓦纳特神庙，即世主湿婆庙和摩诃提婆庙，后者被认为是现存最古老的属于笈多时期的神庙。此外，还有无数座各具特色的由石阶连通的河滨浴场，著名的织锦和纱丽、木制玩具，以及蒟酱叶槟榔包。只要将贝拿勒斯、瓦拉纳西或迦尸这样的名字与一件物品、一种职业或某种艺术联系起来，就会使它们显出与众不同的特征。世上恐怕没有任何一座城市，因为能使众多的社会元素带有独特风味而声誉卓著。

（卡马尔·希尔撰　刘文亮译）

Jiashi

迦尸　Kashi　印度北方邦城市瓦拉纳西旧称。见**瓦拉纳西**。

Beinalesi

贝拿勒斯　Benaras　印度北方邦城市瓦拉纳西旧称。见**瓦拉纳西**。

Madelasi

马德拉斯　Madras (now Chennai)　印度第四大城市金奈的旧称，泰米尔纳德邦首府。位于印度东南海岸。该名称既是英属印度马德拉斯省或马德拉斯管区之名，也是其省会名称。1947年8月前马德拉斯管区包括今印度泰米尔纳德邦、喀拉拉邦北部的马拉巴尔地区、安得拉邦海岸及拉雅拉西玛地区，还包括奥里萨邦、卡纳塔克邦及拉克沙德维普群岛的部分区域。1640年，英国东印度公司在此建立贸易点——圣乔治堡，马德拉斯市在此基础上发展起来，并在近代英属印度与东南亚、中国的贸易往来中起到重要作用。同样，在此前的数个世纪里，尤其是朱罗王朝统治时期，印度的这一区域（科罗曼德尔海岸）与中国亦有密切的贸易联系。其埃格莫尔省立博物馆有3家中国钱币展厅，这些


金奈一角

钱币均出自泰米尔纳德邦及周边地区，表明当时马德拉斯对华贸易的重要性。

马德拉斯的对华贸易量虽不及加尔各答和孟买，但仍是17世纪以来印度对中国和东南亚贸易的重要港口之一。宾尼公司是马德拉斯早期从事对华贸易的公司之一。位于广州的英国经销商麦格尼克公司在1830年12月31日写给宾尼公司的信中说道："马德拉斯棉在本地的囤积量很大。(广州）商行的老板伍秉鉴是唯一的持有商，操控着市场。"另有资料显示，1758年在圣乔治堡北部城墙外有一个中国市场，该市场上似曾有中国瓷器出售。

鸦片战争期间，英国派往中国的军队中有许多士兵来自马德拉斯本土步兵团和工兵团。1839～1942年第一次鸦片战争期间，中国广东三元里爆发了中国民众和英国军队的武装冲突，这支英军中就包括马德拉斯第37步兵团的一支分遣队。

19世纪，马德拉斯、东南亚、中国的相互联系附带产生了一个值得注意的现象。在当时马德拉斯管区的尼尔吉里山区西部出现了一个华人和泰米尔人的小型混居区。据马德拉斯地方志记载，一群来自英属海峡殖民地的华人囚犯被带至当地的金鸡纳种植园劳动。后来他们发动暴乱，一些人逃走，其中一部分人在纳杜瓦塔姆和古德鲁尔之间的地区定居，并与当地的泰米尔妇女通婚生子。他们从事蔬菜和咖啡的种植及其他职业。1909年，英国人类学家对这一华人和泰米尔人的混居群体进行了记录。


海上丝绸之路发现的中国瓷片

1996年，马德拉斯改名为金奈，但旧称马德拉斯仍广泛使用。

（玛妲玉撰　王凌男译）

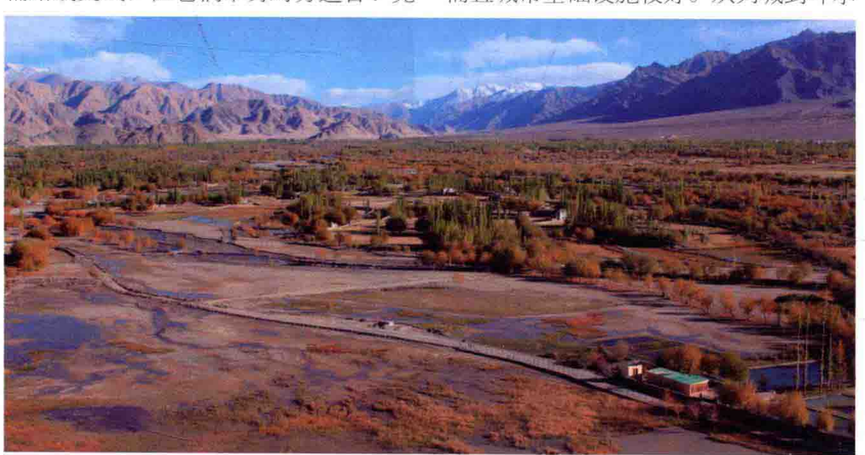
Ladake

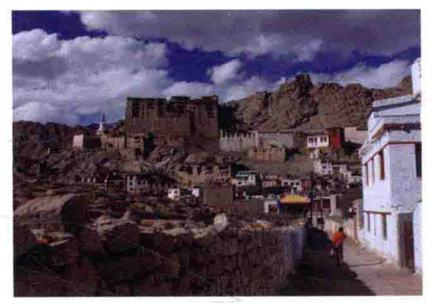
拉达克　Ladakh　印度次大陆北部克什米尔东部地区。其主要城市为列城。拉达克海拔很高，处于南面的大喜马拉雅山脉和北面的喀喇昆仑山脉之间。在许多世纪，拉达克地区一直是连接南亚和中亚的数条重要贸易通道的枢纽。这些线路是古代横贯东西的著名丝绸之路的辅路或支线，但它们本身对旁遮普、克什米尔，中国西藏和新疆的经济具有重要作用。

拉达克在印度与中国之间文化和商业交流中的重要性，不仅体现在它是克什米尔、中国西藏和新疆的商人会面和易货的中转站，而且还因为连接上述这些地方的贸易路线经过此处。两条主要贸易支线将拉达克与中国联系在一起。一条是列城和西藏拉萨之间的贸易路线，另一条是列城穿越喀喇昆仑山通往中国南疆的贸易路线。此外，拉达克还是中国疆藏两地贸易的一条干线，新疆的银锭就是拉达克对藏贸易的主要货品之一。最早提及这些活动的文献出现于16世纪，不过此前它们很可能已存在了数世纪。

列城与拉萨之间的贸易始于17世纪晚期，这些贸易活动在一定程度上采用了宗教使团的形式。拉达克当时主要是一个佛教地区，那里的统治者通过这些使团向西藏的宗教权势集团进贡。这种使团有两个主要类型，一个是"年税"团，一个是"公商"团。所谓"公商"，即政府经营的商业。甚至在拉达克被信奉印度教的多格拉人统治之后，此类使团仍继续活动。这一贸易中最重要的物品之一是克什米尔著名的披肩产业所需的西藏细山羊绒。

列城与叶尔羌（即中国新疆莎车）之间的路线，是旁遮普与中国新疆之间最重要的贸易路线。由于穿越喀喇昆仑山脉若干高海拔山口，商人及其商队步履维艰，困难重重，但是这条线路总比当时存在的其他几条线路更受欢迎。其主要原因是拉达克政治状况相对稳定，而且城市基础设施较好。从列城到叶尔


列城远眺



列城一角



孟买印度门

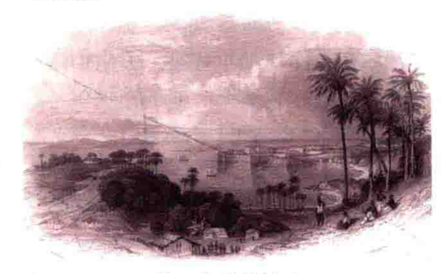
羌需时约一个月，而从阿姆利则等旁遮普主要城市北上列城也需时约一个月。在19世纪前数十年间，这条路线上来自印度的主要贸易货品有棉布匹、靛蓝、烟草、香料等，来自新疆的主要货品有制作披肩的羊绒、毛毡、地毯和丝绸。此外，银锭（元宝）也是从新疆进口的重要货品。19世纪中叶以后，用大麻制成的大麻酯成为这条路线上从新疆进口的主要货品，反过来，鸦片则通过这条路线从印度运往新疆。

在许多世纪间，因贸易的繁荣，使拉达克在经济上占有重要地位并自给自足，同时也使它与其他地区经济保持了良好联系。在20世纪中叶的数十年间，随着政治、技术方面的变故，其作为印度北部与中国西藏、新疆之间桥梁的重要作用不复存在。

（玛妲玉撰　刘文亮译）

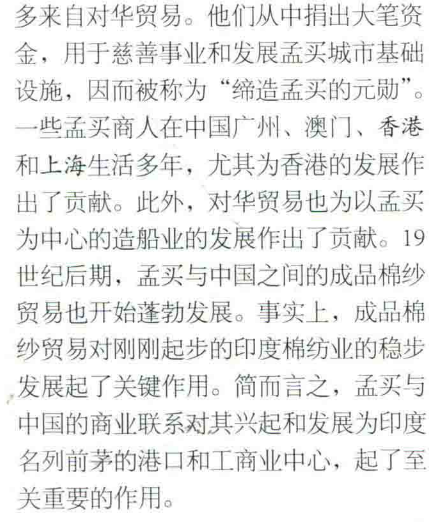
Mengmai

孟买　Bombay（now Mumbai）　印度西部主要港口城市，马哈拉施特拉邦首府。孟买在印度与中国互动中的重要性，体现在18世纪末至20世纪初它与中国华南沿海地区繁荣的海上贸易。孟买自16世纪起成为葡萄牙殖民者的定居地，17世纪后期落入英国东印度公司之手。到18世纪晚期开始兴起，成为印度西部首屈一指的港口。所以如此，在很大程度上是由于它与中国进行的原棉和鸦片贸易。



昔日孟买堡远眺

从1756年开始，大量孟买商人，尤其是来自帕西人社群、伊斯玛仪派社群和巴格达犹太人社群的孟买商人，从事对华贸易，在19世纪则为发展贸易而远航到中国沿海地区。其中数人在对华贸易中赚取了大量财富。那些贸易利润成为许多大型商业集团的基础。孟买对华贸易商中最为知名的有J.杰吉博伊爵士、D.沙逊及其家族、塔塔家族、佩提特家族等。这些商人的巨额财富多来自对华贸易。他们从中捐出大笔资金，用于慈善事业和发展孟买城市基础设施，因而被称为“缔造孟买的元勋”。一些孟买商人在中国广州、澳门、香港和上海生活多年，尤其为香港的发展作出了贡献。此外，对华贸易也为以孟买为中心的造船业的发展作出了贡献。19世纪后期，孟买与中国之间的成品棉纱贸易也开始蓬勃发展。事实上，成品棉纱贸易对刚刚起步的印度棉纺业的稳步发展起了关键作用。简而言之，孟买与中国的商业联系对其兴起和发展为印度名列前茅的港口和工商业中心，起了至关重要的作用。



19世纪，中国海员、木工、石匠和小商人接踵来到孟买港。约至19世纪中叶，孟买与加尔各答的华人数量大致相同，分别达到500人左右。但华人并未在孟买扎根并形成社群。在20世纪前数十年间，此城仅可看到华人在大街小巷叫卖丝绸和中国其他产品。

孟买与中国以经济为主的联系，导致一种意料之外的结果，即在孟买和印度西部，一些社会阶层养成了对中国艺术和艺术品的爱好，尤其是对中国瓷器、刺绣、丝绸和玻璃画的雅兴。帕西族妇女独具特色的伽罗刺绣丝绸纱丽、印度西部率先使用中国纺织技术生产的坦乔伊丝绸纱丽，以及印度的玻璃内画艺术，均见证着因孟买与中国的联系而带来的文化影响。

（玛妲玉撰　刘文亮译）



孟买象岛石窟

Jia’ ergeda

加尔各答　Calcutta（now Kolkata）　印度西孟加拉邦首府。1772～1912年曾为

英属印度的首都。鉴于这一特殊地位而且曾经作为印度东部主要港口城市，加尔各答从殖民地时期开始便与中国有千丝万缕的联系。

加尔各答与中国的联系源于贸易。1802年，加尔各答开始向中国出口原棉。随着鸦片出口的兴起，加尔各答在英国、印度、中国三角贸易中发挥了重要作用，而18世纪英国对中国茶叶需求的不断增长也推动了这一贸易。从19世纪20年代始，由于棉花市场停滞，英属孟加拉棉花出口持平，鸦片出口则稳步增长。当时，鸦片种植须经英国东印度公司授权，而鸦片产品则由该公司逐年拍卖给私商，然后由他们运往中国。到19世纪中叶，与中国的贸易占到孟加拉对外商业营销量的1/5。每年有数十艘轮船从加尔各答驶往中国的广州和澳门。

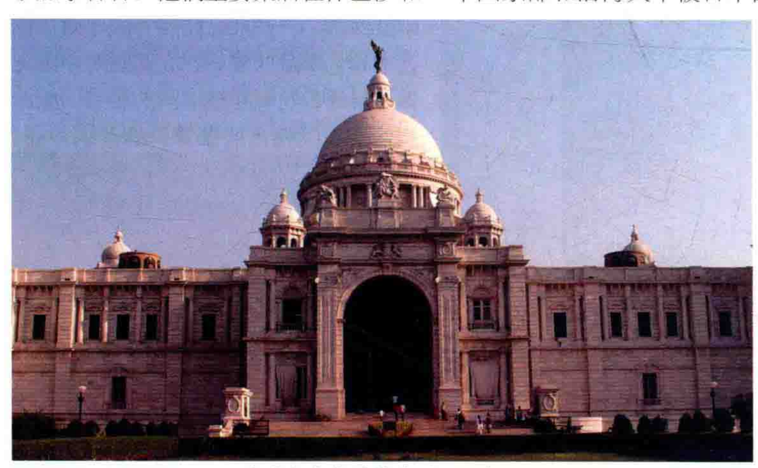
加尔各答与中国之间持久不断的联系，体现在18世纪晚期开始在此地扎根的华人组成的社区。加尔各答的唐人街是印度现在唯一的唐人街。华人移居加尔各答是加尔各答与东南亚各国及中国之间海上贸易的副产品。有关记载表明，一个昵称阿钊（杨大钊）的华人，曾向英国驻孟加拉总督W.黑斯廷斯申请建立糖厂的土地。他在加尔各答城外巴奇巴奇附近获得赠地，招募中国劳工工作。尽管这里已不再是华人社区的中心，这一华人初始住地如今仍被称为阿钊坡，而且在该地还能找到一座中国寺庙和传说中的阿钊墓。19世纪和20世纪初，在数波移民潮中，成千上万的华人，主要是客家人和广东人，陆续定居于加尔各答。他们主要聚居在保巴沙和唐格拉，从事制革、制鞋、木工、美容和餐饮等职业。一些华人，尤其是来自中国湖北的华人，则专以牙医为业。加尔各答的华人数量一度接近15 000人，然后于过去数十年逐渐减少，如今人数不超过三四千人。

19世纪后期和20世纪初叶，一些中国文人曾前往加尔各答。主因是加尔各答系英属印度政府首都。在鸦片战争期间，两广总督叶名琛被英国人俘虏，流放至加尔各答，最终客死该地。此外，清朝官员**黄楙材**和**马建忠**分别于1879年和1881年在巡游印度时造访加尔各答。戊戌变法失败后，著名学者和改革家**康有为**被迫逃离中国。1901年，他也来到加尔各答并记述了对印度的印象。1905年，清朝官员唐绍仪、梁士诒和张荫棠到加尔各答，与英国官员会谈。第二次世界大战期间，**蒋介石夫妇访问印度**曾造访加尔各答，是由中国前来此城的最知名访客。他们在加尔各答会见了M.K.**甘地**和J.**尼赫鲁**。

随着诗人R.**泰戈尔**在其创办的国际大学建立现代印度首家汉学机构中国学院，加尔各答即成为印度主要的中国研究中心之一。国际大学所在地圣蒂尼克坦与加尔各答相距并不遥远。多位中国学者、知识分子和艺术家，如20世纪40年代因被圣蒂尼克坦吸引而前往印度的画家**徐悲鸿**等，就曾途经加尔各答。

早期，加尔各答与中国主要通过海上路线保持联系。第二次世界大战期间，加尔各答成为印度经陆路通往中国西南地区的门户，其重要地位显而易见。在中国东部和沿海大半被日本占领期间，反法西斯同盟国采取军事行动，向中国持续提供各种物资，保持交通线路畅通，加尔各答发挥了重要作用。近年来，由于孟中印缅次区域经济合作等地区性论坛启动，以及中印两国越来越多的游客利用加尔各答至昆明航空距离较近的优势，加尔各答与中国西南地区的联系再度引人注目。

（玛妲玉撰　刘文亮译）



印度加尔各答维多利亚纪念馆

Jinnai

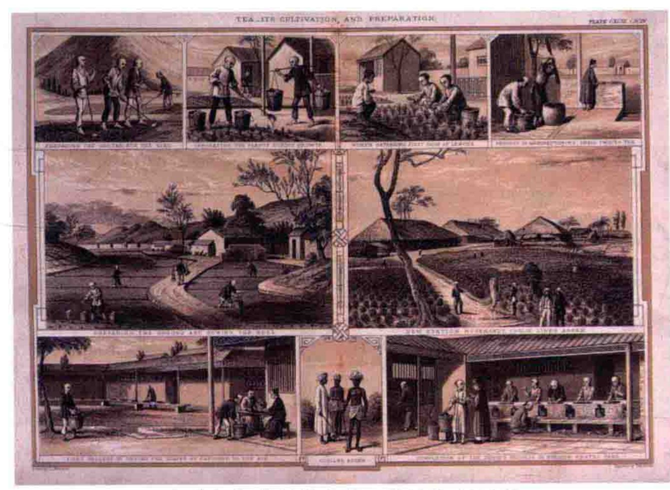
金奈　Chennai　印度南部第一大城市，泰米尔纳德邦首府。印度最大人工港。见**马德拉斯**。

Asamu

阿萨姆　Assam　印度东北部最大的邦。主要由布拉马普特拉河谷和巴拉克河谷及周围的丘陵组成，与孟加拉国和不丹交界。在历史上的不同时代，阿萨姆曾包括别的一些地区，尤其是东部、南部和北部丘陵地区，而且一直与缅甸和西藏接壤。由于这种地理位置，它一直是印度和中国之间历史互动的一个重要场所和走廊。

阿萨姆地处西南丝绸之路。这条路线还有别的名称，如南方丝绸之路和滇缅印古道（连接云南、缅甸和印度的古道）。商人、朝圣者、传教者，曾沿着这些连接中国西南部与印度北部的线路来来往往。根据印度汉学家**师觉月**的说法，经阿萨姆邦和缅甸前往中国的线路包括3条主要通道：第一条通道从布拉马普特拉河谷出发，穿越帕特凯山，通往上缅甸；第二条通道穿越曼尼普尔，通往缅甸的钦敦江河谷；第三条通道穿越若开山脉，循伊洛瓦底江河谷上溯。这三条通道在缅甸八莫交会，并由此直通中国昆明。

已知最早的西南丝绸之路的交通活动，见于公元前2世纪的记述。中国汉朝使臣**张骞**在向汉武帝复命时，首度提及西南丝绸之路。当时，汉武帝派他寻找一条通往大夏（一般认为即吐火罗，即今兴都库什山以北的阿富汗东北部地区）的道路，以便联合他国迂回夹击正在与汉王朝不断发生冲突的匈奴部落联盟。张骞在大夏时注意到，当地流通经印度运来的蜀地货物。由于汉帝国之西



阿萨姆红茶制作过程 雕版画（1850）

地区的道路被匈奴阻绝，表明中国产品已从中国西南地区进入印度东部和北部。在今阿萨姆邦高哈蒂市所在地区发现的中国青陶残片证明，这一地区与中国之间曾有贸易往来。

古代印度史诗《摩诃婆罗多》曾提到，迦摩缕波国王站在俱卢族一边，起用吉罗陀人及中国士卒参与战斗。在唐代，中国僧人玄奘曾访问迦摩缕波，并在其著作《大唐西域记》中提到这条从阿萨姆经缅甸通中国的路线。在同一时期，中国地理学家贾耽也提到过两条连接中国西南部和印度东北部的路线。除缅甸通道外，沿着中国西藏地区经尼泊尔和不丹到阿萨姆的路线，也经常有贸易往来。沿着这些线路流动的主要贸易物品包括茶、盐、香料、棉花、丝绸、铜、铅、锡、玉、宝石、贝壳、象牙、马、金、银和鸦片等。

1228～1826年，阿萨姆地区被阿豪马王朝统治。从种族上讲，阿豪马人与中国云南地区的傣族人有亲缘关系。据说，阿豪马统治者苏卡帕和数千从者，从中国西南部的勐冒（在今云南）出发，穿越帕特凯山，进入布拉马普特拉河谷，随后即建立了自己的王国。虽然没有证据表明阿豪马王国与中国西南地区有直接的贸易和交通往来，但是经菩提亚人和其他族群人之手，通过西藏进行的商业往来始终持续不断。与西藏的贸易，是在一个叫乔纳的地方的迦里雅帕尔集市进行的。从F.布坎南在18世纪初发表的某些论述看，迦里雅帕尔集市有大量来自中国西藏和其他地区的商人。

从19世纪起，英国对阿萨姆殖民统治的建立，对阿萨姆与包括中国在内的其他国家的联系，造成了多方面的消极影响。正是在这一时期，阿萨姆形成了一个阿萨姆籍华人社区。该社区是英国人为在这一地区建立茶叶产业而形成，他们为此而引进了中国劳工，其中许多华人留下并与当地人通婚。他们在阿萨姆的主要居住区，是上阿萨姆的马卡姆。在1962年中印边界冲突发生之前，马卡姆有一个兴旺的阿萨姆籍华人社区，居民达1 500人左右。

第二次世界大战期间，作为从印度通往中国的一条路线，阿萨姆的重要性再度彰显。在日本封锁了经缅甸通往中国的路线后，西藏和云南之间的茶马古道被用来将物资从印度运往中国西部。25 000多匹马和骡子被征用，以运输各种货物。它们穿越阿萨姆和西藏，直达云南丽江。与此同时，尽管困难重重，一条从阿萨姆出发经缅甸通往中国的输油管道（被称为A-B-C管道）得以兴建，以为中国的抗日战争助力。1947年以后，由于那加兰、米佐拉姆和梅加拉亚被分割出去各自建邦，阿萨姆失去了与缅甸的共同边界，1962年的中印边界


印度阿萨姆邦华人

问题，在地缘上非常接近阿萨姆，影响所及，阿萨姆与中国之间继续并振兴其由来已久的联系的机会大大减少。近年来中印两国各种经贸合作新方案的提出，包括印度20世纪90年代以来的“东向”政策，以及促进中国西南部、缅甸、印度和孟加拉国次区域经济合作的诸多努力，重振阿萨姆及印度东北部与中国之间联系的前景再度变得光明。

（玛妲玉撰　刘文亮译）

Zhang Qian

张骞 Zhang Qian（？～公元前114）中国西汉通西域使者。为中国通往西域的丝绸之路的开辟作出卓越贡献。



张骞雕像　中国河南方城

西汉汉中成固（今陕西汉中城固）人，生年及早期经历不详。公元前141年汉武帝即位初期，任郎侍从官。《史记·大宛列传》称他“为人强力，宽大信人”。武帝即位之初，依靠雄强的国力，准备改变汉初诸帝对于匈奴的和亲国策，转而进行武力征逐。当时有降汉的匈奴人称，匈奴破大月氏（今阿富汗中西部），用其王头颅制作饮器，由是两族结怨，不妨联合后者，夹击匈奴。汉武帝采纳建议，征募使者。张骞应募，组成使团，由归汉的胡人堂邑父任向导，于建元二年（公元前139）出发西行。他们过陇西，经匈奴境时，身份暴露，被俘并押至单于处。单于欲久拘张骞不放，且使之与胡女结婚生子。然而他志节



《张骞出使西域图》 骑马者为汉武帝，跪拜者为张骞　中国敦煌莫高窟第323窟

不变，十余年后终于相机逃脱，西行数十日，到达大宛（在今中亚费尔干纳盆地一带）。大宛早慕汉地富庶，有意结交，遂派向导带领他前往康居（约在今中亚巴尔喀什湖和咸海之间），康居王复遣人将他送至大夏（一般认为即吐火罗，在今兴都库什山以北的阿富汗东北部地区）。此前大月氏曾屡遭匈奴和乌孙追迫，不断西迁，后在已故旧王之子（一称其妻）的率领下，武为臣服大夏，定居该地。大夏土壤肥沃，物产丰富，又远离异族袭扰，故虽经张骞力劝，大月氏王已不再做联合汉朝、报复匈奴之想。张骞在大夏逗留岁余后返汉，并改取南道，走塔里木盆地南缘，经青海羌人居住地，以避匈奴。不料因羌人已附匈奴，再次被拘。后又经岁余，趁匈奴内乱逃脱，至元朔三年（公元前126）返抵长安。张骞向汉武帝详细报告了西域各国的人口、城市、兵力、物产等情况，获武帝称赞。初离长安时，使团有百余人，13年后仅二人得还。为表彰其出使之功，汉武帝封张骞为太中大夫，堂邑父为奉使君。

《史记·大宛列传》及《汉书·张骞传》皆载有张骞报告内容，称："臣在大夏时见邛竹杖、蜀布。问安得此，大夏国人曰，吾贾人往市之身毒国。"并说该国"在大夏东南可数千里。其俗土著，与大夏同，而卑湿暑热。其民乘象以战。其国临大水焉"。汉朝君臣从此始知在中国的西南方有一身毒（见**印度**）国存在，并进一步认为，身毒既有蜀地（今四川盆地）产物，两地必能相通，且身毒距蜀当比距长安更近。汉武帝因此有意在西南开通道路，并命张骞主其事，从犍为（武帝时为郡，治所南广，在今四川筠连县境）派4组使团分别往昆明等地探访。后各团皆以不同原因受到阻难，相继无功而返。

元朔六年，张骞以校尉身份，从大将军卫青出击漠北，攻打匈奴。他因熟悉地形，知有水草之处，从而保证了军队的充足给养。得胜返回后，封博望侯。元狩二年（公元前121），又以卫尉身份随李广出右北平（今河北东北部地区），进击匈奴。李广部队被围，张骞救援迟缓，致汉军损失惨重。张骞论罪当斩，后以侯位相抵，贬为平民。

元狩四年，汉武帝再任张骞为中郎将，派他二次出使西域，目的在厚赂乌孙（在今伊犁河流域），使其与汉结好，东向来攻匈奴，以实现"断匈奴右臂"之策。随行人员多达三百人，每人配马两匹，并携上万牛羊，以及金币丝帛等财物，价值数万。无奈乌孙内部纷乱，意见不一，张骞游说不果。后乌孙派翻译、向导以及使者数十人护送张骞返汉，于元鼎二年（公元前115）抵达长安。张骞因功拜大行令，列于九卿。次年去世。在乌孙时，张骞曾分遣副使往大宛、康居、大月氏、大夏、安息、身毒等地。后各路使节陆续与所访各国国人相携返回，汉地同诸国的经济和文化交往亦由此建立并逐渐繁荣起来。张骞两次出使西行，凿通了从中原通往西域的丝绸之路，并使汉代人获得对印度的初步知识，对中印经济文化交流的开拓卓有贡献。

（葛维钧）

Wang Dayuan

汪大渊　Wang Dayuan（1311～1350？）中国元代民间航海家。曾到中东、南亚、东南亚等地区游历，所撰《岛夷志略》有关于印度地理和风物的记述。



江西南昌人。幼年聪明好学，尤喜游历。后至泉州，看到中外商人所带来的异域风情，心生向往，遂决心远游。元至顺元年（1330）从泉州出海航行，先后到达今菲律宾、马来西亚、印度尼西亚，中东、北非等地区，元统二年（1334）夏秋间返回。至元三年（1337），再次从泉州出航，历经南洋群岛、阿拉伯海、波斯湾、红海、地中海、澳大利亚各地，至元五年返回。此后应泉州地方官之请，整理海外见闻笔记，写成《岛夷志略》。权威的《四库全书总目》认为"大渊此书，则皆亲历而手记之，究非空谈无征者比。……又于诸国山川、险要、方域、疆里一一记述，即载于史者亦不及所言之详"，其内容翔实，记述准确，由此可见。该书对研究元代中西交通和亚非等地区历史地理有重要参

考价值。而其上承宋代周去非《岭外代答》、赵汝适《诸蕃志》,下接明代马欢《瀛涯胜览》、费信《星槎胜览》等书,对明、清的历史地理著作也产生了巨大影响。19世纪中叶,西方学者开始注意此书,并将其译成多种文字,公认它对于世界历史和地理研究作出了重要贡献。书中涉及印度的记述多切实际,故很有价值。如关于朋加剌(今孟加拉国及印度孟加拉邦):"五岭崔嵬,树林拔萃,民聚而居之,岁以耕殖为业,故野无旷土,田畴极美。一岁凡三收谷,百物皆廉,……气候常热,风俗最为淳厚。男女以细布缠头,穿长衫。官税以十分中取其二焉。"又如关于放拜(今孟买):"居巴隘乱石之间,渡桥出入,周围无田。平旷皆陆地,宜种麦。气候常暖。风俗质朴,男女面长,目反白,容黑如漆。编发为绳,穿斜纹木绵长衫。煮海为盐,煅鹅卵石为炭以代炊。……槟榔为诸番之冠。"汪大渊较早提出了"东洋"和"西洋"概念,为后人所习用。他对造访各地的山川、风物、建筑、服饰等的具体描绘,对后世的地域文化研究也有参考价值。

(葛维钧)

Yang Dazhao

杨大钊 Yang Dazhao (Atchew)(? ~1783) 印度华人社区创始人。昵称阿钊。18世纪70年代后期到印度加尔各答。据说曾向时任英国驻印度总督W.黑斯廷斯请愿,要求给予一些土地种植甘蔗。关于这段轶事的流行说法是,黑斯廷斯赠给杨大钊的土地,即他一天内骑马所能圈占的土地。这些地产位于加尔各答以南约15千米处,在胡格利河畔。他种植甘蔗,加工蔗糖,用蒸馏法制作烧酒。他在创业不久即于1783年去世。但他建立的村庄至今仍称阿钊坡。虽然某些记载认为他原是一名水手,但他实际上更可能是一名茶叶贸易商,因为他似曾受过英国当局的照顾。在杨大钊指控加尔各答某些华人试图引诱他的劳工离他而去时,在处理这一纷争过程中,英属孟加拉政府对他表示支持这一事实,也颇能说明问题。另外,有关此次纠纷的记录显示,杨大钊在加尔各答时,当地已有其他华人存在。即使在今天,杨大钊的故事在加尔各答华人社区的历史记忆中依然占有重要位置。每逢中国农历春节之际,华人社区的许多成员都会聚集于阿钊坡,在杨大钊的墓前追思,表达敬意。加尔各答华人社区的人尊称杨大钊为"大伯公"。

(玛妲玉撰 刘文亮译)

Yindu huaren shequ

印度华人社区 Chinese community in India 印度华人社区始于殖民时期印度与中国间的海上贸易。正如许多印度商人蜂拥至中国沿海地区寻求商机,不少中国海员、商人、工匠和劳工也抵达加尔各答和孟买这两个在当时印度东西海岸最为繁华的港口城市。

一般认为第一个在印度定居的华人叫杨大钊或阿钊。他于1780年前后向加尔各答的英国总督W.黑斯廷斯申请一片种植甘蔗的土地,并得到批准。他得到了加尔各答以南约15千米处一片土地。为纪念他,此地至今仍被称作阿钊坡或阿钊普尔。杨大钊从中国雇用了约100个华工在这片土地上种植甘蔗、制糖、酿酒。但也有记录表明,在杨大钊来印度时已有一些华人生活在加尔各答。在同一时期,中国海员、商贩、工匠等也来到孟买。他们在木工方面的技能尤其得到赞赏,多受雇任船舶装配工,从事码头的建设和维护。也有一些人是画工和手工业者,他们为满足孟买家庭在与中国贸易联系中形成的对中国刺绣、绘画和纺织品的爱好而来到印度。另有一些人从中国带来丝绸和其他物件,挨家挨户推销。第三类华人大多是从马来亚及其他东南亚国家来到印度,以促进早期印度东北部阿萨姆地区茶业的发展。其中许多人与当地妇女通婚并开设小型商铺和兴办企业,在阿萨姆马金镇周围一度形成了一定规模的阿萨姆华人族群。



加尔各答唐人街



南顺会馆 印度加尔各答华人社区

至19世纪中叶,约有500名华人居住在加尔各答和孟买。他们大部分是男性,多为往返于中国与印度的旅居者。从20世纪初期开始,加尔各答的华人社区逐渐壮大。当时中国的社会政治动荡,战祸连绵,经济困难,使得更多华人到印度寻求生计。一个重要的变化是在印度的华人男性开始将他们的妻子和家人接来,从而形成了更为稳定的社区。社区规模最初有数千人,50年代初达到峰值,一度有约14 000人。印度华人唯一的聚集地在加尔各答,那里的华人最初主要定居在市中心的保巴沙一带,之后又在塔坝或称唐格拉的地区建立起自己的社区。

从印度华人中可以识别出一些明显的地区性群体。最早到达的主要是广东人,他们作为优秀的木匠为人所熟知。另一个群体是客家人,他们中的许多人主要从事皮革生意,在塔坝地区经商并定居。第三个稍小的群体来自中国中部的湖北省。他们当中很多人最初是传统的镶牙人,后来慢慢成为牙医。相比于其他群体,他们因工作性质的原因而更

为广泛地分布于印度的村镇和城市。近几十年，印度华人开始涉足其他行业，尤其是餐饮业、美容业、洗衣业及其他服务业。

几十年来，加尔各答的塔坝已发展为印度的唐人街。中国家庭不遗余力地保持着自己的语言、文化特征以及群体意识，他们创办了几种中文报纸，但目前仍在发行的只有一家报纸，即《印度商报》。华人社区为自己的孩子创办了培梅、梅光、建国、圣心等多所以中文为授课语言的学校，尽管近年来因生源减少，一些学校完全或部分关闭。此外，他们还建造了一些中国庙宇。印度华人以隆重的传统方式庆祝中国农历新年和其他中国传统节日，在加尔各答地区尤甚。每逢中国农历新年，在印度的华人都愿去印度华人最早的定居地阿钊坡祭拜，此形式已成为加尔各答华人的一大习俗，他们在阿钊墓前，表达对他的尊崇之情。

1962年的中印边境问题使印度华人遭到严重打击。许多华人家庭被迫从原住处迁离，被送往集中营，有的甚至被驱逐出境。后来，一些人被允许回到在印度的原有住所，但他们发现已经很难回归昔日的生活。很多人在印度的法律和政治地位无法得到保障。在加尔各答长大的华人李桂云在自己的作品中生动再现了这些创伤。涉及这一题材的还有阿萨姆作家R.乔杜里的小说《马金镇》，该书在阿萨姆地区读者众多。此外，R.伊利阿斯的纪录片《胖妈妈传奇》也唤起了华人悲喜交集的记忆。

近年来，华人社区面临着人口减少的问题，其中一个重要原因是不少青年人已出国前往加拿大、澳大利亚及其他地区寻求致富机遇。但已经移民的印度华人会时常通过博客、网站和各类协会、各种活动，保持彼此之间以及与在印度的亲人的联系。

（玛妲玉撰　张幸、张然译）

Datang Xiyu Ji

《大唐西域记》 *Records of the Western Regions of the Great Tang*　一部记录7世纪前期中亚和南亚各地区地理、历史、政治、经济、社会、文化等综合情况的书籍。玄奘口述、弟子辩机记录整理。共12卷。简称《西域记》。



《大唐西域记》书影

成书缘起　唐贞观十九年（645）正月二十四日，玄奘结束了印度取经之旅，携佛经657部、各种佛像若干、佛舍利150粒，载誉回抵长安。二月，玄奘赶往洛阳，谒见唐太宗李世民。唐太宗于仪鸾殿接见玄奘。唐太宗询问了西域的情况，玄奘回答得十分详尽，唐太宗于是建议他写出一部关于西域各国情况的书，玄奘应允。次年，玄奘口述、弟子辩机记录整理的《大唐西域记》12卷撰成，上呈唐太宗。

基本内容　《大唐西域记》基本上是按照玄奘西行和归国的路线顺序记叙的，其内容多为玄奘的亲身经历，有部分内容采自传闻。

卷一的主要内容记叙从阿耆尼（今新疆焉耆）到迦毕试等34个国家的情况。34个国家包括今新疆的库车和阿克苏地区，以及今吉尔吉斯斯坦、哈萨克斯坦、乌兹别克斯坦和塔吉克斯坦各国。这条路线是玄奘西行时的路线，出发时走的是塔里木盆地的北沿，即丝绸之路的北道。

卷二先是综述印度情况，然后介绍3个国家的情况。综述的内容有：释名（印度一名的由来）、疆域、数量（长度单位）、岁时（日夜、月、季、年的名称和计算方法）、邑居（不同社会等级的居住条件）、衣饰、馔食、文字、教育、佛教、族姓（即种姓）、兵术（包括兵种和武器等）、刑法、敬仪、病死（包括生病的治疗与死后的礼仪）和赋税等17个方面。综述被安排在此处，表示从此正式进入五印度境内。然后，又记载了3个国家，这3个国家均在当时的西北印度、今阿富汗与巴基斯坦境内。

卷三记有8个国家，均在当时的西北印度，多属今巴基斯坦及有争议的克什米尔地区。卷四记15个国家，多属今北印度。卷五记6个国家、卷六记4个国家和卷七记5个国家，基本在今印度北方邦境内，个别在今尼泊尔境内。

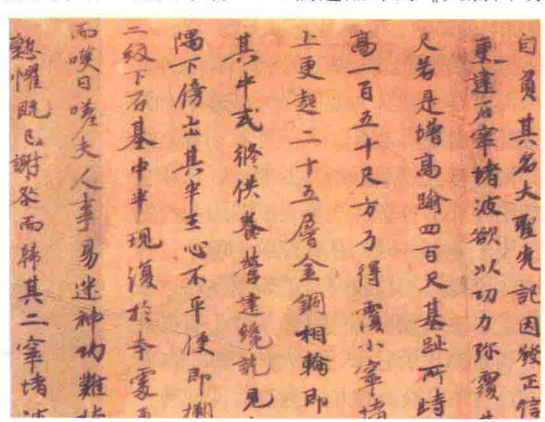
卷八和卷九专记摩揭陀国，是当年释迦牟尼活动的主要地区，佛教胜迹集中，各种佛教典故很多，而且有玄奘驻学5年之久的那烂陀寺。

卷十记17个国家，包括今印度的西孟加拉邦、阿萨姆邦和孟加拉国等地，还有东印度的奥里萨邦，中印度的中央邦，南印度的安得拉邦、泰米尔纳德邦，以及印度半岛南端的西侧地区。

卷十一记23个国家，除僧伽罗国（今斯里兰卡）得之传闻，其余西南印度、西印度和北印度诸国等均为玄奘所到之地。文中注明“非印度之国”的波剌斯（今伊朗），是玄奘旅行经过地。

卷十二记22个国家，主要是玄奘归国途中经过的地方，即从阿富汗到中国新疆。玄奘归国的路线与出国的路线不同，没有绕道今乌兹别克斯坦、吉尔吉斯斯坦等国，到新疆后走的是塔里木盆地南沿。

译介研究　《大唐西域记》于19世纪中期引起西方学术界的重视。首先是法国学者M.S.儒莲翻译的《大唐西域



敦煌写卷《大唐西域记》书影

记》法文版于1857～1858年在巴黎出版。其次是英国学者S.比尔根据儒莲的法译本翻译的两卷英文本于1884年在伦敦出版。1904～1905年，T.瓦特再译《大唐西域记》两卷英文本在伦敦出版。这其次是几个较权威的西方译本。在长达100多年的时间里，法、英、德、俄的东方学学者对《大唐西域记》的研究一直没有中断，各种专著和文章数不胜数。

日本学者的翻译研究后来居上，对中国的研究影响很大。1894年，《佛教史林》刊出《玄奘三藏年谱》，为日本最早的研究论文。1910年，日本京都大学出版《大唐西域记考异》，为日本早期研究论文之一。1912年，堀谦德于东京出版《解说西域记》，为日本最早的翻译研究专著。1942～1943年，足立喜六于东京出版《大唐西域记之研究》两卷本，引起学术界的高度重视，成为《大唐西域记》研究的一个里程碑。1972年，水谷真成译注的《大唐西域记》于东京出版，代表国际研究的新水准。1983年，野村耀昌重译的《大唐西域记》在东京出版。

20世纪以来，印度学者对《大唐西域记》也予以关注与研究。尤其是一些历史学家，如D.D.高善必、D.N.恰、R.V.夏尔马、师觉月、R.C.马宗达、R.塔帕等，都在自己的著作中引用《大唐西域记》中的资料，有些著作还对《大唐西域记》记载的一些地名做了进一步的考证。



师觉月工作照

20世纪以来，中国学术界借鉴国外的学术成果，开始对《大唐西域记》的研究。早期的研究者有丁谦、陈寅恪、陈垣、冯承均、梁启超、欧阳竟无等。到1960年以前，中国大陆学术界出版有关《大唐西域记》的书籍20余种。

1982年，向达辑的《大唐西域记古本三种》由中华书局出版；1984年，周连宽的《大唐西域记史地研究丛稿》由中华书局出版；1985年，季羡林主持，孙毓棠、朱杰勤、宿白、张广达、杨廷福、张毅、耿世民、蒋忠新、赵守俨、王邦维等人参加的《大唐西域记校注》由中华书局出版，代表了当时中国《大唐西域记》研究的最高水准。此外，季羡林等人的《大唐西域记今译》(1985；2008)，芮传明的《大唐西域记导读》(1989) 和《大唐西域记全译（详注）》(1995)，周国林注译的《大唐西域记》(1999)，范祥雍的《大唐西域记汇校》(2012) 等，既具有研究的性质，也是深入研究《大唐西域记》的基础性工作。

1994年2月，以黄心川为主任的中国玄奘研究中心成立，汇集了国内研究玄奘和《大唐西域记》的一批学者。该中心组织召开了多次大型国际学术会议，出版过多辑学术论文集。

评价　在《大唐西域记》中，玄奘以惊人的记忆力详细记叙了西域138个国家和地区的历史、地理、宗教、民俗、语言、文字等情况，为研究古代中亚和南亚的历史、社会和文化提供了极为丰富与宝贵的资料。其宝贵之处首先在于记载的真实性。除有些佛教故事得之于传言而不可考证外，玄奘的许多记载都是真实可靠的，有些内容甚至在今天的印度社会都能看到。再如，在印度、尼泊尔、巴基斯坦近现代的佛教考古活动中，不论是在蓝毗尼、迦毗罗卫、鹿野苑、灵鹫山，还是在阿旃陀、那烂陀、塔克西拉等地，玄奘的记载往往为发掘指明方向，提供证据。反过来，许多考古资料又都证明了玄奘记载的真实性。

无论是印度还是西方的历史学家，对玄奘的《大唐西域记》都给予极高的评价，认为这部书对于重建印度乃至中亚的历史极为重要。印度历史学家N.K.辛哈、马宗达和Y.D.马哈江等，都有相关的评价。中国学者季羡林在《大唐西域记校注·序》中指出："《大唐西域记》这一部书，早已经成了研究印度历史、哲学史、宗教史、文学史等等的瑰宝。我们几乎找不到一本讲印度古代问题而不引用玄奘《大唐西域记》的书。"

（薛克翘）



中印外交往来

China-India Diplomatic Contacts



Zhong–Yin waijiao wanglai

中印外交往来 An Overview of China-India Diplomatic Contacts 中印两国政府间外交往来古而有之。古代两国外交往来始于中国汉代，鼎盛于隋唐时期，活跃于宋元及明代早中期，没落于明代后期、清代前期。19世纪末叶开始，两国又有所交往。20世纪初叶，在各自的争取民族独立斗争中，相互支持。50年代，两国政府外交往来进入了一个新的历史阶段，共同倡导**和平共处五项原则**。2000年，两国政府关系进入全新时期。2005年4月，两国政府宣布建立面向和平与繁荣的战略合作伙伴关系。

公元前 据文献记载，至迟到公元前2世纪，中印政府间的交往已经开始。据《史记·大宛列传》，**汉武帝刘彻**（公元前140～前87年在位）于建元二年（前139）派遣**张骞**出使西域，他在大夏（一般认为即吐火罗，在今兴都库什山以北的阿富汗东北部地区）得知身毒（见**印度**）的有关情况，13年后回国即建议汉武帝派使者从中国西南川滇去与身毒交往。汉武帝采纳建议，结果出使不利。元狩四年（前119），张骞第二次出使西域，曾派副使去身毒，但记载不详。张骞去世后，汉朝又多次派使者去身毒，从西域道前往者往往可通，从川滇道前往者仍然不通。当时的使团规模很大，“大者数百，少者百余人”，有正使和副使，其余为随员、侍从等。一年中多者派十余个使团，少时也派出五六个。

汉时，中国与印度的交往分水陆两路进行。水路通南印度黄支国（见**黄支**）；旱路通西北印度乌弋山离国（今巴基斯坦境内）和**罽宾**。据《汉书·地理志》：“有黄支国，民俗略与珠崖（今中国海南岛北部）相类。其州广大，户口多，多异物，自武帝以来皆献见。”说明当时南部印度有使者多次来华。汉朝与乌弋山离国相距甚远，交通不便，所以“汉使希至”。汉朝与罽宾国相距亦远，却不时有使者往来。约于公元前1世纪前期，汉朝派往罽宾国使者中，留下姓名者有文忠和赵德。公元前1世纪后半叶，罽宾国使者“数年而一至”。最初，凡有罽宾使者来，汉朝都派专使护送其回国，但护送者往往冒生命危险。后汉朝官员发现，有商人冒充使者，便不再派专使护送，即便来者是真正的使节，也只送到皮山（今中国新疆皮山）。

1～6世纪 这一时期，中印政府间的交往明显增多。多种文献记载，1世纪初，黄支国与汉朝保持友好交往，曾派使者送来犀牛，让中国人大开眼界。东汉时期（公元25～220），中印之间海上交往增多，桓帝延熹二年（159）、四年，天竺（见**印度**）使者多次通过海路来华，而中国派遣使团出访的情况却缺乏记录。当时西域道时续时断，和帝（公元88～105年在位）曾多次派使者前往天竺，后因道路被阻而中断。佛教传入中国是这一时期的大事，汉明帝（公元57～75年在位）曾派使者去西域求取佛法。

刘宋元嘉五年（428），天竺迦毗黎国国王月爱致宋文帝（424～453年在位）的国书内容记录在《宋书·蛮夷列传》里。梁武帝天监元年（502），中印度国王**屈多**遣使者竺罗达送致梁武帝（502～549年在位）国书。两封国书内容是古代中印友好交往的历史见证。刘宋泰始二年（466），迦毗黎国又遣使者竺扶大、竺阿弥来访，明帝封他们为建威将军。



丝绸之路西域道——张骞通西域



《汉书·地理志》书影


梁武帝像

同一时期，中国北方诸国与印度诸国的交往更多。据《魏书》记载，451～521年，印度诸国至少派遣了42批使者来到中国。其中有罽宾、西天竺、**舍卫国**、婆罗奈、**乌苌**、阿逾陀、不仑、南天竺、社兰达那罗、舍弥、乾达、辛豆、磨豆罗、伽使密、不流沙、莫伽陀、俱萨罗，等等。相比之下，这一时期中国北方诸国派往印度诸国的使节略少。据《魏书》记载，北魏太延中期（约437），曾派董琬、高明出使西域九国。熙平三年（518），曾派遣官员宋云、沙门**法力**等使西域，访求佛经。他们都去过印度。

6～10世纪 隋代，隋炀帝（604～618年在位）曾派遣侍御史韦节、司隶从事杜行满出使西域诸国。韦节、杜行满到达印度后，得到佛经和玛瑙杯等物。唐代，中国与印度的官方接触更多，文献中多有记载。《旧唐书·西戎列传》

记载，贞观十五年（641），尸罗逸多（见戒日王）自称摩揭佗王，遣使朝贡，太宗（626～649年在位）赐给玉玺和诏书表示慰问。尸罗逸多接到诏书，又遣使朝贡。太宗以其地远，礼之甚厚，复遣正使李义表、副使王玄策回访致谢。

王玄策出使印度，前后共3次（一说4次）。第一次是作为李义表的副使前往印度，时间在贞观十七年（643），贞观二十年（一说二十一年）回国。在印度期间，曾见到戒日王，并参观佛教圣地。因到访伽没路国（见迦摩缕波），其国王随即派遣使者到大唐请老子像和《道德经》。贞观二十一年，王玄策作为正使第二次出使印度，副使为蒋师仁。当他们到达印度时，戒日王已死，大臣阿罗那顺作乱，并发兵攻击王玄策。王玄策得到吐蕃和尼泊尔的支持，带兵打败阿罗那顺，并将他捉回长安。返回时间为贞观二十二年。唐显庆二年（657），王玄策第三次奉旨到印度送袈裟，并于显庆五年在大菩提寺参加特为他举行的大法会。王玄策出使印度是中印关系史上的一件大事，表明唐朝与印度诸国间的友好交往进入高潮期。

唐代，印度诸国派遣使节或“贡献方物”的事件很多。据不完全统计，自武德二年（619）至乾元元年（758）的140年间，将近80个诸国的使团到访中国。例如，有罽宾、乌苌、摩揭佗、泥婆罗、健达（见犍陀罗）、摩腊、南天竺、勃律、西天竺、中天竺等10多国遣使来唐。其中，罽宾遣使次数最多，达20次；其次为勃律和南天竺，各8次。

10～13世纪 这一时期，中国史籍中关于宋朝与印度诸国遣使“朝贡”的记载不多。但特别记载了北宋与南印度注辇（即朱罗）的关系。据《宋史》卷四八九记载，大中祥符八年（1015）注辇国王罗茶罗乍（约985～1016年在位）“遣专使等五十二人，奉土物来贡”。使者娑里三文带来国王的表文。明道二年（1033），注辇又遣使蒲押陀离等人来献珍珠、象牙等。熙宁十年（1077），其国王地华加罗复遣使27人来献珍珠、香料和药材等。南宋时，西北通道已受阻，只有通过海路交往。



《郑和下西洋》塑像
中国福建泉州海外交通史博物馆展厅

元代，中印之间的政府往来主要通过海路进行。至元十六年至三十一年（1279～1294），为历史上中国与印度交往最频繁的时期之一。据《元史》记载，元朝曾11次遣使前往南印度沿海马八儿（印度东南海岸）和俱蓝（见故临）等国。南印度马八儿12次、俱蓝4次遣使来元。杨庭璧是当时中国最著名的使者，曾3次从广州和泉州港通过海路出访。

阿拉伯旅行家伊本·白图泰（1304～1368）于1333年经中亚地区进入印度，在德里苏丹穆罕默德·沙的宫廷为官，后又被任命为特使出使中国。他著有《伊本·白图泰游记》，详细记叙了他在中亚、印度和中国等地的旅行经过。



阿拉伯旅行家伊本·白图泰像
中国福建泉州海外交通史博物馆

14～15世纪 中国航海家、友好使者郑和出海到印度访问，是中印关系史上的重大事件。据《明史·郑和列传》，郑和出海到印度洋共7次，航行从永乐三年到宣德八年（1405～1433），前后历时28年，但7次航行中并非每次都到过印度。

郑和的航行加深了中国与印度的联系和了解，促进了中国人民与印度人民的友谊。曾随郑和航行的马欢、费信、巩珍自将途中的见闻编撰成书，分别为《瀛涯胜览》、《星槎胜览》、《西洋番国志》。这三部书互相印证，互相补充，较全面地反映了当时东南亚和南亚各国的情况，是研究南印度历史和中印关系史的宝贵资料。

与郑和同时，侯显也曾多次奉命出使南亚诸国。他主要是从陆路前往，但也有从海路前往的记录。

据《星槎胜览》、《瀛涯胜览》等记载，明代与中国发生联系的印度诸国和地区有：底里（在今德里）、沼纳朴儿（今印度北方邦江普尔一带）、榜葛剌、阿难功德国（在今南印度卡纳塔克邦）、柯枝、小葛兰（在今南印度西海岸的奎隆）、大葛兰（在今南印度奎隆或其以南地区）、加异勒（在今南印度东海岸）、甘巴里（位于今印度泰米尔纳德邦哥印拜陀）、琐里（在今印度西南海岸）、古里（位于今印度马拉巴尔海岸）、翠兰山（在今印度尼科巴群岛）、按笃蛮（在今印度安达曼群岛）等。其中，阿难功德国王卜哈鲁于洪武七年（1374）曾派使者到中国，古里国王沙米的喜于永乐三年（1405）派使者到达

南京，榜葛剌国王霭牙思丁（？～1412）于永乐六年遣使来华，柯枝国王可亦里于永乐九年和宣德八年（1433）两次遣使来华，榜葛剌国王赛佛丁于永乐十一年遣使来华，古里国王比里麻和甘巴里国王兜哇剌札均于宣德八年遣使来华，底里国王马哈木和沼纳朴儿国王亦不剌金也都与明朝有联系。

16世纪～20世纪中叶 16世纪，西方列强纷纷东来，控制了海上交通和中印贸易。明正德五年（1510），葡萄牙人占领了印度西海岸的果阿，并以此为据点扩大其在印度的殖民地。嘉靖三十六年（1557），葡萄牙人在中国澳门立足，并以此为据点，进行欧洲—南亚—东亚的贸易。继而，西班牙人、英国人、荷兰人、丹麦人、法国人、瑞典人等纷纷来到印度和东亚，中国和印度政府间的直接交往中止。



吴广霈《南行日记》封面

直到19世纪中叶，中国与印度几乎没有官方交往，只有较少的民间往来。到19世纪末20世纪初，中国和印度之间开始有定期轮船往来。1901年前后，广东直驶印度的客轮平均5天一班。民间交往明显增多。

1878年夏，受清政府派遣，**黄楙材**等一行6人取海路赴印度考察。这是清朝派往印度的第一个官方代表团。黄楙材在印度逗留近六个月，加上途中往返耗时，共一年五个月。回国后，黄楙材编成《印度札记》，绘制了印度地图，并撰写《游历刍言》等著作。

1881年，**马建忠**、**吴广霈**作为清朝派往印度同英国人交涉鸦片事务的专使，在印逗留25天。二人回国后分别撰有《南行记》(1896年刊行）和《南行日记》(1890年刊行)。马建忠和吴广霈此次与英国人交涉失败，但他们撰写的日记是19世纪中国人记述有关印度见闻的十分珍贵的史料。



黄遵宪像

1890年，薛福成和黄遵宪二人同船前往欧洲，途经印度。虽然他们不是被派往印度的使节，却十分关心印度问题，回国后都出版过相关著作。他们书中对鸦片、茶叶的生产和贸易等问题，都有专门论述。薛福成还对印度的人口问题予以关注，记有印度于1891年首次进行人口普查，当时的人口为288 509 600余人。这一记载可以纠正印度人口普查开始于1901年的习惯说法。

1900年，中国爆发义和团运动。英国当局从印度调集军队到中国镇压义和团运动，其中有不少印度士兵。一位名叫T.G.**辛格**的印度军官，用印地文写下日记，回国后以《在中国的十三个月》为题将其出版。这是十分珍贵的历史资料。

1912年中华民国成立，而印度仍然在英国殖民者统治之下。中国的革命者、国民政府的官员同印度民族独立运动的领袖们多有接触。

1924年，印度大诗人R.**泰戈尔**来华访问，受到中国国民政府的高度重视，**孙中山**在病中写信给泰戈尔。



蒋介石在圣雄甘地逝世后给他的题词
印度新德里圣雄甘地纪念馆

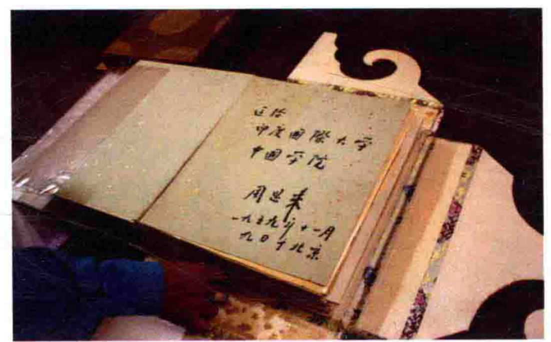
1933年，在中国南京国民政府的支持下，印度和中国学术界开始筹备成立**中印学会**。1934年，印度的中印学会首先成立，国大党的领袖们积极支持并参与活动。次年，中国的中印学会成立，国民政府的一些要员参与了领导工作。1937年，国民政府通过中印学会向社会募捐，向泰戈尔创办的国际大学捐赠中文图书，赞助泰戈尔在国际大学建立了中国学院。

1937年7月7日，中国的抗日战争爆发，M.K.**甘地**和国大党领袖们对日本的侵华行径予以严厉谴责。J.**尼赫鲁**呼吁全国支援中国的抗日战争。在他的支持下，**印度援华医疗队**于1938年8月成立，到中国抗日战争前线参加工作。医疗队成员**柯棣华**在中国献出了自己的生命。

1939年8月22日，尼赫鲁抵达昆明，23日到达重庆。受到国民党政府和重庆各界人士隆重欢迎，蒋介石夫妇设宴招待。他在重庆会见了国民党的高级官员，还会见了中共驻重庆的高级干部。**毛泽东**于8月27日致电尼赫鲁，欢迎他到延安访问，并感谢他为派遣印度援华医疗队所做的工作。访华期间，尼赫鲁曾撰写出一份《增进中印接触的备忘录》，提出发展关系的7条建议。参考这7条建议，国民党中央根据蒋介石的意见，提出《中印合作措施纲要》。印方的备忘录及中方的纲要中提及的措施都得以落实。

1942年2月5日，蒋介石夫妇应英印总督的邀请抵达**加尔各答**，对印度作友好访问。访印期间，蒋介石会见了甘地、尼赫鲁、穆斯林联盟主席M.A.真纳、妇女界领袖V.潘迪特夫人和S.奈都夫人等重要人士。尼赫鲁与蒋介石会见3次，还亲自陪同他去泰戈尔生前创办的国际大学参观。2月21日，蒋介石在回国前发表《告印度人民书》，呼吁英国当局“从速赋予印度国民以政治上之实权”。

1950年以来 1947年，印度获得独立。1949年，中华人民共和国建立。1950年


周恩来向国际大学赠书并题词（1959）

4月1日，两国建立正式外交关系。从此，中印外交关系进入一个新的时期。

20世纪50年代，两国在政治、经济、文化等方面展开了全面交往与合作。两国领导人都十分重视新建立起来的友好关系。双方在反对帝国主义的旗帜下紧密合作，互相声援。中国支持印度收复果阿的斗争，印度则支持中国恢复在联合国的合法席位。两国高级领导人多次互访。1954年6月25～28日，中国总理**周恩来**访问印度。在与印度总理尼赫鲁的会谈中，双方在许多问题上达成广泛共识，并发表联合公报，公报中重申了处理国际关系的**和平共处五项原则**。1954年10月19～30日，尼赫鲁和他的女儿英迪拉·甘地访华，受到中国领导人和人民群众的热烈欢迎。周恩来举行盛大欢迎宴会，中央人民政府主席毛泽东亲自会见尼赫鲁一行并设宴款待。尼赫鲁的访问加强了两国政府间的合作，促进了两国人民的友谊。此后，周恩来又于1956年和1960年两次访问印度。

1959年，中印两国在边界问题上的争议开始突显。1962年发生边境武装冲突，双方各自撤回大使。在此后的10多年间，中印两国关系陷于低谷。

直到1973年4月，**全印柯棣华大夫纪念委员会**主席、中国人民的老朋友**巴苏华**应叶剑英的邀请访问中国，使中印关系出现转机。次年5月，全印柯棣华大夫纪念委员会访华团来到北京，这是1962年以来第一个来华访问的印度代表团。代表团出发前得到了印度总理英迪拉·甘地夫人的同意。巴苏华和他领导的全印柯棣华大夫纪念委员会为中印外交关系正常化做了重要的工作。

1976年，中印恢复了大使级外交关系。1978年，中国对外友好协会会长王炳南率领由12人组成的友好代表团访问印度，所到之处受到印度各阶层群众的热烈欢迎。全印柯棣华大夫纪念委员会负责接待代表团，并安排代表团与印度副总统B.D.贾蒂、总理M.L.德赛、外交部长A.B.瓦杰帕伊和在野党领袖英迪拉·甘地夫人等政界要人会面。印度外交部长瓦杰帕伊于1979年2月访问了中国。访问期间，中国副总理**邓小平**会见了代表团，并就中印关系发表了重要讲话。

1980年5月、1981年10月和1985年10月，中印两国总理利用国际首脑会议的机会，分别于贝尔格莱德、坎昆和纽约进行会见。1981年6月，中国副总理兼外交部长黄华访问印度，双方就一些共同关心的问题达成谅解。1981～1988年，为解决边界问题，中印两国官员进行了9轮谈判。这些谈判虽然没有最终解决两国边界问题，但对于改善两国关系、促进文化交流起到积极作用。

1988年12月19～23日，印度总理拉吉夫·甘地应邀对中国进行正式友好访问。他与中国总理李鹏举行了坦率、诚挚和友好的会谈，双方就双边关系和一些共同感兴趣的问题交换了看法。访问期间，邓小平等中国领导人与拉吉夫·甘地会见。

1991年12月11～16日，中国总理李鹏应印度总理P.V.N.拉奥的邀请前往印度进行正式友好访问。其间，双方签署5个文件，并共同发表了联合公报。

1992年5月，印度总统R.文卡塔拉曼对中国进行国事访问。这是自中印建交以来第一位访问中国的印度总统。他会见了中共中央总书记江泽民、中国国家主席杨尚昆和总理李鹏。1993年9月6～9日，应李鹏邀请，印度总理P.V.N.拉奥对中国进行正式友好访问。其间，两国政府签署了4项文件，对于推动两国在政治、经济、文化等领域的合作具有重要意义。

1996年11月28日～12月1日，中国国家主席江泽民应印度总统S.D.夏尔马的邀请对印度进行国事访问。这是中印建交以来第一位中国国家元首访问印度。这次访问最重要的成果是，确定了中印两国在和平共处五项原则基础上建立面向21世纪的建设性合作伙伴关系。两国领导人表示，要将中印经济合作推向一个新的高度。

1999年，印度外交部长贾斯旺特·辛格访华，双方达成“互不视对方为威胁”的共识。2000年5月28日～6月3日，印度总统K.R.纳拉亚南应邀对中国进行国事访问，江泽民与其会见，双方就双边关系和共同关心的地区和国际问题交换了意见，并达成许多共识。7月22日，中国外交部长唐家璇应邀访印，双方探讨了落实两国领导人达成的共识、推动两国关系继续改善和发展的措施。


印度总统文卡塔拉曼在中国国家主席杨尚昆陪同下检阅中国人民解放军三军仪仗队（1992年5月）

进入21世纪后，两国外交出现了新气象。两国领导人除应邀互相访问外，也在一些重要多边场合，如金砖国家领导人会议等场合会见，就相关问题达成共识。2006年、2010年，中国国家主席胡锦涛和印度总统P.D.帕蒂尔实现了互访。中国总理朱镕基于2002年1月访印。中国总理温家宝于2005年4月、2010年12月两次访印。中国总理李克强于2013年5月访印。印度总理A.B.瓦杰帕伊于2003年6月访华。印度总理M.辛格于2008年1月、2013年10月访华。两国领导人互访已形成机制。

Heping Gongchu Wuxiang Yuanze

和平共处五项原则 Panchsheel 国际公认的处理国家之间关系的基本原则。即互相尊重主权和领土完整、互不侵犯、互不干涉内政、平等互利、和平共处。1953年12月，中国总理**周恩来**在接见印度代表团时提出以“互相尊重主权和领土完整，互不侵犯，互不干涉内政，平等互利和和平共处的原则”来处理中印关系。印方接受这一建议，并以此作为谈判的指导原则。谈判于1954年4月29日结束，由双方全权代表签订了《关于中国西藏地方和印度之间的通商和交通协定》和有关换文。该协定在序言中把上述五项原则定为指导两国关系的准则。1954年6月25日，周恩来应邀正式访问印度。印度总理J.**尼赫鲁**建议将五项原则适用范围扩大到东南亚，以创造一个没有战争恐惧的和平区域。在此后中印两国发表的联合声明中，明确表示五项基本原则不仅适用于中印两国，而且也适用于亚洲的其他国家，以及世界上所有国家。在尼赫鲁的提议下，五项原则使用了印度传统的宗教术语“潘查希拉”。


周恩来与印度总理尼赫鲁在北京会谈（1954）

1954年6月29日，周恩来同缅甸总理吴努在仰光发表联合声明，确认五项原则作为指导国际关系准则的普遍意义。1955年的万隆会议把和平共处五项原则引申和发展为十项原则。和平共处五项原则反映了世界历史的潮流，符合世界各国人民的愿望和要求，因而为许多国家所接受，获得了广泛的国际承认，成为当代国际关系的公认准则，构成国际法的基本原理。

（张忞煜）



庆祝中印友协成立60周年文艺演出

Yin-Zhong renmin shi xiongdi

印中人民是兄弟 Hindi Chini Bhai Bhai 20世纪50年代在中国和印度广为流传的一句口号。

1924年，**梁启超**为号召中国知识分子欢迎印度诗人R.**泰戈尔**访华，首次用“兄弟”一词对中印关系进行了描述。同年，泰戈尔在出席济南各界人士欢迎会时发表演说，赞扬了中国和印度兄弟般的情谊。1950年4月1日中印建立正式外交关系后，两国间的友好交往迅速升温，“印中人民是兄弟”的口号正是对这一历史阶段的写照。在政治方面，中国和印度的领导人高度重视两国关系，共同倡导了对国际关系产生深远影响的**和平共处五项原则**；50年代中期中印两国实现总理互访，高层访问日益频繁。在国际事务方面，中印两国精诚合作、相互支持，在1955年万隆会议上为亚非国家反帝反殖民、争取民族独立作出了贡献。在民间外交方面，中国印度友好协会和印度中国友好协会先后于1952年和1956年成立，为深化两国民间交往做了大量工作。在经济方面，中印两国于1951年启动贸易往来，1954年共同签订了《关于中国西藏地方和印度之间的通商和交通协定》和两国间第一份贸易协定，经济贸易渐趋繁荣。在文化方面，两国官方或半官方代表团频繁互访，交流内容涉及文学、艺术、科技、教育、新闻、体育、医疗等诸多领域。1953年印度艺术代表团访华期间，D.比斯瓦斯多次表演了由诗人H.查托巴迪雅亚创作的《印中友谊歌》，“友好的歌声四处起，印中人民是兄弟”的词句开始在中国广为流传，成为人们表达中印友好情谊的常用语。

（邵葆丽撰　贾岩译）

Jiang Jieshi Fufu Fangwen Yindu

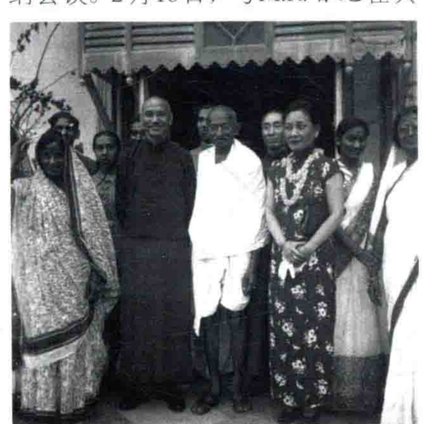
蒋介石夫妇访问印度 Visit of Chiang Kai-shek and His Wife to India 1942年2月5~21日，应英属印度总督V.A.J.霍普邀请，中华民国国防最高委员会委员长、盟军中国战区统帅蒋介石对印度进行正式访问。夫人**宋美龄**及外交部长王宠惠、宣传部副部长董显光等人陪同。2月4日，代表团由重庆乘专机出发，经昆明、缅甸腊戍，于2月5日飞抵印度**加尔各答**。

蒋介石先后在加尔各答、新德里与英印殖民当局官员就太平洋战争战况、中印关系、印度政治时局等进行了会谈。2月7日，在加尔各答会见了孟加拉省长J.A.赫伯特。2月10日，与随行官员在新德里与霍普进行会谈。2月12日，双方代表继续就修筑中印公路进行


蒋介石在印度会晤尼赫鲁（1942）

会谈。会谈取得一系列成果：①双方就修建中印公路具体方案达成共识。②双方计划合作假道拉萨运输援华军事物资。③双方就在印度境内兴建大型机场，以开辟对华运输的空中航线进行了磋商。④双方同意互派半外交性质代表常驻新德里和重庆。⑤双方同意在加尔各答设立对华联络机构“对华事务专局”。

蒋介石还先后多次与印度民族独立运动领袖会谈。2月11日，与J.尼赫鲁、A.K.M.A.阿扎德会谈。2月15日，再次会见尼赫鲁。2月17日，与M.A.真纳会谈。2月18日，与M.K.甘地在其


蒋介石夫妇访问印度时与圣雄甘地合影（1942）

友人G.D.比尔拉家中会谈。在一系列会谈中，印度民族运动领袖得以了解中国抗日战争的情况，表示对中国人民反抗侵略的支持。甘地也明确表示，虽然不会妨碍中英在反对日本侵略方面的合作，但也不会放弃反抗英国对印度殖民统治的非暴力不合作，并希望蒋介石向英国施压，使印度获得独立。

2月19～20日，蒋介石与宋美龄赴国际大学参观，并为国际大学题词“交邻有道”，还向国际大学捐赠5万卢比，向国际大学中国学院捐赠3万卢比。尼赫鲁在谭云山的邀请下一同前往，再次与蒋介石会谈。

2月21日，蒋介石在加尔各答公开发表《告印度人民书》，呼吁英国当局要尽早把权力还给印度人民。当晚，代表团由加尔各答搭乘飞机飞抵昆明。

按照访印期间达成的协议，3月3日，沈士华出任中国驻英属印度专员。3月17日，中国举行“印度日”。同年，民国政府在云南呈贡建立国立东方语文专科学校，设印度语科，并开设了印度历史等相关课程。

（张忞煜）

Zhongguo yuanzhengjun zai Yindu

中国远征军在印度 Chinese army in India 太平洋战争爆发后，印度曾是中国政府应英国政府请求而组织的一支远征缅甸抗日部队中国远征军的临时基地。中国远征军在印度受训，成为最终将日本军队赶出缅甸的打击力量的一部分。这支驻扎印度兰姆伽镇（今印度恰尔肯德邦拉姆格尔）的中国军队的存在一直秘而不宣，直至战争结束后才被公之于众。

中国远征军被从中国云南派往缅甸同英国军队一同战斗，以阻挡日本军队。1942年年中，因中美战略目标的不一致，中国远征军陷于被动态势，大量人员被迫后撤至印度。1942年7～9月，中国远征军的若干分部接踵到达印度。退入印度的部队改称中国驻印军，由J.史迪威任总指挥、罗卓英任副总指挥。英属印度政府将兰姆伽的一座前战俘营提供给他们使用。

由于在缅甸战役和随后的艰难撤退中备尝给养匮乏之苦，大多数到达印度的中国士兵最初的身体状况十分糟糕。然而，此行的目的不仅在于让这些士兵在印度休整，而且要重新训练和装备他们，通过中国、英国和美国的共同努力，使他们再度成为一支有效的战斗力量。在当地的中国军事负责人负责军队管理和维持纪律，印度政府提供食品和发给士兵军饷，美国人承担培训工作和提供装备。随着若干批次专门从中国空运过来的军官和士兵的加入，起初从缅甸到来的9 000人组成的军队得以壮大。共计有5 368名军官和48 124名中国士兵通过兰姆伽训练营的培训，从而最终组成中国军队的新一军和新六军，分别由郑洞国将军和廖耀湘将军统率。


中国远征军在印度
孙立人将军在印度兰姆伽整训时检阅部队

1943年10月，中国驻印军为保护中印公路，沿公路向缅北推进，经10个月的苦战，于1944年8月攻占缅北重镇密支那。1945年1月，中国驻印军与滇西的中国远征军会师于缅甸芒友，打通中印公路，至3月将日军全部赶出缅北和滇西。此后，中国远征军返回中国。

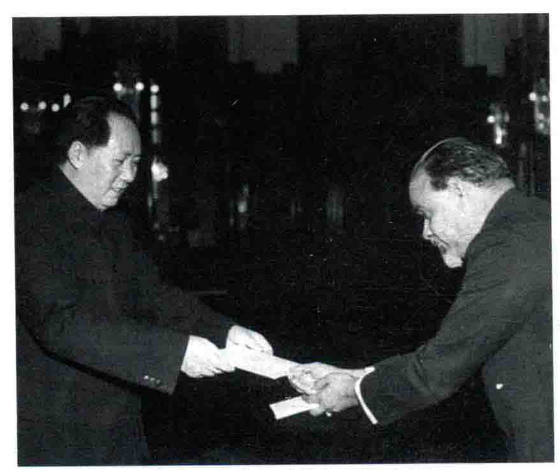
（玛妲玉撰 刘文亮译）

Zhong–Yin Jianjiao

中印建交 Establishment of China-India Diplomatic Relations 中华人民共和国和印度共和国于1950年4月1日正式建立外交关系。印度是首个与中华人民共和国建立外交关系的非社会主义国家，也是首个在华设立使馆的非社会主义国家。

1948年9月，中国人民解放军东北野战军发起辽沈战役，中国革命胜利在望。与此同时，印度开始调整对华政策。1948年10月5日，新华社香港分社社长乔冠华就印度驻南京大使馆参赞伊思迈尔前来解放区的意愿向中共中央发电请示。1949年4月，中国人民解放军占领南京总统府。南京国民政府余下人员南撤广州，印度大使馆人员没有跟随其后，而将使馆人员名单及财产造册送人民政府备案。

1949年12月30日，印度总理兼外交部长J.尼赫鲁接到中华人民共和国总理兼外交部长周恩来于同年10月2日发



驻中华人民共和国首任大使潘尼迦向毛泽东主席递交国书

出的公函，随即印度政府表示愿与中国政府建立外交关系。1950年1月4日，周恩来复电尼赫鲁，传达了中国政府愿在平等、互利及相互尊重对方领土主权的原则基础上与印度政府建立外交关系，并希望印度政府派代表来北京就相关问题进行谈判。1月6日，尼赫鲁致电周恩来，决定委任雁谒森为临时代办，与中国政府进行初步谈判。1月12日，周恩来回电表示同意。2月13日，雁谒森到达北京，中印两国开始建交谈判。2月22～3月15日，双方代表分别进行了3次谈判，基本解决了两国之间建交需解决的重点问题。随后，双方分别于3月20～4月1日就互派使节问题举行了4次谈判。中华人民共和国派遣袁仲贤为驻印大使，印度政府派遣K.M.潘尼迦为驻华大使。中印两国于1950年4月1日正式建立外交关系。

（邵葆丽、姜景奎撰　任筱可译）

Zhong–Yin jianjiao yilai Yindu guojia lingdaoren fang Hua

中印建交以来印度国家领导人访华　visit of Indian leaders to China since the establishment of diplomatic relations　1950年4月1日，中华人民共和国与印度共和国正式建立外交关系。此后，应中国国家领导人邀请，印度国家领导人多次访华，促进了相互理解，推动了双边关系，增进了中印友谊。

1954年10月19～30日，J.尼赫鲁以印度总理兼外交部长的身份，与女儿英迪拉·甘地一同访问中国，就和平共处五项原则、“战争作为政策的工具是否有利益的问题”等与中央人民政府主席毛泽东进行了3次会谈。双方均认为应共同努力防止战争，争取持久和平。其间，尼赫鲁还和中国总理周恩来举行了4次会谈。这些会谈进一步巩固了不久前两国政府关于中国西藏地方和印度的关系问题的谈判，以及周恩来访印的成果。

1988年12月19～23日，印度总理拉吉夫·甘地对中国进行正式访问，并先后与中国总理李鹏和中央军委主席邓小平会谈、会见。两国总理就解决中印边界问题的指导原则达成内部谅解。拉吉夫·甘地表示印度决心求得互惠互利的解决办法，并提出了“平行作业”的概念，即在寻求两国都能接受的解决边界问题方法的同时，积极发展两国其他领域的关系。中印双方商定建立关于边界问题的联合工作小组及经贸、科技等其他联合工作小组，并签署科学技术合作协定、民用航空运输协定和3个年度文化合作协定的执行计划。

1992年5月18～23日，印度总统R.文卡塔拉曼应邀对中国进行国事访问。这是两国建交以来印度总统首次访华。文卡塔拉曼与中国国家主席杨尚昆举行了会谈，并分别与中共中央总书记江泽民、总理李鹏会谈、会见。两国领导人就双边、地区和全球性问题广泛交换了意见。双方表示愿进一步恢复和发展中印传统友好关系，并签订了《边境贸易进出规章协议》。

1993年9月6～9日，印度总理P.V.N.拉奥应邀对中国进行正式友好访问。双方就共同关心的双边、地区和国际问题深入交换了意见。双方签署了《关于在中印边境实际控制线地区保持和平与安宁的协定》等4项文件。《关于在中印边境实际控制线地区保持和平与安宁的协定》规定：两国边界问题应通过和平友好方式协商解决，双方不使用武力或以武力相威胁；在边界问题最终解决之前，双方严格尊重和遵守双方之间的控制线；双方将把实际控制线地区各自的军事力量保持在与两国睦邻友好关系相适应的最低水平。“实际控制线”这个术语是第一次出现在中印两国签署的正式文件中。协定签署后，中印两国军队开始互访，自发边境贸易开始活跃起来。

2000年5月28日～6月3日，印度总统K.R.纳拉亚南应中国国家主席江泽民邀请，对中国进行了访问。除北京外，纳拉亚南还访问了大连和昆明等地。双方共同纪念了中印建交50周年，就共同关心的国际和地区问题广泛地交换了意见，并就推动世界向多极化发展、加强联合国的作用、联合国安理会的改革应充分体现发展中国家的代表性、建立公正合理的国际政治经济新秩序，以及共同维护世界及南亚地区的和平与稳定等问题达成许多重要共识。为加强两国之间的全面合作和相互理解，双方还同意设立中印名人论坛。2004年，纳拉亚南再次访问北京，参加了由中国人民外交学会组织的纪念和平共处五项原则发表50周年国际研讨会，并发表讲话。

2003年6月22～27日，印度总理A.B.瓦杰帕伊应中国总理温家宝的邀请对中国进行了正式访问。中国多位领导人与瓦杰帕伊在北京举行会晤，就双边关系和共同关心的地区及国际问题广泛交换意见。双方签署了《中华人民共和国和印度共和国关系原则和全面合作的宣言》等11项合作文件，加强了两国在各个领域的交流与合作。在《中华人民共和国和印度共和国关系原则和全面合作的宣言》里，印



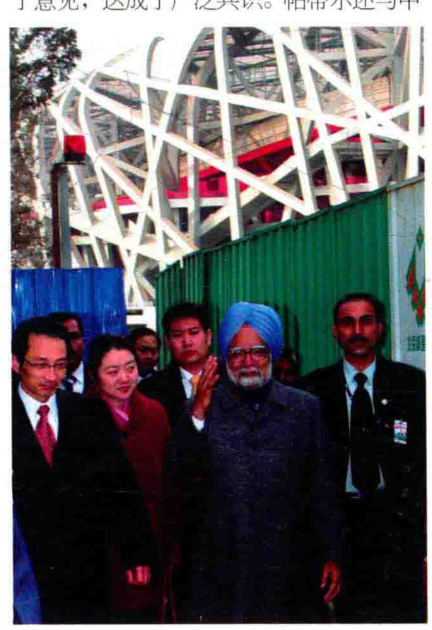
印度总理兼外交部长尼赫鲁访华抵达北京时受到热烈欢迎


印度总理拉吉夫·甘地与夫人索尼娅·甘地在访华期间游览长城（1988）

度“承认西藏自治区是中华人民共和国领土的一部分，并且重申它不允许西藏人在印度从事反对中国的政治活动”。这是印度政府首次以官方文件形式承认西藏是中国领土的合法性。中印双方同意各自任命特别代表，从两国关系大局出发，探讨解决边界问题的框架，使两国解决历史遗留的边界问题进入具体实施阶段。

2008年1月13～15日，印度总理M.辛格应中国总理温家宝邀请对中国进行正式访问，中国国家主席胡锦涛、全国人大常委会委员长吴邦国分别会见了辛格，温家宝与辛格举行了会谈。双方就双边关系和共同关心的国际和地区问题达成了广泛共识。两国总理共同出席了中印联合医疗队成立仪式。辛格在中国社会科学院发表了演讲。其间，双方签署了《中华人民共和国和印度共和国关于二十一世纪的共同展望》。文件指出，中国和印度是世界上两个最大的发展中国家。双方认识到，中印都肩负着确保两国经济社会全面协调可持续发展，推动亚洲和世界和平与发展的重要历史责任。双方决心通过发展两国面向和平与繁荣的战略合作伙伴关系，推动建设持久和平、共同繁荣的和谐世界。双方同意进一步密切在国际和地区问题上的磋商与配合，共同应对传统和非传统安全领域的挑战。关于边界问题，中印双方一致认为应从战略高度和两国关系的大局出发，通过平等协商和互谅互让，早日达成一个公平合理、切实可行的解决方案。

2010年5月26～31日，印度总统P.D.帕蒂尔访华。中国国家主席胡锦涛、全国人大常委会委员长吴邦国、总理温家宝、全国政协主席贾庆林分别同帕蒂尔举行了会谈。双方就进一步发展中印战略合作伙伴关系等共同关心的问题深入交换了意见，达成了广泛共识。帕蒂尔还与中国国家副主席习近平共同出席庆祝中印建交60周年招待会。帕蒂尔还赴洛阳出席了白马寺印度佛殿的落成仪式，并前往上海参观世博会场馆。


印度总理辛格在
北京参观奥林匹克运动会场馆

2013年10月22～24日，印度总理辛格再次访问中国。其间，中国国家主席习近平会见辛格，总理李克强与辛格举行了会谈。两国发表了《中印战略合作伙伴关系未来发展愿景的联合声明》，在边界、交通、能源、文化、教育等方面签署了9项合作文件。

（张然）

Zhong–Yin jianjiao yilai Zhongguo guojia lingdaoren fang Yin

中印建交以来中国国家领导人访印 visit of Chinese leaders to India since the establishment of diplomatic relations 1950年4月1日，中华人民共和国与印度共和国正式建立外交关系。此后，应印度国家领导人邀请，中国国家领导人多次访问印度，促进了两国间的相互理解，推动了双边关系，增进了中印友谊。

1954年6月25～28日，中国总理周恩来应邀首次访问印度。其间，同印度总理J.尼赫鲁进行了6次正式会谈，共同重申了指导两国关系的和平共处五项原则，并会见了印度总统R.普拉萨德、副总统S.拉达克里希南等人。1956年11月28日～12月10日，周恩来再次访问印度，同尼赫鲁就两国边界问题进行会谈。他在印度共和国人民院和联邦院的联席会议上发表演讲，对中印两国的友谊和团结予以肯定，并寄予厚望，同时就国际形势等问题阐明了中国政府的立场与观点。此外，周恩来还参观德里、孟买、马德拉斯、加尔各答等城市。1960年4月19～26日，周恩来第三次访问印度。其间，拜会了印度总统普拉萨德，与尼赫鲁进行多次会谈，就中印边界问题和两国关系问题交换了意见。会谈后，发表《中印两国总理联合公报》，表示将共同致力于边界问题的解决。

1991年12月11～16日，中国总理李鹏应邀对印度进行访问。这是中国总理自1960年之后首次访问印度，也是对印度总理拉吉夫·甘地1988年访华的回访。访问期间，李鹏同印度总理P.V.N.拉奥进行了会谈，会见了印度总统R.文卡塔拉曼、副总统S.D.夏尔马等人，就中印关系、重大国际问题和地区问题广泛地交换了意见。双方签署了领事、边界贸易及科技合作等5项协定，并发表中印联合公报，重申愿在和平共处五项原则基础上继续发展两国间的睦邻友好、互利合作关系，通过协商，早日达成双方都能接受的边界问题解决办法。此次访问，推动了中印关系的全面改善和发展，进一步增进了彼此间的了解和友谊，为两国间建立建设性合作伙伴关系发挥了重要的促进作用。


宋庆龄与英迪拉·甘地交谈（1954年10月19日）

1996年11月28日～12月1日，中国国家主席江泽民访问印度。这是中国国家元首第一次访问印度。访问期间，江泽民同印度总理D.高达、总统S.D.夏尔马举行会谈，双方表示愿在和平共处五项原则的基础上确立面向未来的友好关系，建立建设性合作伙伴关系。此外，江泽民还会见了印度国大党主席S.凯斯里等人，并在印度工商界人士举行的招待会上发表讲话，对中印两国开展经济合作进行展望并提出建议。

2002年1月14～18日，中国总理朱镕基对印度进行正式访问。其间，与印度总理A.B.瓦杰帕伊举行了正式会谈，并会见了印度其他领导人和各界代表。朱镕基还访问了孟买和班加罗尔，以加强中印贸易往来和经济技术合作。访问期间，双方达成6项协议和备忘录，签署了旅游、和平利用外层空间、水利、人才交流、科技和植物检疫等多方面的合作文件。此次访问，增强了中印两国间的互信，为建立建设性合作伙伴关系奠定了基础，使两国间经济、文化和科技合作进入了一个新阶段。

2005年4月9～12日，中国总理温家宝对印度进行访问。其间，温家宝会见了印度总理M.辛格、印度总统A.P.J.A.卡拉姆、国大党主席索尼娅·甘地、印度副总统兼联邦院议长B.谢卡瓦特及印度人民党领袖L.阿德瓦尼等印度领导人。两国总理发表联合声明，宣布建立面向和平与繁荣的战略合作伙伴关系，将两国关系提升到新的高度。双方还签署了解决边界问题的政治指导原则协定，这是两国自1981年恢复边界问题谈判以来签署的第一份有关边界问题的政治指导文件，标志着中印边界谈判进入了一个新阶段。此外，中印双方还通过了全面经贸合作5年规划，为双边贸易的发展提供了指导。访问期间，温家宝在印度德里理工大学发表了题为《携手并进，共创未来》的演讲，呼吁中印青年携手共创和平与繁荣，提出了两国间建立战略合作伙伴关系的具体建议。

2006年11月20～23日，中国国家主席胡锦涛对印度进行国事访问。此次访问，是中印建立战略合作伙伴关系后中国国家元首的首次访印。访问期间，胡锦涛同印度总理辛格举行会谈，并会见了印度总统卡拉姆、印度国大党主席索尼娅·甘地、印度副总统兼联邦院议长谢卡瓦特、印度人民院议长S.查特吉、印度人民党领袖阿德瓦尼等。双方就发展中印战略合作伙伴关系达成共识，表示两国将致力于维护发展中国家利益，促进世界多极化和国际关系民主化，推动中印战略合作伙伴关系不断向前发展。胡锦涛还与卡拉姆共同会见了中印两国青年代表，并出席"中印友好年"庆祝活动。22日，胡锦涛在新德里印度科学宫就中印关系和中国发展道路发表了题为《携手拓展合作，共创美好未来》的重要演讲，后赴孟买出席中印经济投资合作峰会暨首席执行官论坛，并作重要讲话。此次访问，还促成了两国在投资、卫生检疫、人力资源开发、林业、文物、互设总领事馆等多方面的合作。


中国总理周恩来访问印度时与尼赫鲁合影（1954）

2010年12月15～17日，中国总理温家宝再次访问印度。其间，同印度总理辛格举行了会谈，并会见了印度总统P.D.帕蒂尔、印度国大党主席索尼娅·甘地等印度领导人。在印度世界事务理事会发表了演讲，全面阐述了中方对待中印关系的政策和立场，还向为中印关系发展作出贡献的印度友好人士颁奖。访问期间，中印双方发表联合公报，宣布建立两国国家元首、政府首脑定期互访机制，建立外长年度互访机制，重申通过协商谈判寻求公平、合理且双方均可接受的边界问题解决方案，在问题解决前切实维护边境地区的和平与安宁。双方还决定建立中印战略经济对话机制和首席执行官论坛，制定了双边贸易的发展目标，并计划进一步拓展投资、高科技、能源等领域的合作。双方宣布2011年为"中印交流年"，两国将分别邀请对方国青年互访，深化在传媒、教育等领域的交流合作，决定启动《中印文化交流百科全书》编纂工作。

2013年5月19～22日，应印度总理辛格的邀请，中国总理李克强出访印度。其间，会见了印度总理辛格、印度总统P.K.慕克吉、印度国大党主席索尼娅·甘地、印度外长S.胡尔希德等印方领导人。双方发表联合声明，表示要抓住历史机遇，进一步增进政治互信，推进务实合作，扩大人文交流，决定将2014年定为"中印友好交流年"，同意启动"中印经典和当代作品互译出版项目"，继续举行百人青年代表团年度互访活动。李克强还在孟买参观了印度塔塔集团，出席中印商务峰会，并发表演讲。访问期间，中印两国在经贸合作领域达成诸多共识，如促进贸易自由化，开展在产业园区、基础设施等领域的大项目合作，建设孟中印缅经济走廊，采取措施应对贸易不平衡问题等。此次访问，推动了中印两国面向和平与繁荣的战略伙伴关系朝向更高的水平发展。

（王凌男 乔安全）

1954 Nian Zhongguo Wenhua Daibiaotuan Fangwen Yindu

1954年中国文化代表团访问印度 Chinese Cultural Delegation's Visit to India in 1954 应印度总理J.尼赫鲁的邀请，中国政府于1954年派出中国文化代表团一行60人访问印度。代表团由文化部副部长郑振铎率领，副团长为中共上海市委宣传部副部长周而复。代表团由音乐、

舞蹈和戏剧团组成，中国著名舞蹈演员戴爱莲任艺术指导。此次访问是20世纪50年代初中国与印度民间关系发展的重要一步。代表团受到印度政府的高规格接待，尼赫鲁指定其女儿英迪拉·甘地为接待委员会主席。

代表团在印度首都新德里和加尔各答、孟买进行了演出，反响热烈。其间，一些中国舞蹈演员被印度舞蹈的美丽和



中国文化代表团访问印度（1954）

魅力所吸引，在代表团艺术指导戴爱莲的鼓励下开始学习印度舞，团员张均由此与卡塔克、婆罗多舞和奥迪西等印度舞蹈结缘，日后成为中国著名的印度舞表演艺术家。代表团成员还包括著名京剧演员李少春、袁世海、叶盛章、李和曾。

（邵葆丽撰　任婧译）

Zhongguo Yindu Youhao Xiehui

中国印度友好协会　China-India Friendship Association　中国从事与印度民间外交工作的全国性民间团体。是中国人民对外友好协会的单位会员。简称中印友协。1952年5月16日在北京成立，文化部副部长丁西林任首任会长。它长期致力于增进中印两国的民间往来，并结合两国政府间外交的实际情况，以民间外交协助和促进政府外交。

中印友协历年来参与组织、联络、接待的重大活动包括组织代表团互访、举办纪念活动、主办会议论坛三类。

组织代表团互访。自1953年12月丁西林率团赴印度参加印度中国友好协会



丁西林像

（简称印中友协）第一次全国会议以来，多次组织涵盖社会各阶层的代表团互访，增进了两国不同行业、不同领域人民群众之间的了解。参与互访的代表团包括由政府官员和社会知名人士率领的文化代表团、两国国家和地方友好组织等。

举办纪念活动。在重大节日和纪念日来临之际，组织举办各类有助于增进两国互信和了解的文化交流活动。先后于2000年、2005年、2010年举办庆祝中印建交50周年、55周年、60周年招待会，并于2007年11月举办中印友协重组、中印友协成立55周年庆典。印度援华医疗队在中国军民抗日战争中发挥了特殊作用，是现代中印关系史上的重要历史事件。中印友协成立以来，多次接待印度援华医疗队家属访华、举办纪念柯棣华大夫大会，并先后于2008年、2010年、2012年组织中印联合医疗队在两国分别开展义诊、交流活动，重温和传承中印友谊史话。

主办会议论坛。结合中印关系发展，尤其是文化交流的各类重要主题，主办相关专题会议、论坛和研讨会。其中，“中国-南亚国际文化论坛”于2008年、2009年、2011年、2012年先后在北京、新德里、成都、深圳举办了4届，“中国印度论坛”于2009年、2010年、2012年举办了3届，“中印大学生论坛”



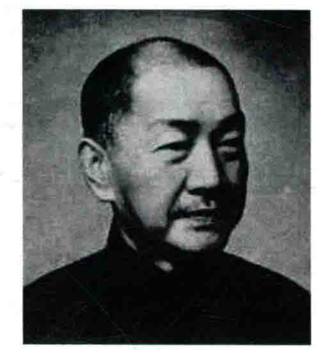
中国佛教协会副会长赵朴初拜会尼赫鲁总理（1956年11月）

于2009年、2013年举办了两届，为中印文化交流搭建了重要平台。

（张忞煜）

Zhong-Yin youhao daibiaotuan

中印友好代表团　China-India goodwill mission　20世纪40年代以来中国、印度两国各派的一系列友好代表团。其中



戴季陶像

中国代表团有1940年1～2月由太虚法师率领的访印代表团和1943年3~4月由南京国民政府考试院院长戴季陶率领的访印代表团等。20世纪四五十年代，亦有私人和半官方代表团访问印度，作家丁西林和冰心率领的中印友协代表团便是其中之一。印度国际大学中国学院的主要创立者之一谭云山在这些代表团中发挥了重要作用，他曾作为私人向导陪同戴季陶造访印度的佛教圣地。此外，由J.尼赫鲁、S.拉达克里希南、S.巴胡古纳率领的印度代表团也曾在不同时期访问中国。

（那济世撰　何赟译）

Tianjin Yindu Qiaomin Xiehui

天津印度侨民协会　Indian Residents Association, Tianjin　19世纪末20世纪初中国天津印度侨民组织。在天津，有一个小规模的印度居民区，总人数在20世纪初约为70人。其中一半是商人，他们大多来自印度信德省（今属巴基斯坦），部分人和日本有密切的贸易往来。其余多从事警察和门卫等职业。

这些商人中有一位名叫A.巴里的孟加拉穆斯林在中国定居，妻子是中国人。他积累了可观的财富，在当地印度人中较为突出。第二次



天津第一饭店大楼　原为泰莱饭店大楼　英籍印度人泰莱悌与英国人莱德劳1929年建

世界大战时日本占领中国，巴里在天津建立了印度侨民协会。战后，他成了富有争议的人物，因为有人称他挪用侨民协会财产与日占区当局建立联系，借此扩大贸易利润，但他对此予以否认。1942年印度独立联盟中国区委员会成立后，巴里在秘书长O.P.赛特的劝说下组建了联盟的天津分部，但并未解散印度侨民协会。该协会一直延续到1945年抗日战争结束。

（玛妲玉撰　何赟译）

Kade' erdang

卡德尔党　The Ghadar Party　20世纪二三十年代在华最为活跃的印度政治组织之一。又称印度斯坦卡德尔党。1913年由北美印度工人和知识分子创立，旨在通过武力推翻英国对印度的殖民统治。招募海外印度人回国参与抗英斗争，通过出版各类刊物和组织公开活动宣扬印度的解放事业，同时为印度本土的抗英斗争提供资金和军事援助。第一次世界大战到20世纪30年代期间，借助中国的革命浪潮和反帝情绪在华开展各类活动，获得众多驻中国香港及各通商口岸印度裔士兵和警察的支持。

第一次世界大战期间开始在华活动，最初致力于组织印度的武装起义。曾积极动员在华英军中的印裔士兵和警察返回印度参加反殖民斗争。曾编辑出版《卡德尔报》，在印度人群体中广为传阅。

该组织还致力于号召中印人民联合反抗帝国主义压迫。其刊物《反抗之声》早期发表过如下诗歌："兄弟啊，不要投身与中国的战争。小心敌人，不要听信他狡黠的煽动，不要与中国兄弟为敌。敌人善于使兄弟反目、自相残杀，印度、中国和土耳其的人民才是真正的兄弟。"这使其成为最早公开谴责英国，利用印度人侵略中国的政治组织之一。有记录表明，该组织在当时得到了包括主要政治人物在内的广大中国人民的同情和支持。

首次在印度发动武装起义便遭到镇压，后进行重组并开始新一轮在华活动。1925年，一些组织活跃分子陪同流亡海外的印度革命人士R.M.普拉塔普从北美来到中国，在上海、北京、汉口等地建立了活动基地。后迫于英国当局不断的骚扰与迫害，不得不反复转移阵地。后将总部设立于上海闸北的总工会办公场所内，并在北京创办了一所卡德尔净修院，还刊发用旁遮普文编写的《革命宣传半月刊》。1925～1927年中国的革命热潮对其活动开展十分有利，该组织再次强烈谴责了英国当局企图利用印度军队镇压中国抗议者的行径。《革命宣传半月刊》刊载了一篇题为《印度军队在中国的职责》的文章称："中国的忠实儿女正在为祖国自由而战。印度的自由和中国的自由是紧密相连的。中国取得了自由，印度的自由也就不远了。印度人的职责是帮助中国民族主义政党。"在其宣传影响下，当时的一些印度士兵和警察分遣队曾拒绝向中国人开火。

20世纪30年代至第二次世界大战期间，该组织虽然面临英国当局残酷迫害、主要领导人遭到驱逐、来自中国政治力量的援助减少等诸多困难，但在中国仍有一定的活跃度。

（玛妲玉撰　胡俊麟译）

Yindu Guomin Xiehui Zhongguo Fenhui

印度国民协会中国分会　The Indian National Association of China　20世纪三四十年代印度人在中国上海设立的组织。见萨哈伊。

Yindu Qingniantuan

印度青年团　Indian Youth League　20世纪二三十年代旅居中国的印度人组织的协会之一。有强烈的反帝国主义倾向，与东方被压迫人民协会有联系。成立于当时中国除香港外印度人口最密集的城市上海，办公地点位于闸北地区。20世纪20年代末30年代初，曾受到上海英国租界殖民者的严酷迫害。Z.辛格、C.辛格、K.辛格、S.辛格等领导人及活跃分子先后被捕并被逐回印度，但印度青年团在中国的支持下得以幸存，并继续召开会议，开展政治活动。

20世纪30年代，日本侵占中国东北等地，印度青年团曾公开谴责日本的侵略行为和泛亚洲主义，并通过一份决议，宣称"作为居住在中国土地上的印度人，我们对中国的劳苦大众报以深切的同情，全力支持他们反抗日本在中国的剥削和侵略行径。虽然中国在列强的入侵下已沦为半殖民国家，但我们坚信中国人民争取解放的英勇努力会在不久的未来赢得胜利"。此后，该组织的活动鲜为人知。随着日本攻占上海，印度独立联盟在日本人的协助下成立，并在上海等地设立分部，印度青年团再无可能继续其公开活动。

（玛妲玉撰　张然译）

Yindu Duli Lianmeng

印度独立联盟　Indian Independence League　第二次世界大战晚期活跃于东亚和东南亚各地的印度政治组织。主要目标是使印度摆脱英国的殖民统治。在中国有多个分部，吸纳了大量在华印度人。宣称遵循印度国大党的执政理念和目标，但在是否依靠武力推翻英国统治


圣雄甘地在印度国民军集会上讲话

和是否与奉行扩张主义的日本结盟的问题上与国大党有明显分歧。

1942年，在流亡日本的印度民族主义者R.B.鲍斯的领导下该组织再度活跃。鲍斯向日本寻求援助，以推进印度独立目标。1942年，在日本东京和泰国曼谷召开的两次会议会集了东南亚、东亚的印度反殖民组织，巩固了联盟的组织架构，包括一个行动委员会和一个代表委员会，下设地区性委员会和地方分部。与此同时，一支由东南亚的印度战俘组成的印度国民军也在日本的支持下建立起来，作为印度独立联盟的武装接受其领导。

印度独立联盟在中国的主要分部位于**上海**的北京路157号，包括指挥部、军营和自由印度俱乐部，其指挥部后迁至宝兴路330E号的一处锡克教谒师所。印度独立联盟上海分部出版用两种文字编写的刊物《去德里》，分别为英文版*On to Delhi*和罗马字母拼写的乌尔都语版*Chalo Delhi*。1943年，**S.C.鲍斯**全面接管印度独立联盟和印度国民军，随即对上海分部进行重组，任命C.辛格为主席，J.拉赫曼为秘书长。该分部隶属于印度独立联盟中国区委员会，后者还在当时的中国东北地区、南京、天津、汉口设立分部并实施监管。

除上海外，印度独立联盟在中国最大的分部位于**香港**。D.M.汗为该分部首任主席，其接任者为主席P.D.R.奈都和秘书长P.A.克里希那。

抗日战争期间，在中国的印度独立联盟得到了在华印度人的大力支持。除为印度国民军动员新兵、为斗争提供经济支援外，该联盟还关心那些因战事而陷入艰难处境的在华印度人。随着日本战败和鲍斯的逝世，印度独立联盟和印度国民军几近解体。该联盟在中国的激进分子遭到当局逮捕，其中一些人被遣送回印度。除印度独立联盟外，或许从未有过其他任何一个印度政治组织能够在中国拥有如此大规模的根据地。

（玛妲玉撰　贾岩译）

Yindu Zhongguo Youhao Xiehui

印度中国友好协会 India-China Friendship Society　印度从事与中国民间外交工作的全国性民间团体。简称印中友协。1956年由P.森德拉尔创立。森德拉尔曾于1931～1936年任印度联合省国大党副主席，1959～1963年在全印和平理事会任职。印度总理J.尼赫鲁亲自为印中友协的成立向森德拉尔表示祝贺。该协会的主要使命是加强印中两国在文化、经济和历史等方面的联系。协会于1956年召开了第一次全国代表大会，推选森德拉尔为第一任主席。


毛泽东接见印度文化代表团团长潘迪特夫人及印度驻华大使潘尼迦


印度中国友好协会为庆祝中华人民共和国成立63周年举办的图片展上，印度女学生在观看图片

印度西孟加拉邦合作部长B. B.曼达尔曾任印中友协主席一职长达30年。其间，协会多次应中国政府和**中国印度友好协会**的邀请，派出多个代表团对中国进行友好访问。印方也曾邀请多个中国代表团访印。2012年10月，由印中友协马哈拉施特拉邦分会会长G.H.费尔南德斯率领的代表团一行6人对中国进行了访问。此次访问旨在加强印中两国的友好合作关系。同年，中国人民对外友好协会副会长冯佐库对印中友协马哈拉施特拉邦分会进行了回访。

为使印度人民更好地了解中国，印度中国友好协会还出版了《印中友好起源》一书。协会在印度全国设有分会，其中马哈拉施特拉邦分会拥有超过万名会员，卡纳塔克邦分会拥有超过5 000名会员。协会时常举办各类活动，纪念印中两国历史文化关系中的重大里程碑事件。2004年7月31日，印中友协卡纳塔克邦分会在班加罗尔举办了**和平共处五项原则**提出50周年纪念大会。

2009年，为纪念中华人民共和国建国60周年，卡纳塔克邦分会举行了庆祝活动。西孟加拉邦分会也于2009年10月9日在加尔各答大学举办了庆祝活动。

（邵葆丽撰　王靖译）

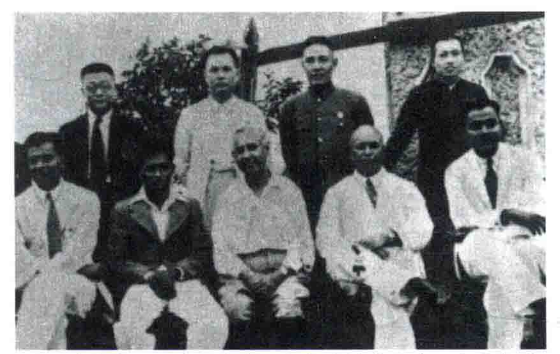
Yin–Zhong Youhao Funü Xiehui

印中友好妇女协会 Indian Women's Society for India-China Friendship　印度民间妇女对话友好组织。1977年成立。协会的宗旨是在互惠平等原则的基础上，加强印度和中国妇女之间的全面合作。协会总部设在新德里，并在北方邦和西孟加拉邦设有分部。协会的主要任务是推动印中两国人民，尤其是印中两国妇女之间的相互理解和友谊。曾派代表参加1995年9月在北京召开的联合国第四届世界妇女大会。

（邵葆丽撰　任婧译）

Yindu Yuanhua Yiliaodui

印度援华医疗队 Indian Medical Mission　印度国民大会党派遣来华支援中国人民抗日战争的医疗队。1938年9月1日，印度国民大会党派遣一支由5名训练有素的印度医生组成的医疗队前往


叶剑英在武汉八路军办事处与印度援华医疗队全体成员合影（1938年9月30日）

中国。M.M.爱德任医疗队队长，M.R.卓克任医疗队副队长。其他3名医生分别是D.S.柯棣尼斯、B.K.巴苏和D.木克吉。他们拯救了很多中国士兵的生命，帮助培训中国医务人员，在援助中国战胜日本侵略者的战争中作出了卓越贡献。这是印中关系史上的一座里程碑。

1937年，日本侵略中国。印度当时处于英国的统治之下，也面临着英国帝国主义统治者的压迫和剥削。得知日本全面侵华的消息后，一场援助中国的运动席卷印度。学生上街演讲示威，文艺团体组织演出，城市居民募捐援华。1937年11月27日，在A.史沫特莱的建议下，八路军总司令朱德致函印度民族领袖J.尼赫鲁，请求他在此危难时刻提供医疗物资并派遣医生来华帮助中国人民。

为了回应中国人民的这一请求，印度国民大会党在其第52次大会上通过一项决议，确定立即向中国派遣一支医疗队，帮助处于困境的中国人民。这支医疗队由尼赫鲁本人力主而促成。一个特别委员会组建起来，为医疗队筹集资金和遴选人员。印度国民大会党主席S.C.鲍斯亲自发起筹资运动，为印度援华医疗队准备经费。

最后，国大党就援华医疗队成员人选作出决定，鲍斯在加尔各答主持群众欢送集会。1938年8月底，在完全符合所有基本要求并已履行手续后，医疗队全体成员齐聚孟买。队长爱德和副队长卓克为医学专业资深专家，其余3名医生都是年轻人，年龄均在30岁以下。1938年8月31日，孟买的中国侨民在泰姬饭店为他们举办欢送宴会。当天晚上，国大党孟买省委员会和当地劳工组织在真纳会堂举行群众集会，为他们送行。印度国民大会党深孚众望的领导人之一S.奈都夫人任会议主席。她将医生们称作非官方大使，印度人民的驻华大使。1938年9月1日，医疗队登上铁行轮船公司的“拉吉普塔纳”号客轮，前往中国。奈都夫人来到泊在孟买巴拉德码头的船上为医疗队送行。医疗队随船携带54箱药品和一辆防弹救护车等援华物资。9月17日，医疗队抵达广州。

医生们在广州停留6天，然后随救护车队北上奔赴长沙。于9月25日到达长沙，随后被编入中国红十字会第15救护队。在长沙度过4天之后，医疗队于9月29日抵达国民政府所在地武汉。医生们开始在汉口第64陆军医院投入工作。之后，他们又动身前往重庆，最后到达陕北延安，延安当时是八路军总部所在地。为了表示他们对中国人民的热爱和友谊，每位医生都将自己名字的最后一字换成汉语中表示中国的“华”字。于是，爱德的名字变成爱德华，卓克的名字变成卓克华，木克吉的名字变成木克华，巴苏的名字变成巴苏华，柯棣尼斯的名字变成柯棣华。这一做法，是由印度国际大学中国学院的谭云山教授提议的。5名医生在极端恶劣的生活和工作条件下努力工作。

后由于染病、健康状况恶化及其他原因，卓克华、木克华和爱德华被迫提前返回印度。柯棣华和巴苏华留下来继续为八路军工作。他们转往晋东南，随后前往冀南。1940年8月中旬起，他们开始在晋察冀边区、白求恩卫生学校及其附属医院工作。后巴苏华因公返回延安，柯棣华则继续留在那里工作。

柯棣华大夫非常勤奋，总是超时工作，有时甚至一天工作20小时。由于过度劳累，他的健康状况迅速恶化。1942年12月9日，柯棣华在中国病逝，年仅32岁。柯棣华逝世后，医疗队的责任完全落在巴苏华一人肩上。他继续在延安工作，奋力救治中国患者。1943年6月，巴苏华离开延安，踏上返回印度的旅程。

由于5名医生的无私奉献，印度援华医疗队圆满完成其在中国的使命。

（邵葆丽撰　刘文亮译）

Quan Yin Kedihua Daifu Jinian Weiyuanhui

全印柯棣华大夫纪念委员会　All India Dr. Kotnis Memorial Committee　印度对华友好团体之一。由印度援华医疗队成员巴苏华于1943年从中国返回印度后在孟买成立。该委员会的主要目标之一就是促进印中关系。立足点是医疗服务。它一直通过自己的医疗中心为穷困病人提供服务。此外，它还有一个文化艺术团，通过戏剧、音乐、独幕剧等形式宣传柯棣华大夫的精神。1973年4月22日，一群志同道合的人在加尔各答大学学生礼堂集会，决定重振柯棣华大夫纪念委员会。在加尔各答还成立了该委员会的一个邦级分会。印度援华医疗队成员木克华被任命为该分会主席，并一直担任此职至1981年。

（邵葆丽撰　刘文亮译）

Hanwudi Liu Che

汉武帝刘彻　Emperor Wudi of Han Dynasty（公元前156～前87，前140～前87年在位）　中国西汉皇帝。在位期间


汉武帝刘彻像

加强中央集权，开创察举制度罗致人才，积极开拓疆土，派张骞出使西域，使丝绸之路得以开通，在奠定中印经济文化交流基础上有破土之功。

汉代自高祖（前206～前195年在位）定鼎，经文帝（前180～前157年在位）、景帝（前157～前141年在位）两朝轻徭薄赋，与民休息，社会稳定，经济发展，人民生活普遍提高，

常怨仇匈奴無與共擊之漢方欲事滅胡聞此言因欲
通使道必更匈奴中乃募能使者騫以郎應募使月氏
與堂邑氏故胡奴甘父（漢書音義曰堂邑氏姓胡奴甘父字）俱出隴西經
匈奴匈奴得之傳詣單于單于留之曰月氏在吾北漢
何以得往使吾欲使越漢肯聽我乎留騫十餘歲與妻
有子然騫持漢節不失居匈奴中益寬騫因與其屬亡
鄉月氏西走數十日至大宛大宛聞漢之饒財欲通不
得見騫喜問曰若欲何之騫曰為漢使月氏而為匈奴

《史记·大宛列传》有关张骞的记载

从而形成了中国皇权专制建立以来的第一个太平盛世。汉武帝刘彻继位后推行一系列新政策和新措施，以加强中央集权，如：发布“推恩令”，放手使诸侯王各剖其国，将封地分给子弟，以分散削弱其实力；建立由皇帝左右近臣构成的中朝，裁抑丞相职司，巩固皇权；划分京畿之外的郡国为13州部，各派刺史，以强化对地方的控制；改革币制，加重商税，盐铁官营，将铸币权收归中央，增强了朝廷的经济实力；采用董仲舒的建议，“罢黜百家，表章《六经》”，结束先秦以来“师异道，人异论，百家殊方，指意不同”的局面，使思想言论归于统一，而儒家思想亦由此逐步成为中国社会的正统思想。在实行新政策的同时，汉武帝也积极准备对北方异族的侵扰发动大规模军事行动。元朔二年至元狩四年（前127～前119），派卫青、霍去病多次出征匈奴，迫使其远徙漠北，收复河套地区，夺取河西走廊，设置酒泉、武威、张掖、敦煌四郡，并从关东移民该区，由此不但保障了西北边境的安全，也打通了中原文化和西域文化的通路。元鼎五年（前112），发10万兵征南越，次年灭其国；同时平定夜郎。今两广地区重归中国版图。

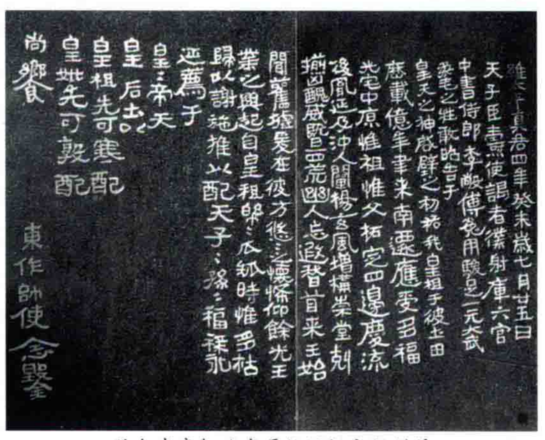
继位之初，汉武帝依靠雄强的国力，准备改变汉初诸帝对于匈奴的和亲国策，转而进行武力征逐，并拟联合匈奴世敌大月氏，予以夹击。张骞应募任使者，于建元二年（前139）出发西行，但在过陇西，经匈奴境时被俘。匈奴单于欲久羁张骞不放，使他与胡女结婚生子。然而他志节不变，后终于相机逃脱，西行数十日，至大宛（在今中亚费尔干纳盆地一带）。大宛早慕汉地富庶，有意示好，遂派向导带领张骞前往康居，康居王复遣人将他送至大夏（一般认为即吐火罗，在今兴都库什山以北的阿富汗东北部地区）。大月氏前曾屡遭匈奴和乌孙追迫，多次西迁，此时已在大夏定居。由于该地土壤肥沃，物产丰富，又无异族袭扰，大月氏王遂不再做联合汉朝，报复匈奴之想。张骞未能完命，在大夏逗留岁余后返汉，并选南山之路，取道羌地，以避匈奴。不料由于羌人已附匈奴，再次被拘。后又经岁余，趁匈奴内乱逃脱，至元朔三年（前126）返抵长安，向汉武帝详细报告了西域情况。《史记·大宛列传》及《汉书·张骞传》皆载有张骞所报内容，称在大夏见到过筇竹杖、蜀布等汉地物产，而诸物乃由本地商人购自身毒（见**印度**）。身毒国则在大夏东南数千里，风俗与大夏无异。汉朝君臣自此始知在中国西南方有一个身毒国存在。由于该国可与蜀地相通，张骞更劝武帝开通西南夷道。此议虽曾付诸实施，但所派使团皆因故而受阻难，无功而返。元狩四年，汉武帝再任张骞为中郎将，率团二次出使西域，目的在厚赂乌孙（居住在今新疆伊犁河流域），使其东向来攻匈奴，以实现“断匈奴右臂”之策。随行人员多达三百，且礼物丰厚。无奈乌孙内部纷乱，意见不一，张骞游说不果。后乌孙派翻译、向导以及使者数十人护送张骞返汉，于元鼎二年（前115）抵达长安。次年张骞去世。在乌孙时，张骞曾分遣副使往大宛、康居、大月氏、大夏、安息、身毒等地。后各路使节陆续与所访各国国人相携返回，汉地同诸国的经济和文化交往亦由此建立并逐渐繁荣起来。汉武帝两次派张骞出使西行，凿通了从中原通往西域的丝绸之路，同时还派使节通过海上贸易的方式与印度发生联系，使汉代人获得对印度的初步知识，对中印经济文化交流有开拓之功。

（葛维钧）

Beiwei Taiwudi Tuoba Tao

北魏太武帝拓跋焘 Emperor Taiwudi of Northern Wei Dynasty（408～452，423～452年在位） 中国南北朝时期北魏第三代皇帝。曾统一中国北方，执政后期行灭佛政策。

拓跋焘，鲜卑族，具军事天赋。继位后，亲自率兵击破屡犯边境的柔然汗国；神䴥二年（429）再征柔然，直抵可汗庭。后又先后攻灭胡夏、北燕、北凉、鄯善、吐谷浑等，于太延五年（439）统一中国北方，与江东的刘宋王朝对峙，形成南北朝的局面。重用以崔浩为首的汉族官员，整顿吏治，励精图强。太武帝即位之初，曾继承此前二帝尊崇佛教的政策，常与高德沙门谈论佛法。后佛徒剧增，军力渐弱，加上佛教吸收了谶纬之学，不利皇帝权威，他遂在道教信徒崔浩的怂恿下，开始疏离佛教，崇奉道教。太延四年，诏令50岁以下沙门皆须还俗，以从征役。过两年，听从道士寇谦之的进言，改年号太延为太平真君（440～450）。后又封寇谦之为国师，北天师道由此在北方大盛。太平真君五年（444）颁发诏书，称：“沙门之徒，假西戎虚诞，生致妖孽。……自王公已下至于庶人，有私养沙门、师巫及金银工巧之人在其家者，皆遣诣官曹，不得容匿。限今年二月十五日，过期不出，师巫、沙门身死，主人门诛。”太平真君七年三月再次灭佛，诏令诸州坑沙门，毁诸佛像，



魏太武帝拓跋焘嘎仙洞祝文记刻辞
现存中国内蒙古鄂伦春自治旗

使佛教遭到严重打击。不过，以太子拓跋晃为首的鲜卑族上层人士很多都信奉佛教。他们暗中保护了一些僧人，也保存了不少佛像和经籍。佛教僧人亦有坚守信仰，密藏法服、器物，隐居山中，待机复出者，如名僧昙曜。正平二年（452），太武帝为中常侍宗爱所弑。拓跋焘在位期间虽然反佛，但据史书记载，也曾与印度西北诸国有外交往来。拓跋晃已于此前一年去世，其子拓跋濬继位，称文成帝。文成帝受其父拓跋晃影响，登基不久，即在左右大臣支持下诏令恢复佛法。

（葛维钧）

Tangtaizong Li Shimin

唐太宗李世民 Emperor Taizong of Tang Dynasty（598～649，626～649年在位） 中国唐代第二位皇帝，中印交



流史上的重要人物，曾3次遣使访印，促进了中印文化交流的繁荣。

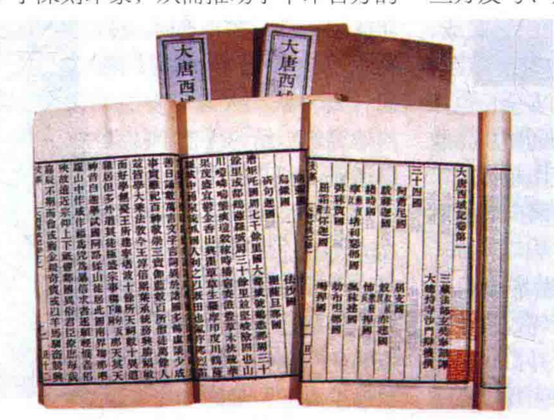
在其任内，中印文化交流活动主要有以下几次。

波颇来华　据《续高僧传》卷三载："中天竺国三藏法师波颇蜜多罗，冒冰霜而越葱岭，犯风热而渡沙河，时积五年，途经四万，以大唐贞观元年，顶戴梵文至止京辇。"贞观三年（629），唐太宗下诏沙门波颇于兴善寺译经。六年，波颇译经完毕，唐太宗又诏令将每部经文抄写10个副本，分发给诸寺院，在海内流传。其年，太子李承乾染疾，唐太宗诏波颇入宫一百余日，为太子诵经祈福。七年，波颇在长安过世。

玄奘西行　玄奘于贞观元年从长安出发，西行求法，抵印后，于十四年访晤戒日王。十九年正月回到长安后，于二月初一赶赴洛阳，拜谒唐太宗。唐太宗请他撰写《大唐西域记》。二十年，玄奘主持译场译经，直到唐高宗麟德元年（664）辞世。玄奘译经传法，得到了唐太宗、唐高宗的巨大支持。唐太宗在其《圣教序》中称玄奘为"法门之领袖"。

玄奘在翻译佛经、建立佛教宗派等方面作出了突出贡献。玄奘访印直接促使了戒日王遣使来唐，以及唐太宗遣使回访。玄奘是连接印度与中国的一座桥梁，紧随其后的唐使梁怀璥、李义表、王玄策、蒋师仁等人，则进一步具体实现了戒日王与唐太宗之间的交往。玄奘遵唐太宗之命撰写的《大唐西域记》是沟通中印两国，向中国介绍印度历史、地理、宗教、文化全貌的一部重要典籍，在今天依然得到印度历史研究者的极高评价。玄奘是中国佛教史和翻译史上开辟新纪元的高僧，是中印文化的传播者，也是中印人民友谊的象征。

唐太宗3次遣使访印　①唐太宗于贞观十五年或十六年派遣使臣访印，是对戒日王第一次遣使来访的报聘。《新唐书》卷二二一上载："帝（太宗）命云骑尉梁怀璥持节尉[慰]抚。"《旧唐书》卷一九八称："尸罗逸多（即戒日王）大惊，问诸国人曰：'自古曾有摩诃震旦使人至吾国乎？'皆曰：'未之有也。'乃膜拜而受诏书。"戒日王对唐太宗的尊重态度，给他的使者乃至太宗本人留下了深刻印象，从而推动了中印官方的持续交往。



《大唐西域记》书影

②遣使目的是"送婆罗门客还国"和"取熬糖法"，为唐太宗在位时最重要的中印外交往来。使臣共22人。正使为卫尉寺丞李义表，副使为融州黄水县令王玄策，另有书写摩诃菩提寺碑的典司门令史魏才和匠人宋法智等。使团出发时间为贞观十七年三月，于十二月到达印度。抵达时，戒日王"遣大臣郊迎"，且"焚香夹道"，后又亲自"率其臣下东面拜受敕书"。离开戒日王宫廷后，唐朝使臣展开"巡省佛乡，览观遗踪"活动，如灵鹫山刻铭、摩诃菩提寺立碑，以及观礼佛足迹石等。归国时间在贞观十九年农历二月十一日之后。



大唐天竺使出铭摩崖石刻
中国西藏吉隆县宗嘎镇

③贞观二十一年上半年，唐太宗第三次遣使印度。王玄策一行30余人抵印后，据《旧唐书》称，"四天竺国王咸遣使朝贡"。但尚未到达中天竺，即获国王尸罗逸多（即戒日王）的死讯。当时中天竺国中大乱，阿罗那顺篡位自立，与中国使团发生激烈冲突。王玄策向吐蕃和泥婆罗（今尼泊尔）借兵后，战胜并俘获阿罗那顺。其后，东天竺迦摩缕波鸠摩罗王（又译童子王）送牛马三万及弓、刀、宝缨络等犒军，并献上地图，请老子像。王玄策返长安后，献俘阙下。前此李义表访印曾见鸠摩罗王。后者请译老子《道德经》。李义表归国后上表太宗，太宗敕令玄奘等将该经译为梵文。有学者认为，王玄策此次见鸠摩罗王，有可能赠其已经译成梵文的《道德经》。

王玄策使印返国，还带回了天竺方士那罗迩

娑婆寐。此人自称已200岁，有长生之术。唐太宗深加礼敬，让他制造长生不老药，并命兵部尚书崔敦礼主管此事。药成后唐太宗服用无效，于是将那罗迩娑婆寐遣返回国。那罗迩娑婆寐未及成行即殁于长安。《唐会要》卷五二称，唐太宗饵天竺胡僧长生之药，暴疾崩。所说胡僧或即此婆罗门方士。

纵观唐太宗一朝，中印官方和民间交流都很频繁，且常见记载，如：罽宾遣使献名马，太宗报以缯彩；乌荼王达摩因陁诃斯遣使者献龙脑香，朝廷修书表示感谢；擅长音乐、截舌、抽肠、走绳、续断之类杂戏的婆罗门来唐表演，等等。中印交流领域，包括宗教、政治、经济、哲学、科技、文艺等。太宗一期，中印文化交流呈现出十分繁盛的景象。

（张远）

Tanggaozong Li Zhi

唐高宗李治 Emperor Gaozong of Tang Dynasty（628～683，649～683年在位） 中国唐代第三位皇帝。他继续奉行唐太宗李世民的外交政策，在一定程度上促进了中印文化交流。

敕王玄策送佛袈裟 唐高宗做太子时即对佛教，尤其是玄奘法师十分尊重。他为母亲文德皇后祈求阴福所造的大慈恩寺规模宏大。大寺建成，延请玄奘法师充任该寺上座，并继续其译经工作。即位后，显庆二年（657），命王玄策送佛袈裟至天竺，副使似为刘仁楷。使臣还包括铭文记录人刘嘉宾、铭文书写人贺守一、关内良家之子6人和王玄策之子王令敏等。据1990年在西藏自治区吉隆县附近发现的唐代汉文摩岩石刻铭文《大唐天竺使之铭》，王玄策这次出使时间为高宗显庆三年六月，这很可能是指从拉萨出发的时间。抵印后，王玄策于显庆五年农历九月二十七日在摩诃菩提寺立碑。同年十月一日，摩诃菩提寺主戒龙为王玄策设大会。会后，王玄策归国。龙朔元年（661），王玄策进献在天竺获得的佛顶舍利。

据《大唐西域求法高僧传·玄照传》，王玄策可能于龙朔三年再次前往印度。对于此次出使是否成行，学界尚无定论。

那提采药 据《续高僧传》卷四、《开元释教录》卷九等，永徽六年（655），中天竺沙门那提携带大小乘经律论500夹、合1 500余部来到长安。唐高宗敕令将他安置在大慈恩寺。显庆元年，高宗罹疾，因那提能识异药，遂奉敕往昆仑诸国（昆仑国即今南海中的昆仑岛）访求。南海诸王对他深加礼敬，为他立寺，请他度人授法，一时弘化甚广。那提因身负高宗敕命，于龙朔三年携带草药和梵夹等返大慈恩寺。

婆罗门方士来华 据《大唐西域求法高僧传》卷上、《旧唐书》卷八四等，麟德二年（665），唐高宗命玄照前往迦湿弥罗（见罽宾）延请长年婆罗门方士卢伽阿逸多（又称卢迦溢多）。总章元年（668），高宗命卢伽阿逸多炼制长生药。药成高宗准备服用之时，有郝处俊以唐太宗服药病故例加以劝止。高宗采纳了他的建议，没有服药，但依然加封卢伽阿逸多为怀化大将军。

其他中印交往 高宗在位期间，中印之间还有很多其他官方和民间交流，如：永徽三年，中天竺摩诃菩提寺沙门智光、慧天等遣沙门法常来中国致玄奘书，并赠白氎一双。玄奘亦有复信。永徽五年四月，罽宾、曹国（在今乌兹别克斯坦撒马尔罕西北）、康国（在今乌兹别克斯坦撒马尔罕一带）、安国（在今乌兹别克斯坦布哈拉一带）、吐火罗国（在今兴都库什山以北的阿富汗东北部地区）遣使入唐。龙朔二年（662）五月，于弗国、摩腊国遣使送方物入唐。麟德二年，司天台太史令、印度天文学家瞿昙罗上经纬历。咸亨二年（671），义净启程前往印度。弘道元年（683），南天竺菩提流支来到中国。

（张远）


Wu Zetian

武则天 Empress Wu Zetian（624～705，690～705年在位） 中国唐代第六位皇帝，中国历史上唯一女皇。又名



武曌。她尊崇佛法，支持译事，促进了中印文化交流。

武则天于天授元年（690）正式称帝，改国号为周。从显庆年间（656～660）至弘道元年（683）唐高宗李治过世，她已作为皇后开始主政，与高宗并称二圣。武则天主政期间，在中印交流方面，以传法、译经为主要内容，呈现出新的繁荣局面。

义净西行 高僧义净于咸亨二年（671）启程前往印度，四年经室利佛逝（今印度尼西亚苏门答腊）到达东天竺。咸亨五年抵达那烂陀寺，在那里学习佛典，同在该寺的唐朝僧人还有玄照、佛陀达摩、僧哲、慧轮、道琳、智弘、无行等。垂拱元年（685）义净东归，在耽摩栗底登船，携带梵本佛典近400部、合50余万颂。垂拱三年，归途重经室利佛逝，停留下来，从事译述。武周天授二年（691），义净撰成《大唐西



乾陵六十一蕃臣石像群

域求法高僧传》和《南海寄归内法传》等。五月十五，遣大津归唐，携回两传及新译经论10卷，并请朝廷于西方造寺。证圣元年（695）五月，义净还至洛阳。武则天亲自往上东门外迎接，敕令安排他居住在佛授记寺。万岁登封元年（696）至圣历二年（699），义净在洛阳与实叉难陀等翻译《华严经》。圣历三年至长安三年（703），在洛阳和长安译经。长安四年，于东都少林寺立戒坛，并自制铭文。唐玄宗先天二年（713）正月义净去世。义净译经范围较广，涵盖大乘、小乘和密宗经典，其中影响最大的是《华严经》、《金光明经》和根本说一切有部律。此外，还撰有供梵语初学者使用的教材《梵语千字文》。



中国河南洛阳龙门石窟奉先寺卢舍那大佛

敕译宝雨经　武则天崇信佛教。天授元年七月，东魏国寺僧法明等撰《大云经》四部奏上，称武则天是“弥勒佛下生，当代唐为阎浮提主”。此举得到武则天的极大重视。长寿二年（693），武则天敕令薛怀义监督、印度僧人菩提流志等重译《佛说宝雨经》，加入了宣扬女身为帝的内容：“摩诃支那国，位居阿鞞跋致，实是菩萨，故现女身，为自在主。”此后，武则天为自己加上了“金轮圣神皇帝”等封号。她执政时期，译经事业十分繁荣。有学者认为，河南洛阳龙门石窟中规模最大的奉先寺中所雕卢舍那佛像，其面相乃模仿中年武则天而成。

其他中印交往　武则天在位期间，中印之间其他交往亦多，如麟德二年（665），武后赴东岳封禅，天竺（见印度）、罽宾、乌苌等国使臣相从。天授二年，五天竺皆遣使来：“东天竺王摩罗枝摩、西天竺王尸罗逸多、南天竺王遮娄其拔罗婆、北天竺王娄其那那、中天竺王地婆西那并来朝献。”长寿二年，北天竺沙门阿你真那（即宝思惟）来到洛阳，敕于天宫寺安置。同年，天竺沙门慧智于东都授记寺译《观世音颂》。

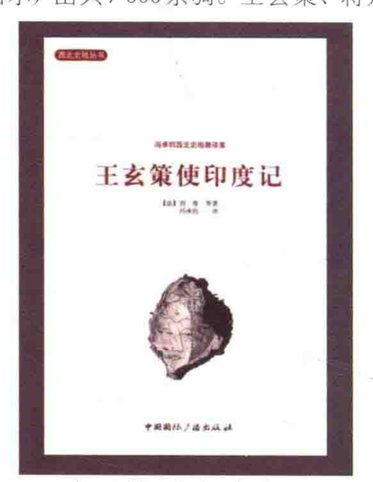
（张远）

Wang Xuance

王玄策　Wang Xuance（约活动于7世纪）中国唐代出使印度使节。中印交流史上的重要人物，于唐太宗朝和唐高宗朝多次出使印度，为中印官方往来作出了突出贡献。

第一次出使印度　唐贞观十七年（643）农历三月，唐太宗李世民诏令朝散大夫行卫尉寺丞上护军李义表作为正使，融州黄水县令王玄策作为副使，带领20人的使团送戒日王的使者回国，于当年农历十二月（644年初）到达摩揭陀。使团抵达时，戒日王“遣大臣郊迎”，且“焚香夹道”，后又亲自“率其臣下东面拜受敕书”。事毕，王玄策等又观礼位于摩揭陀国阿育王精舍中的佛足迹石并留下拓片。拓片东传日本，在日本奈良药师寺铭文留下了关于王玄策西行的记载。此外，还在摩揭陀国摩诃菩提寺立碑，并召得唐太宗诏请的善制石蜜（即白砂糖）的匠人。

第二次出使印度　贞观二十一年，唐太宗派遣右卫率府长史王玄策出使印度。蒋师仁为副使。王玄策一行30余人抵印后，据《旧唐书》称，“四天竺国王咸遣使朝贡”。但尚未到达中天竺，即获国王尸罗逸多（即戒日王）的死讯。中天竺国中大乱，乱臣阿罗那顺篡位自立，与中国使团发生激烈冲突。王玄策向吐蕃借1 200精兵，泥婆罗国（今尼泊尔）出兵7 000余骑。王玄策、蒋师仁与诸国联军返回中天竺，大破阿罗那顺并擒之。阿罗那顺余众在后妃和王子的率领下，集合于乾陀卫江，被蒋师仁再度击溃。贞观二十二年农历五月二十日（公历6月16日），王玄策、蒋师仁等随吐蕃等国将士一道返回唐都长安，献俘阙下。归国后不久，王玄策上《沙门不应拜俗》议状。有学者认为，王玄策借兵大破阿罗那顺一事，中国史书记载或有夸张。它也可能是吐蕃、泥婆罗等国借援助王玄策之名，趁印度内部变乱之机发起的一次攻城略地战争。该战之后，东天竺迦摩缕波鸠摩罗王（又译童子王）送牛马三万及弓、刀、宝缨络犒军，并献上地图，请老子像。王玄策此次出使，很可能携带着已经译成梵文的《道德经》（见《老子》）并送给了鸠摩罗王。王玄策自印度返国时，有婆罗门方士那罗迩娑婆寐随行。此人自称已200岁，有长生之术。唐太宗深加礼敬，让他制造长生不老药。后药剂炼成，唐太宗服用无效，于是将那罗迩娑婆寐遣返回国。那罗迩娑婆寐未及启程即殁于长安。



《王玄策使印度记》封面
（法）列维著　冯承钧译

《法苑珠林》关于《王玄策行记》记载的书影

第三次出使印度　据《法苑珠林》卷一六、《册府元龟》卷四六等，唐显庆二年（657）（也有高宗显庆三年六月一说），唐高宗李治命王玄策送佛袈裟至天竺。使团取道中国西藏拉萨，经尼泊尔加德满都到达印度。

据《太平广记》卷四〇六、《酉阳杂俎》卷一八、《法苑珠林》卷五二、《佛祖统纪》卷三九等，显庆五年农历九月二十七日，王玄策在摩诃菩提寺立碑。


唐代壁画《礼宾图》(局部)

同年十月一日，摩诃菩提寺主戒龙为王玄策设大会。会后，王玄策归国。龙朔元年（661），王玄策进献在天竺获得的佛顶舍利。

王玄策于7世纪多次出使印度，促进了中印文化和物质文明的交流，并见证了中印交通中唐—蕃—尼泊尔古道的存在。他在第三次访印期间撰写了《中天竺国行记》(又名《中天竺行记》、《西国行传》、《西国行记》等)，共10卷，已散佚。《中天竺国行记》的部分史料保存在《法苑珠林》中，内容涉及宗教、地理、政法、艺术、民俗等方面。后又有官书《西域志》，为朝廷敕令百官依据玄奘《**大唐西域记**》和王玄策《中天竺国行记》等合撰而成，共60卷，与画图40卷合成100卷，现已散佚。

（张远）

Li Yibiao

李义表 Li Yibiao（约活动于7世纪）中国唐代出使印度使节。中印交流史上的重要人物，在唐太宗时期作为正使访印历时一年有余，促进了中印之间的政治和文化往来。

唐贞观十七年（643）农历三月，**唐太宗李世民**诏令朝散大夫行卫尉寺丞上护军李义表为正使，融州黄水县令**王玄策**为副使，带领20人的使团送**戒日王**的使者回国。这是唐太宗的使臣第二次访问印度，也是太宗一朝最重要的中印外交往来，留下了丰富的史料。

据《旧唐书》卷一九八、《新唐书》卷二二一上等，使团先随大夏国（一般认为即吐火罗，即今兴都库什山以北的阿富汗东北部地区）使臣前往大夏，分别赠国王及僧侣等绫帛千余段。后又至泥婆罗国（今尼泊尔），受到国王朝那陵提婆的欢迎。使团抵达戒日王朝首都时，戒日王“遣大臣郊迎”，且“焚香夹道”，后又亲自“率其臣下东面拜受敕书”。辞别戒日王后，李义表、王玄策一行观礼位于摩揭陀国**阿育王**精舍中的佛足迹石并留下拓片。贞观十九年正月二十七日使团到达王舍城，而后登上耆阇崛山（见**灵鹫山**），观览佛迹，并留下铭文。同年二月，访问摩揭陀国**摩诃菩提寺**，在菩提树下塔西立碑，碑文由典司门令史魏才书写。又据《续高僧传》卷四，“(唐太宗）又勑王玄策等二十余人……并就菩提寺僧召石蜜匠，乃遣匠二人，僧八人，具到东夏。寻勑往越州，就甘蔗造之，皆得成就”。此处石蜜即为白砂糖。唐太宗诏令自印度学制糖法，为中印文化交流史中一大事件。


印度灵鹫山远眺

又据《集古今佛道论衡》卷丙所载，李义表归国后曾上奏太宗称：“东天竺童子王所未有佛法，外道宗盛。臣已告云：‘支那大国未有佛教已前，旧有得圣人说经，在俗流布，但此文不来，若得闻者，必当信奉。’彼王言：‘卿还本国，译为梵言，我欲见之，必道越此徒，传通不晚。’”唐太宗随即下敕，令**玄奘**法师与诸道士共同将《道德经》(见《**老子**》）译为梵文。

（张远）

Yuanshizu Hubilie

元世祖忽必烈 Kublai Khan（1215～1294，1260～1294年在位） 中国元朝的建立者。在位期间支持佛教发展，并与印度有外交往来。全名孛儿只斤·忽必烈，蒙古成吉思汗孛儿只斤·铁木真之孙。其兄孛儿只斤·蒙哥（蒙古宪宗）



即大汗位后，忽必烈曾受命总理漠南汉地军政事务，任用汉人儒士，整饬吏治，恢复农业，建立学校，取得北方汉族上层人士的拥护，为元王朝的建立奠定了社会基础。又曾远征云南，灭大理国。宪宗八年（1258）蒙哥攻打南宋，忽必烈受命统领东路军。宪宗九年九月，蒙哥在四川病逝，忽必烈继续围攻鄂州（今湖北武汉）。后得悉留守漠北的幼弟阿里不哥擅自征兵，图谋汗位，即采纳汉人郝经建议，与南宋约和，轻骑北返，争夺汗位。次年三月，忽必烈在部分王公的推戴下，即大汗位于开平（遗址位于今内蒙古闪电河北岸，辖境约当今正蓝旗及多伦县附近一带)，称皇帝，建元中统。中统五年（1264）八月，元世祖忽必烈改元为至元。当年阿里不哥败降。世祖至元八年（1271）十一月，取《易经》“大哉乾元”之义，建国号为大元。翌年，确定以大都（今北京）为首都。至元十一年，命伯颜伐宋。十三年破临安，十六年最后消灭了流亡在崖山的南宋残余势力，完成统一。此后，他又曾派兵远征日本、安南（今越南北部)、占城（今越南中部)、缅甸与爪哇等地，但多数都不成功。统一中国后，忽必烈实行的一系列政策，如组织恢复农业、减轻农民负担、爱护手工业者、促进普及教育、鼓励商业贸易、建立驿站系统、重视科学研究等，十分有益于社会和经济的发展。

忽必烈崇仰佛教，但他的宗教政策也是宽容和灵活的。早年他曾依蒙古传统参加萨满教仪式，同时又尽力迎合中土臣民的信仰。他与儒家保持良好的关系，在朝廷中实行传统的儒家礼仪，并把古代汉文经典翻译成蒙古文。他把财政机构的重要职位交给伊斯兰教教徒，并给予他们豁免赋税等若干特权。佛教无疑是他最为重视的。早在登基以前，他即与藏传佛教**萨迦派**第五代祖师八思巴（1235～1280）往来密切。宪宗三年，忽必烈从之受密宗灌顶，并奉献财宝作为供养。宪宗八年，他集僧道辩论《老子化胡经》的真伪（见**僧道辩论**），八思巴参加辩论，使道士辞穷服输。忽必烈中统元年继承帝位后，尊其为国师，赐玉印，使统领天下佛教徒。至元元年，设立由八思巴主管的释教总制院（后改宣政院），统辖释教僧徒及**吐蕃**地区僧俗政务。至元五年，八思巴完成了以藏文字为基础的蒙古新字（后又称八思巴字）的创制。次年升号帝师、大宝法王。除藏僧外，忽必烈与汉地士大夫高僧，如海云印简、子聪和尚（刘秉忠）、雪庭福裕等也多有往来。他对于佛教经籍的印制流通亦很关心，曾下诏在原有《金藏》的基础上，删补印造元代的官版藏经《弘法藏》，颁行天下。著名的大圣寿万安寺（今北京**妙应寺**）白塔也是在世祖至元年间修建的。建筑师阿尼哥（1244～1306）来自尼波罗（今尼泊尔），负责皇家的营造、雕塑、冶铸、工艺制造等工作。忽必烈欣赏其才艺，曾赐以京畿良田一万五千亩。忽必烈的崇佛，颇多文字记载。《宗统编年》卷二十六称："世祖在位凡三十五年。元制，凡皇帝即位之始，必先受佛戒，方登大宝，布告天下。" 孔章《创建永圣院功德记》则说，"释教兴隆，莫此为盛"。

元代政府熟悉南亚情况，对于与南亚的关系十分重视。《元史》卷二一〇称，海外诸蕃国，唯马八儿（即印度东南部的**注辇**）与俱蓝（见**故临**）足以纲领诸国，而俱蓝又为马八儿后障，自泉州至其国约十万里。据该史书记载，世祖至元十六年六月，占城（今越南中部）、马八儿等国曾献来象、犀各一头和其他珍贵物品。十二月，世祖钦命时任广东招讨司达鲁花赤


《元世祖出猎图》 现藏中国台北故宫博物院

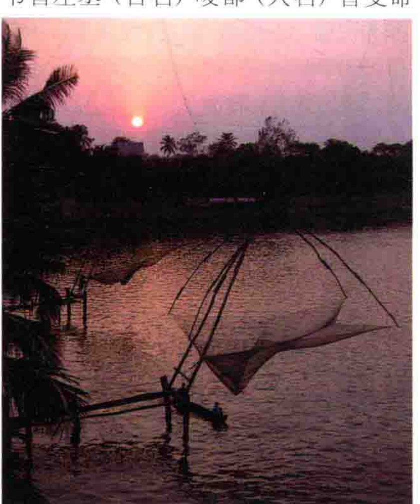
（监察官）的杨庭璧出使俱蓝，并带回该国国书，内称将遣使入贡（见**杨庭璧**）。次年八月，占城、马八儿两国皆遣使奉表称臣。至元十九年，俱蓝国主遣使奉表，并赠黑猿一头和多种宝货。那旺（可能是今孟加拉湾东南部的尼科巴群岛）国主也遣使四人来朝。二十年，马八儿再次遣使入朝，五月到达京城时，世祖专门派官员到半途迎接。终世祖一朝，中国与印度南部国家往来不断，联系紧密。

（葛维钧）

Yang Tingbi

杨庭璧 Yang Tingbi（约活动于13世纪） 中国元代官员。曾作为朝廷使节4次访印。

元至元年间（1264～1294），行中书省左丞（官名）唆都（人名）曾受命


印度奎隆海岸中国式渔网　奎隆古称俱蓝。杨庭璧曾出使该国

发出十道诏书，要求各蕃国归顺。不久，占城（今越南中部）、马八儿国（见**注辇**）等先后送来国书，承认附庸地位，但俱蓝（见**故临**）等国却无表示。行中书省打算再次派15人前往，被元世祖阻止。至元十六年十二月，世祖钦命时任广东招讨司达鲁花赤（监察官）的杨庭璧出使俱蓝。次年三月到达，后携其国主必纳的（人名）命令其弟所写的国书返回，内称将于来年遣使入贡。当年十月，世祖再派**哈撒尔海牙**以俱蓝国宣慰使的名义，与杨庭璧一同出访该国。十八年正月，他们自泉州出发，3个月后抵达僧伽耶山，因缺粮而又风向不顺，只好在马八儿国登岸，再设法经陆路前往俱蓝。然而，此时马八儿正拟与俱蓝交战，难以通行。二人返国后，十一月，杨庭璧再次出使，并于至元十九年二月到达俱蓝国，受到国主接待。三月，该国派出使节赴元。当时也里可温（基督教）的兀咱儿撒里马和木速蛮（穆斯林）教主马合麻等正在该国，也表示愿与中国结好，遣使入朝。返国路上，杨庭璧还曾劝说那旺（可能是今孟加拉湾东南部的尼科巴群岛）等国归附。至元二十年正月，朝廷再派他以宣慰使身份访问俱蓝，二月到达，赐其国王金符。同年，马八儿再次遣使入朝，五月到达京城时，元世祖专门派官员到半途迎接。到二十三年，由杨庭璧携元帝诏书规劝而表示归顺的已有10个国家。

（葛维钧）

Mingchengzu Zhu Di

明成祖朱棣 Emperor Chengzu of Ming Dynasty（1360～1424，1402～1424年在位） 中国明代皇帝。曾派遣**郑和**、**侯显**等率领船队访问包括印度在内的众多国家。

为明太祖朱元璋第四子，洪武三年（1370）受封燕王。十三年，到北平（今北京）后长期参与北方军事行动。太祖长子朱标病故后，长孙朱允炆立为皇太孙。不久，太祖次子秦王朱樉和三子晋王朱棡亦相继去世，北方各王拥兵自重。燕王朱棣最为势强，遂有夺嫡之谋。洪武三十一年太祖去世，朱允炆在南京继位，定次年为建文元年。后朱棣与



建文帝争夺帝位，连战4年。建文四年(1402)，朱棣攻下南京，建文帝不知所终。当年七月，朱棣登基，改元永乐，为明成祖。永乐十九年(1421)迁都北京。成祖即位后设置内阁，任用宦官，建立东厂，实行专制集权统治。在位期间鼓励屯垦，开通漕运，重视经济发展。但对漠北、安南（今越南北部）等多次用兵，又屡兴工程，建设宫殿、陵寝，劳民过重，导致江西、山东地方起义。

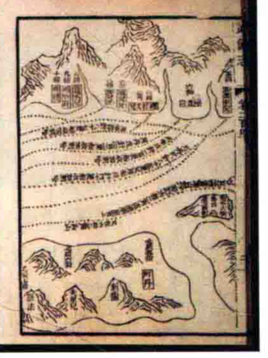
重视对外关系，多次派员出使，如郑和下西洋、陈诚使西域，以及侯显五使绝域等。郑和的船队7次出航，曾经访问西太平洋和印度洋沿岸30多个国家和地区，包括印度的古里（位于今印度马拉巴尔海岸）、柯枝、榜葛剌等地。每至一地，即向主政者赠礼通好。侯显曾在永乐五年和七年两度随郑和出洋，十年和十三年，又奉命单独出使榜葛剌国。后榜葛剌受邻国沼纳朴儿侵凌，侯显再次受命前往劝和，终使罢兵。

（葛维钧）

Zheng He

郑和 Zheng He（1371～1433） 中国明代航海家、外交家。在开通航路和对外友好交流上卓有贡献。





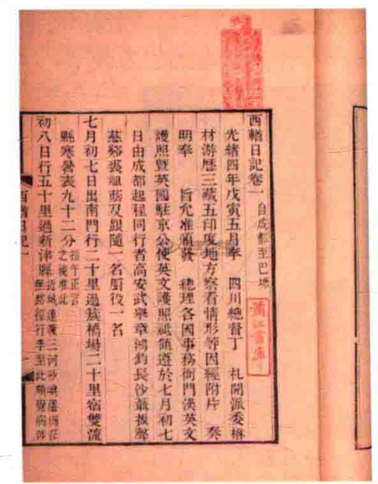
《郑和航海图》书影

云南昆明（今云南晋宁）人，回族。本姓马，初名三宝。明太祖洪武年间(1368～1398)入宫为太监，又称三宝太监。从永乐三年（1405）至宣德八年(1433)，奉命率船队七下西洋，访问了西太平洋和印度洋沿岸30多个国家和地区，最远到达非洲东岸和红海海口，其远航为世界航海史上的创举。郑和作为中国朝廷的使节和商务代表，每至一地，即向当地主政者赠礼通好，进行互利贸易。宣德八年，他在归途中客死古里（位于今印度马拉巴尔海岸）。第一次航行曾到古里等国，并在古里为船队建立了交通、贸易中心转运站。在他以后的几次航行中，又曾到达柯枝、甘巴里（位于今印度泰米尔纳德邦哥印拜陀）、阿拔巴丹（位于今印度阿默达巴德附近）等地进行友好访问。随郑和访问的使团成员马欢、费信、巩珍分别著有《瀛涯胜览》、《星槎胜览》、《西洋番国志》，对郑和所访问的包括印度在内的主要国家情况，做了翔实而生动的记述。

（葛维钧）

Huang Maocai

黄楙材 Huang Maocai（1843～1890） 中国清朝末年学者、官员。中国近代史上官方派遣赴印第一人。字豪伯。江西上高人。16岁中贡生。涉猎广博，治学勤勉，尤通算学、地图、仪器等经世之学。早年潜心研读《海国图志》、《瀛环志略》等各种地志，在国内外历史地理方面颇有心得。因感鸦片战争后国力颓丧，欲摸索外夷之技以求救亡图存之道。同治五年（1866），启程前往上海，在租界区深入考察一年，对英、法、德、俄、意、奥、荷、葡、日诸国情况进行了全面了解，后将所见所闻编成《沪游胜记》，并因此书受到江西学政许庚身的赏识。时值四川总督丁宝桢上书光绪帝，希望派遣精习舆图、熟谙测算之人“探悉洋人属境”，赴印度了解当地的山川地形、风土人情，以作防患未然之准备，达到巩固西南边防之目的。经许庚身举荐，光绪帝批准，黄楙材被定为访印最终人选。总理衙门为其颁发护照，英国驻华公使予以入境签证。光绪四年（1878）七月七日，黄楙材一行6人从成都出发，前往印度。按丁宝桢制定的“西藏—锡金—印度”路线行至巴塘遇藏民阻拦，被迫改走“云南—缅甸—印度”一线。途经中甸、丽江、大理、保山，从腾冲海关出境，过野人山入缅甸，乘船沿伊洛瓦底江抵达仰光海口改乘大船，于1879年3月26日到达加尔各答，全程耗时9个月。



西輶日記卷一 自成都至巴塘

光緒四年戊寅五月奉 四川總督丁 札開派委楙

材游歷三藏五印度地方察看情形等因經附片 奏

明奉 旨允准當經 總理各國事務衙門咨英文

護照暨英國駐京公使英文護照祗領遵於七月初七

日由成都起程同行者高安武舉章鴻鈞長沙蕭振聲

基縣裘福[illegible]及跟隨一名廚役一名

七月初七日出南門行二十里過簇橋場二十里宿雙流

縣寒暑表九十二分

初八日行五十里過新津縣

黄楙材《西輶日记》书影

黄楙材抵印后，首先拜会了加尔各答的英国官员。6～7月游历了大吉岭、阿萨姆等印度东北各地，其中在阿萨姆见到了运自中国的茶苗和在此经商的华人。8月起沿恒河西行，先后游历了阿拉哈巴德、阿格拉、德里等北印度城市，又辗转向西南至孟买。1879年9月13日结束印度之行，由孟加拉登船返回，途中观光了东南亚诸国，于11月3日由香港登陆。回国后任云南平彝、弥勒知县，4年后自请回京改授会典馆协修，加稽查同文馆差。其间，根据实地观察和所收资料绘制了《五印度全图》1册、《四川至西藏程途》1册、《云南至缅甸程途》1册及《西域回部图》1册，较为清晰地掌握了中印边境的基本情况，提出了防范英国殖民者入侵的对策，基本完成了丁宝桢赋予的使命。另著有《西輶日记》、《印度札记》、《西徼水道》、《游历刍言》，汇编成《得一斋杂著四种》。该书较为全面地记载了19世纪后半叶印度的地理形势、物产人情、行政区划、城市分布、社会生活、军队编制、司法体系、财政政策、交通运输等各个方面，还提到了火车、电报、

自来水、博物院、动物园等受西方影响而产生的新事物，充实了中国人对印度的了解，更新、修正了已有舆地志略中与印度相关的信息，被誉为“讲边事者不可少之书”。

（贾岩）

Ma Jianzhong

马建忠 Ma Jianzhong（1845～1900） 中国清朝末年语法学家、外交家。近代中国第一个派赴印度的官方使节。字眉



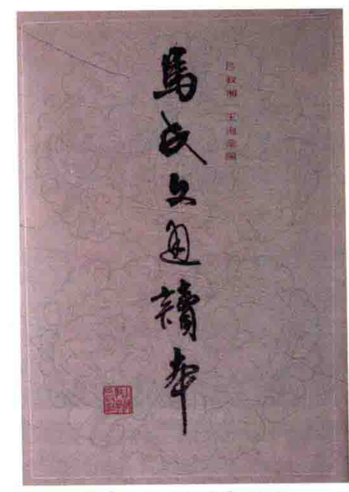
叔。江苏丹徒（今镇江）人。出身天主教家庭。少通经史，9岁入教会学校徐汇公学学习法文、拉丁文。咸丰十年（1860），放弃科举仕途，专究西学，增学英文、希腊文，并研读西学译著，终成中西兼通的人才。同治九年（1870）成为李鸿章幕僚，随办洋务。光绪二年（1876），以郎中资格奉派至法国学习国际法，兼中国驻法公使郭嵩焘译员，深受器重。郭嵩焘离任后，马建忠继续充任新公使曾纪泽的翻译，亦获好评。在法期间，他曾往多国游历，研究中西文化差异，寻找中国贫弱原因。他看到了清朝制度上的弊端，屡次上书，提出造路、通商、开矿、兴学、储才、设议院等主张。光绪六年返国后，李鸿章再次专函聘他入幕，嗣后即助其办理外交与洋务。

光绪七年，受李鸿章差遣，赴印度与英国人谈判鸦片专售事宜，好友吴广霈同行。英国政府不顾鸦片对中国人的毒害，在华进行鸦片贸易，到19世纪后期已经受到举世谴责。英国国内亦有反对之声。中国政府希望通过由国家本身或由政府指定的承揽公司与英方进行直接贸易，并将其经营额度历年递减，直至二三十年之后“自然禁绝”。马建忠衔命至印，先在加尔各答拜会省督g亚散依登，并会见主管鸦片事务的福贝斯，后又到西姆拉拜见总督雷滂，说明来意。再见总督参事会负责内务的官员贝冷，具体协商。马建忠提出鸦片收入究非财政正项，且贩卖者已为世所共愤，应予禁绝。但由于赢利甚巨，无法一日取消，可逐渐递减。贝冷虽原则上未表异议，但还是提出了诸多困难，如每年递减，为时过速，应该5年一减，等等。实际上用推脱搪塞的方式，拒绝了马的方案。马建忠尽管多方解释，说明方案可行，但贝冷坚持己见，认为只能徐图善策，未可操之过急。谈判搁浅，马建忠、吴广霈无功而返，只带回了雷滂给李鸿章的一封复函。谈判后，马、吴二人在印度广泛游历，了解印度各阶层人们的不同生活，对于印度沦为英国殖民地的教训，以及中国的出路多有考虑。其变法自强的决心也更坚固。马建忠在他的日记《南行记》中详细记录了他的所见所思。从中也可一窥19世纪后半叶印度人，尤其是印度上层的生活状况，以及贫富悬殊的社会现实。

马建忠著有《适可斋记言记行》（1896）和《马氏文通》（1898）等，以后者最为著名。作者在后序中说：“斯书也，因西文已有之规矩，于经籍中求其所同所不同者，曲证繁引，以确知华文义例之所在，而后童蒙入塾能循是而学文焉。其成就之速必无逊于西人。”这种通过西方语言语法规则探讨汉语语法规律的做法，在中国语言史上具有划时代意义。杨树达《马氏文通刊误·序》称：“自马氏著《文通》，而吾国始有文法书。”作为中国第一部系统性的汉语



马建忠《马氏文通》封面



《马氏文通读本》封面

语法著作，该书对后世中文语法体系的建立实具奠基作用。

（葛维钧）

Wu Guangpei

吴广霈 Wu Guangpei（1854 / 1855～1918 / 1919） 中国清末名士。安徽泾县人。虽然少负才名，但7次赴考，均落第不取。光绪三年（1877），作为公使何如璋的随员，东赴日本。时任驻日参赞的黄遵宪称赞他“卓荦不凡”，饱有文才。光绪七年，北洋大臣李鸿章面谕马建忠，让他以清廷专使身份，赴印度与英国人谈判鸦片专售事宜。马建忠遂邀他同行。他对于英国强加于中国的鸦片贸易十分愤怒，深为其“遗祸甚烈，糜财更广”而痛心，故被马建忠引为同调。二人在印度停留25天。关于此次旅行，他们皆有日记存世，而马建忠由于公务繁忙，其所记有时还需由吴广霈代为删润。吴广霈所成《南行日记》约3万余字，凡有闻见，无不录为文字，发为议论和感慨。如见到金碧辉煌的土邦王公旧宅，则讥其屈身受禄于英国殖民者，以养自家宗族，而将“数千里富厚之国，二百兆繁庶之众，拱手授人，仰其鼻息”。而见到另外一些倾圮旧垒，知是当年土邦王公抵抗英人侵略之处，则又发出评论，认为“保疆却敌，端在内政之修，非徒恃贾勇于疆场”，其实也是思索印度教训，联想中国处境，寻求祖国出路。他也曾参观法庭判案、银行办公，以了解印度社会的运行状况。对于印度各地的美景，则情不自禁赋诗赞叹。他以能够踵武法显、


南行日記

涇縣 吳廣霈 瀚濤甫著

辛巳六月客津門寓馬眉叔觀察家時徐建寅師將隨鄭玉軒觀察持節美洲玉軒年伯見余論時事文大加獎譽比之陳同甫以余曾師徐學洋務力薦于周玉山觀察余志在出洋因辭不就適眉叔以奉合肥相國命有事南洋邀余同往慨然許之遂定於本月二十四日啟行是日徐建寅師朱靜山觀察皆來送行坐談良久晚餐後十點鐘上怡和新南陞船一點鐘開輪天陰微雨晨餐甜睡隨行二僕一西人

廿五日舟中晨興陰霧巳於巳刻抵大沽口停輪待潮大雨時至午刻天霽潮生啟輪出口雲日晶瑩水天一色清風習習然來暑氣却掃不復知時令正伏中也晚隱隱見塔燈知距燕秦不遠

吴广霈《南行日记》书影

玄奘，于千百年后踏上印度国土而骄傲。《南行日记》由王韬作序，于光绪十六年出版。甲午海战中国惨败，光绪二十一年清廷签订《马关条约》丧权辱国，吴广霈乃“发愤慷慨，闭户著万言书”，指陈时弊，分析民族危机，就安内、驭外、筹财、经武、用人、变法等提出改革主张，所成即后来的《剑华堂救时要策万言书》。吴广霈还有《石鼓文考证》一书传世。入民国后，任清史馆纂修，负责邦交志，为《清史稿》的编纂作出了重要贡献。

（葛维钧）

Song Qingling

宋庆龄 Soong Ching-ling（1893.01.27～1981.05.29） 中华人民共和国的缔造者之一，杰出的国际政治活动家，卓越的



国家领导人。广东文昌（今属海南）人。生于上海，卒于北京。

1913年毕业于美国佐治亚州梅肯威斯理女子大学。1915年和孙中山结婚。1927年和1929年被国际反帝国主义同盟大会选为名誉主席，成为世界反法西斯委员会主要领导人之一。1931年回国，从事社会福利工作，参加抗日救国活动。1932年底组织中国民权保障同盟。1933年当选为远东反帝反战同盟中国分会主席。中国抗日战争爆发后，在香港发起组织保卫中国同盟。1945年9月中国抗日战争胜利后，又创办中国福利基金会，从事妇幼福利事业。

中华人民共和国建立后当选为中央人民政府副主席，后历任国家副主席、全国政协副主席、全国妇联名誉主席和中国人民保卫儿童全国委员会主席。1950年当选为世界和平理事会理事，1951年获“加强国际和平”斯大林奖金。1952年当选为亚洲和太平洋区域和平联络委员会主席。1981年5月15日，加入中国共产党，16日，第五届全国人大常委会决定授予她中华人民共和国名誉主席称号。

宋庆龄主要著作收入《为新中国奋斗》、《宋庆龄选集》、《永远和党在一起》。

宋庆龄很早就关注印度人民的抗英斗争。1924年在日本神户发表演讲时就提到印度妇女也开始起来维护自己的权利。1927年11月10日赴苏联访问，其间，在下榻宾馆会见了印度国大党领导人J.尼赫鲁，并与他结下了友谊。1937年中国抗日战争爆发后，致信时任国大党主席尼赫鲁，对他声援中国人民抗日的举动表示感谢。1938年9月17日，以保卫中国同盟主席的身份在广州迎接印度援华医疗队，此后长期与尼赫鲁保持联系，商讨如何鼓励和支持医疗队更好地在中国开展工作。20世纪50年代初，出席印度在中国举办的第一次文化活动。1951年5月，电贺加尔各答和孟买两地的印中友好协会成立。1954年10月，以全国人民代表大会常务委员会副委员长的身份接待了到访的印度总理尼赫鲁，并邀请他及其女儿英迪拉·甘地到家中共进午餐。1955年12月16日～1956年1月2日应邀访问印度。印度总理尼赫鲁到机场迎接，并在新德里红堡举行盛大的欢迎宴会。在印期间，访问了印度国会联邦院和人民院，出席了印度国会女议员举行的招待会，还探望了印度援华医疗队队员家属，表达了对柯棣华大夫的深切怀念。



1955年12月16日，宋庆龄访问印度时，在机场受到热情欢迎

（乔安全）

Mao Zedong

毛泽东 Mao Zedong（1893.12.26～1976.09.09） 马克思主义者，中国无产阶级革命家、战略家、理论家，中国共



产党、中国人民解放军和中华人民共和国的主要缔造者，中国各族人民的领袖，毛泽东思想的主要创立者。

出身于湖南省湘潭县韶山冲一个农民家庭。1914～1918年就读于湖南省立第一师范学校。1918年4月，同蔡和森等发起成立新民学会。1919年7月，创办《湘江评论》。1919年12月，建立长沙社会主义青年团和共产主义小组。1921年7月，出席中国共产党第一次全国代表大会。1924年1月，出席中国国民党第一次全国代表大会，当选为中央候补执行委员。1925年，参与国民党第二次全国代表大会的筹备工作。10月，任国民党中央宣传部代理部长。1926年5～9月，主办广州第六届农民运动讲习所。11月任中共中央农民运动委员会书记。

1927年3月，发表《湖南农民运动考察报告》。

大革命失败后，在1927年8月7日的“八七会议”上被选为中央临时政治局候补委员。8月，领导湘赣边界秋收起义，到达井冈山地区，创建中国第一个农村革命根据地。1928年4月，同朱德、陈毅率领的南昌起义余部在井冈山会师，合编为工农革命军第四军（后改称红军第四军），任党代表。1931年当选中华苏维埃共和国中央执行委员会主席、人民委员会主席。1935年1月在遵义会议上，被增选为政治局常委。1936年12月，任中共中央革命军事委员会主席。

1945年4～6月，主持召开中共第七次全国代表大会，确定毛泽东思想为党的指导思想。在中共七届一中全会上，当选为中央书记处书记、中央委员会主席。同年8月，赴重庆同蒋介石进行和平谈判。1948年9月～1949年1月，同周恩来等组织指挥辽沈、淮海、平津三大战役。

1949年9月，主持召开中国人民政治协商会议第一届全体会议，当选为中央人民政府主席。随后，又当选为全国政协第一届主席，并任中央人民政府人民革命军事委员会主席。10月1日，在北京天安门开国大典上庄严宣告中华人民共和国成立。1954年1～3月，主持起草新中国的第一部宪法。9月，当选为中华人民共和国主席。1956年9月，主持召开中共第八次全国代表大会，在会上被选为中共中央主席，担任这一职务直到逝世。1958年发动“大跃进”和农村人民公社化运动。1966年发动“文化大革命”运动。在对外政策方面提出划分“三个世界”战略构想。

毛泽东一生著述颇丰，主要著作收入《毛泽东选集》(4卷)和《毛泽东文集》(8卷)。

毛泽东重视中印友好往来。1942年在为印度友人柯棣华大夫的挽词中写道：“全军失一臂助，民族失一友人。柯棣华大夫的国际主义精神，是我们永远不应该忘记的。”中华人民共和国建立后，多次接见来华访问的印度代表团，并在1951年1月26日亲自出席印度驻华大使K.M.潘尼迦举行的印度国



毛泽东会见尼赫鲁(1954年10月)

庆招待会，称赞“印度民族是伟大的民族，印度人民是很好的人民”。1954年会见来华访问的印度总理J.尼赫鲁，就国际形势、世界和平等重大问题进行了3次会谈。1963年指示中共中央对外联络部研究印度问题，之后四川大学与辽宁大学成立了印度研究机构。1971年5月1日在天安门城楼接见印度驻华使馆临时代办时，表示希望同印度恢复传统的友好关系。

（张书剑）

Zhou Enlai

周恩来 Zhou Enlai（1898.03.05～1976.01.08） 马克思主义者，中国无产阶级革命家、政治家、军事家和外交家，中国共产党和中华人民共和国的主要领



导人之一，中国人民解放军的主要创建人之一。

出生在江苏淮安府山阳县（今淮安市淮安区）城内的驸马巷，原籍浙江绍兴。字翔宇，曾用名伍豪等。1917年于天津南开学校毕业后，留学日本。1919年春回国。五四运动中成为天津学生界的领导人，组织进步团体觉悟社。9月入南开大学。1920年11月到欧洲勤工俭学。1921年，成为中共最早的党员之一。

1924年秋回国。1927年5月在中共第五次全国代表大会上当选为中央委员，在中共五届一中全会上当选中央政治局委员。8月1日，领导发动南昌起义。

1935年参与领导和指挥红军胜利完成二万五千里长征。1936年12月，同张学良、杨虎城一起迫使蒋介石接受“停止内战，一致抗日”的主张，促成国共合作、团结抗日的新局面。

1945年4月，在中共七届一中全会上当选政治局委员、中央书记处书记。

中华人民共和国建立后，担任共和国政府总理长达26年，曾兼任外交部长和中央军委副主席；当选为中共第八、九、十届中央政治局常委，第八、十届中央委员会副主席；中国人民政治协商会议全国委员会第一届副主席，第二、三、四届主席。参与党和国家的政治、经济、军事、文化、教育和外交等重大方针政策的制定和组织实施。

1976年在北京逝世，终年78岁。主要著作编入《周恩来选集》(上、下卷)。

周恩来为中印两国建交及两国关系的发展作出了很大贡献。1950年1月4日，复电印度总理兼外交部长J.尼赫鲁，表示中华人民共和国中央人民政府愿意在平等、互利及相互尊重对方领土主权的基础上，同印度政府建立外交关系。经过努力，两国于1950年4月1日正式建交。1953年12月31日～1954年4月29日，中印两国政府代表团就两国在中国西藏地方的关系问题在北京进行谈判。在接见印度政府代表团时，首次提出了处理国家间关系的基本准则，即**和平共处五项原则**：互相尊重主权和领土完整，互不侵犯，互不干涉内政，平等互利，和平共处。这五项原则后来正式写入《关于中国西藏地方和印度之间的通商和交通协定》的序言中。

1954年4～7月，率团参加日内瓦会议。在会议发言中，多次强调包括中印在内的亚洲国家在解决亚洲问题中的作用。6月25～28日，首次访问印度。其间，同尼赫鲁进行了6次正式会谈，

会谈后发表的联合公报中重申了指导两国关系的和平共处五项原则。1954年10月19～30日，尼赫鲁首次访问中国。周恩来负责接待工作，并同尼赫鲁进行了4次会谈，就双方关心的和平运动推广问题、台湾问题和亚非会议问题交换了意见，增进了两国领导人的相互了解和友谊。

1955年4月，以国务院总理兼外交部长、中国政府首席代表的身份率团出席亚非会议。在大会上作书面发言，详细论述了加强亚非人民的联合，结束殖民主义，维护世界和平的重要性。并提出“求同存异”的会议方针，提倡亚非国家互相团结。

1956年11月28日～12月10日，再次访问印度。访问期间，在印度共和国人民院和联邦院的联席会议上发表演讲，同尼赫鲁就边界问题进行会谈，参观了德里、孟买、马德拉斯和加尔各答等城市。在印度国会的演讲中，对中印两国的友谊和团结予以肯定并寄予厚望，同时就国际形势等问题阐明了中国政府的立场与观点。他专程访问了国际主义战士柯棣华的故乡——孟买，并在孟买市政机关欢迎大会上作了讲话，对柯棣华大夫及印度援华医疗队对中国人民的支援表示感谢。在加尔各答期间，参观了印度国际大学，对R.泰戈尔给予高度评价，认为他“不仅是对世界文学作出了卓越贡献的天才诗人，还是憎恨黑暗、争取光明的伟大印度人民的杰出代表”，并称赞泰戈尔对中国人民的热爱，以及对中国人民艰苦的民族独立斗争所给予的支持。其间，接受了国际大学授予的名誉博士学位。

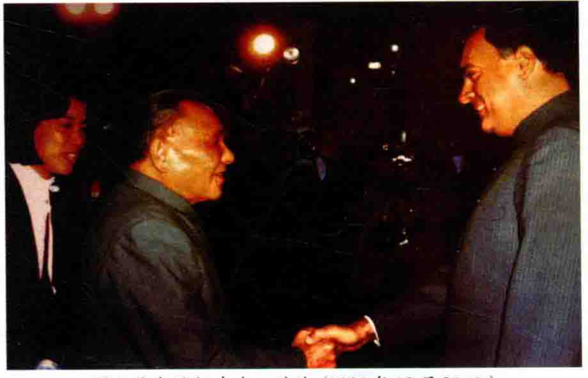
1959年，多次致信尼赫鲁，就中印边界问题和边境局势阐明中国政府立场、态度和方针，希望通过友好协商全面解决边界问题，并代表中国政府提出相关建议。


周恩来访问印度（1954）

1960年4月19～26日，最后一次访问印度。其间，拜会了印度总统R.普拉萨德，与尼赫鲁进行了多次会谈，就中印边界和两国关系等问题交换了意见。

1962年中印边境武装冲突爆发后，呼吁和平解决中印边界冲突，并就中印边界问题致信一些亚非国家的领导人，呼吁亚非国家为促进中印边界问题的和平解决而努力。

（王凌男）


邓小平会见拉吉夫·甘地（1988年12月21日）

Deng Xiaoping

邓小平 Deng Xiaoping（1904.08.22～1997.02.19） 马克思主义者，中国无产阶级革命家、政治家、军事家、外交家，



中国共产党、中国人民解放军、中华人民共和国的卓越领导人，中国社会主义改革开放和现代化建设的总设计师，邓小平理论的创立者。

生于四川省广安县（今广安市）协兴乡牌坊村。1920年赴法国勤工俭学。1922年参加旅欧中国少年共产党（后改为中国社会主义青年团旅欧支部），1924年转为中国共产党党员。1926年初赴苏联学习，1927年春回国。1929～1930年先后领导百色起义和龙州起义。1934年10月随中央红军长征。抗日战争和解放战争中，主要领导军事和政治斗争，同时注重经济工作。

1949年10月任中国人民革命军事委员会委员。1952年任中央人民政府政务院副总理。1955年被增选为中共中央政治局委员。1956年当选中央政治局常委、中央委员会总书记。“文化大革命”期间先后两次被撤销一切职务。“文化大革命”结束后，恢复中共中央副主席、国务院副总理、中央军委副主席、中国人民解放军总参谋长等职务。1978年12月，在中共十一届三中全会前夕召开的中央工作会议上发表《解放思想，实事求是，团结一致向前看》的讲话。1979年3月，在中共中央召开的理论工作务虚会上作《坚持四项基本原则》的讲话。1981年当选中央军委主席。1997年2月19日于北京逝世。

在担任国家领导人期间，重视中印两国关系的发展，多次会见来华访问的印度领导人。1979年2月接见印度外交部长A.B.瓦杰帕伊一行，就中印关系发表重要讲话。1982年，在会见印度社会科学理事会代表团时指出，中国和印度互不构成威胁，并号召两国相互理解、暂搁争议、增进友谊。1988年12月，与应邀访华的印度总理拉吉夫·甘地举行会谈，明确指出“中印两国对人类有一个共同的责任，就是要利用现在有利的和平国际环境来发展自己”，并称“中印两国不发展起来就不是亚洲世纪，真正的亚太世纪或亚洲世纪是要等到中国、印度和其他一些邻国发展起来才算到来”，还强调了和平共处五项原则对指导国际关系的重要意义。此外，重视两国的民间交往，多次接见印度代表团及友好人士。在他的积极倡议和推动下，中印两国在贸易、经济、文化等领域的合作不断深化，两国关系逐步打开新的局面。

（李宝龙）

Quduo

屈多 Gupta King（生卒年不详） 印度中天竺国国王。约5世纪后期在位。曾派遣使节来华。又译为笈多。

南朝梁天监初（502或503），屈多王派遣的使节竺达多携国书来到南京。其国书见于《梁书》卷五四。国书中除盛赞中国的美好、人民丰足和皇帝贤明外，还介绍说，中天竺国在自在天（湿婆）的庇护下，国民安乐；屈多属刹帝利种姓，世袭为王；使臣达多忠信，可以信赖。国书中还表达了世代通好的强烈愿望。同时，使者带来玻璃器皿、各种香料及古贝等物。从史书记载可知，此屈多即印度笈多王朝后期的一位国王。结合印度方面的资料推测，该屈多王有可能是佛陀·笈多（约476～495年在位），因为他在位的时候笈多王朝基本上维持了统一的局面。而使者通过海路来华，路上耗费8～10年时间，在当时属正常情况。此推测谨供参考。

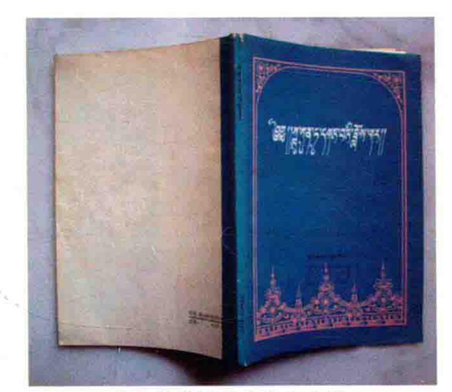
（薛克翘）

Jieriwang

戒日王 King Harsavardhana or Siladitya（590～647） 印度古代著名君王，梵语戏剧作家。是中印交流史上的重要人物，曾3次遣使来唐。

生平　戒日王属刹帝利种姓，590年生于萨他泥湿伐罗城（今印度塔内沙尔），在其父、兄去世后，于605年前后即位，继而定606年为喜增元年。妹夫摄铠死后，曲女城亦归他统治。他出生时名为曷利沙·伐弹那，意译喜增，简称喜（尊称吉祥喜）、喜天。约620年之后获戒日称号，音译为尸罗阿迭多、尸罗迭多、尸罗逸多等，与喜增等名同时使用。此外，还有"大王"或"王中之王"等名号。

即位后，戒日王凭借父、兄的军队和鸠摩罗王的结盟，经过6年"象不解鞍，人不释甲"的征战，使戒日帝国形成了最初规模。戒日王一生中有两场战争最为重要。一场为奔那伐弹那大战，由戒日王亲率大军攻打高达王设赏迦。此役他大获全胜，但并未杀死设赏迦，而是禁止他离开高达国。另一场为630～634年间取悦河大战。在戒日王率领的多国联军和摩诃剌侘国国王补罗稽舍二世之间展开。由于该王象军强大，战士勇敢，戒日王军战败。此后戒日王疆域相对稳定，即以中印度、北印度为主体，以恒河和阎牟那河流域为统治核心，包括东、西印度的部分地区。



《龙喜记》（藏文版）书影

戒日王为印度教信徒，信仰大神湿婆，也崇拜吉祥天女、太阳、蛇等。作为帝王，他也十分尊重佛教，将其纳入自己的泛印度教系统，以利于自己的稳定统治。

文学创作　戒日王是一位杰出的梵语剧作家，有《龙喜记》、《妙容传》、《璎珞传》等剧作传世。三梵剧既显示出他独特的文学造诣，又具有丰富的历史文化研究价值。这几部作品的创作时间约在611～640年间，先后次序应为《龙喜记》、《妙容传》、《璎珞传》。对于它们是否真正出自他本人之手，向有争议。后世学者大多认为它们确是他的作品，但波那等宫廷文人可能参加部分代撰和修改稿本的工作。



戒日王朝时期浮雕

在中印友好往来中的作用　戒日王在中印之间政治文化交流中贡献卓著。他与唐太宗互派使节，成为古代史上最为重要的中印官方外交活动之一。玄奘赴印求法，居留期间曾于640年秋末访晤戒日王。据《大慈恩寺三藏法师传》记载：戒日王讨伐恭御陀归来，得知玄奘在鸠摩罗王处，惊曰："我先频请不来，今何因在彼？"于是派人命鸠摩罗王"急送支那僧来"。鸠摩罗王曰："我头可得，法师未可即来！"戒日王大怒，更遣使责曰："汝言头可得者，即付使将来！"鸠摩罗王"深惧言失"，遂亲自率领军队，将玄奘护送至戒日王所在的羯朱嗢祇罗国。戒日王对玄奘礼敬有加，对中国皇帝亦表仰慕，在与玄奘的谈话中，还提到了传自中国的《秦王破阵乐》。

641年仲春初一至二十一，戒日王为玄奘举行曲女城佛法辩论会。每日供养沙门和婆罗门，并行像、浴佛。戒日王身着帝释天的服饰，手执宝华盖；鸠摩罗王身着梵天的服饰，手执白色拂尘。游行后戒日王亲自将佛像背上西台。法会以玄奘为论主，"竟十八日无人发论"。大乘信众尊玄奘为大乘天，小乘信众尊玄奘为解脱天。会后不久，玄奘辞行。戒日王率领众人送行数十里，又命北印度王乌地多护送。3日后，戒日王和鸠摩罗王轻骑再次送行，并遣使者持国书相送直至汉境。

隋唐年间，中印的民间交往从未断绝。玄奘与戒日王的会晤则最终促成了中印的官方往来。从《法苑珠林》、《旧唐书》、《新唐书》等史料可知，641～648年，戒日王与唐太宗互派使臣达6次之多，具体情况如下：

①戒日王首次遣使中国。《新唐书》卷二二一上载："（尸罗逸多）自称摩伽陀王，遣使者上书。"此次来访时间为戒日王初晤玄奘之后。使者约在640年末或641年初离印，641年下半年抵达唐都。印使所携可能仅有一封以戒日王名义发出的官方书信，信中戒日王自称"摩伽陀王"，并无实际贡物。

②唐太宗首次遣使印度。《新唐书》卷二二一上载："帝（太宗）命云骑尉梁怀璥持节尉[慰]抚。"戒日王的



戒日王送玄奘东归图

使者于641年下半年到达。唐太宗遣使回访，应于641年当年，至迟不晚于642年。太宗这次遣使虽为礼节性的慰问，但也使戒日王感到惊喜。《旧唐书》卷一九八称："尸罗逸多大惊，问诸国人曰：'自古曾有摩诃震旦使人至吾国乎？'皆曰：'未之有也。'乃膜拜而受诏书。"这次使节回访，推动了中印官方的持续往来。

③戒日王第二次遣使中国。《新唐书》卷二二一上载："(尸罗逸多）复遣使者随（唐使）入朝。"此次遣使时间应在642年，但更多细节并未见于史书。

④唐太宗正式派遣使臣访问天竺（见**印度**）。此次遣使是太宗一朝最为重要的中印外交活动，持续时间长，使臣任务多，留下的史料也相对丰富。据《旧唐书》卷一九八等载，使团正使为卫尉寺丞**李义表**，副使为融州黄水县令**王玄策**，此外还有书写大觉寺碑的典司门令史魏才和匠人宋法智等20人。出发时间为643年农历三月，于当年农历十二月（即644年初）到达印度。归国时间在646年（一说647年）。使团的主要任务是"送婆罗门客还国"和"取熬糖法"。抵达时，戒日王"遣大臣郊迎"，且"焚香夹道"，后又亲自"率其臣下东面拜受敕书"。离开戒日王宫廷后，唐朝使臣展开"巡省佛乡，览观遗踪"活动，如**灵鹫山**刻铭、大觉寺立碑，以及观礼佛足迹石等。

⑤戒日王第三次遣使中国。戒日王派遣的使节于647年上半年到达中国。《旧唐书》卷一九八称："(尸罗逸多）复遣使献火珠及郁金香、菩提树。"所献皆珍贵物品，表明戒日王在促进中印交往上心意至诚。

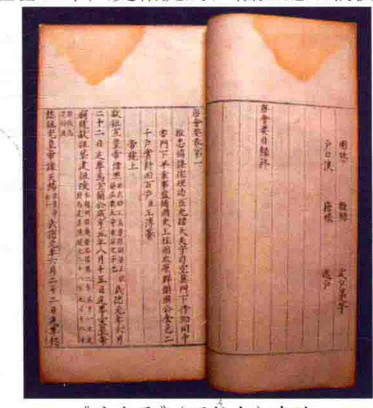
⑥唐太宗再派王玄策率30余人访印。647年上半年，唐使团访印。据《旧唐书》载：入印后，"四天竺国王咸遣使朝贡，会中天竺王尸罗逸多死，国中大乱。"乱臣阿罗那顺篡立，发胡兵以拒王玄策，取胜并将他和随从擒获，又"尽掠诸国贡物"。王玄策"挺身宵遁"，北行向吐蕃借精兵一千二百，向泥婆罗国（今尼泊尔）借七千余骑，返回后大破阿罗那顺。648年农历五月二十日，王玄策返回长安，献俘阙下。联军获胜后，据《新唐书》卷二二一上，"东天竺王尸鸠摩送牛马三万馈军，及弓、刀、宝缨络。迦没路国献异物，并上地图，请老子象[像]"。此迦没路国即玄奘《**大唐西域记**》中的**迦摩缕波**，尸鸠摩即《大唐西域记》中的拘摩罗（见**俱摩罗**）。又据《集古今佛道论衡》卷丙所载，李义表使印时，拘摩罗曾请译《老子》，而唐太宗得闻后亦下诏"令玄奘法师与诸道士对共译出"。据此，有学者认为王玄策使印时，已将玄奘所译梵本交付拘摩罗，而后始有后者进一步"请老子象[像]"事。

历史评价　戒日王统治印度40余年，在印度中心地带建立了盛极一时的强大王国。他不断扩充军队，从"象军五千，马军二万"发展为"象军六万，马军十万"。军队物资充足。经济上，戒日王一朝的中央政府比较节俭，即玄奘所谓"政教和平，务修勤俭"；民生亦受重视，"于五印度城邑、乡聚、达巷、交衢，建立精庐，储饮食，止医药，施诸羁贫，周给不殆"。宗教上，戒日王实行宽松的宗教政策，印度各个派别的宗教都得到了发展。外交上，加强了与周边各国的交往，与迦摩缕波和伐腊毗等国建立了一定程度上的同盟关系；但也与一些国家，如恭御陀国和摩诃剌侘国发生了战争。最重要的是，戒日王礼遇中国的求法僧玄奘，成为中印交流史上的佳话。戒日王与唐太宗六度互派使臣，书写了古代印度与中国最为重要的官方友好往来篇章。文学和艺术方面，戒日王的宫廷文人波那创作了印度历史上最优秀的梵语长篇传记作品《**戒日王传**》和小说《迦丹波利》，摩由罗创作了梵语诗集《太阳神百咏》。戒日王本人也从事梵语戏剧创作。他的《龙喜记》是一部非常独特的传说剧；《妙容传》中第一次运用"胎戏"的表现手法；《璎珞传》严格遵守梵语戏剧理论的规范，成为后世文论引用的典范。

（张远）

Shilinaluosengjiabaoduobamo

尸利那罗僧伽宝多拔摩　Narasimha-varman II Rajasimha（生卒年不详）　南印度帕拉瓦王朝势力最强大的统治者之一。约700～728年在位。又译那罗僧诃跋摩二世。该王朝自2～9世纪统治印度半岛大片地区。中国史籍记载，唐玄宗开元八年（720），南天竺（今印度南部）国王尸利那罗僧伽宝多拔摩遣使来朝。帕拉瓦使者奉命请求中国皇帝允许以战象及兵马讨大食及吐蕃等。当时，大食和吐蕃在该地区处于攻势，威胁着唐朝廷和印度几个王国的政权。事实也很可能相反，即唐王朝更有意确立与帕拉瓦王朝的合作，从而节制大食和吐蕃。中国史籍提到，帕拉瓦王朝使者



《唐会要》（明抄本）有关尸利那罗僧伽宝多拔摩的记述

请唐玄宗给尸利那罗僧伽宝多拔摩的军队赐名，唐玄宗嘉许之，名其军为怀德军。

尸利那罗僧伽宝多拔摩同年另遣两位使节前往中国。他为表达对唐玄宗的敬意而营造佛寺，特遣使上书，请赐寺额。另一使节，则因唐玄宗册封尸利那罗僧伽宝多拔摩为南天竺国王而专程赴朝致谢。

唐玄宗亦曾遣使回访帕拉瓦王国。尽管加强贸易联系的意愿可能是帕拉瓦王国与中国相互遣使的一个原因，但战略问题似为两国考虑的主要事项。

（玛妲玉撰　刘文亮译）

Zhentuoluobiduo

真陀罗秘多　Chandrapida（生卒年不详）　迦湿弥罗卡尔科塔王朝国王。约712～720年在位。该王朝于627～855年统治克什米尔及印度西北部部分地区。据《新唐书》记载，唐玄宗开元元年（713），迦湿弥罗（见罽宾）国王遣使者至唐玄宗宫廷。中国史籍中，此王被称为真陀罗秘利。据考证，真陀罗秘利即真陀罗秘多。

真陀罗秘多所以遣使觐见唐玄宗，系因当时吐蕃势力日益壮大，对唐帝国和迦湿弥罗均构成威胁。此外，印度西北部信德地区的阿拉伯势力也在扩张，向北节节推进。真陀罗秘多遣使远行，意在与唐皇帝结盟，或获取政治军事援助。但尚无证据表明唐曾给予迦湿弥罗国军事援助。开元八年，唐玄宗遣使赴迦湿弥罗，册封真陀罗秘多为王。而在克什米尔编年史籍《王河》中，并未提及迦湿弥罗国与中国之间两度互遣使团往来的情况。

在中国使团完成使命之后不久，真陀罗秘多亡故，由其弟多罗笔塔袭位。两年后，唐军进入伯尔蒂斯坦（位于今克什米尔巴基斯坦控制区境内），攻陷吉尔吉特（位于今克什米尔巴基斯坦控制区境内），驱除吐蕃军队。中国史料记载，迦湿弥罗为在伯尔蒂斯坦的唐军提供了一定后勤支持。这一史实表明，也许在真陀罗秘多在位时期，迦湿弥罗国与中国之间结成了某种联盟。

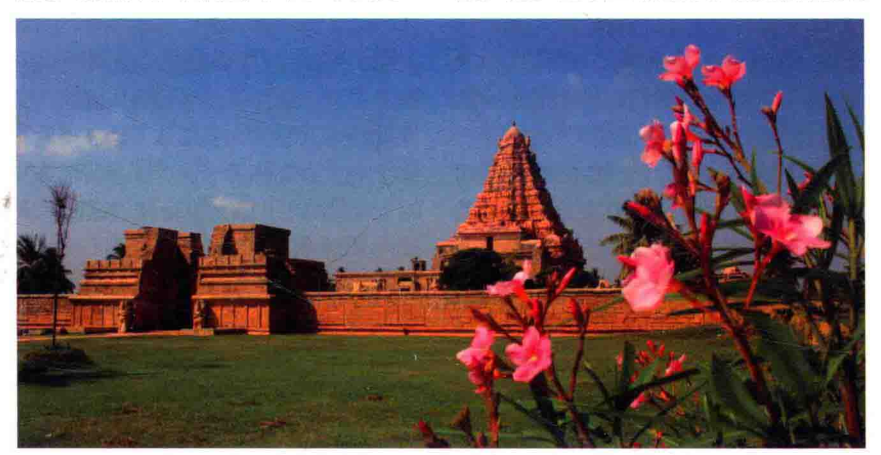
（玛妲玉撰　刘文亮译）

Luo Haoxin

罗好心　Luo Haoxin（约活动于8世纪）　北印度迦毕试国人。中国唐朝唐德宗（780～805年在位）时期在朝中为官。

据《宋高僧传》卷二《智慧传》，智慧（般剌若）由海路来华，于贞元二年（786）抵达京师，见到表兄罗好心。罗好心是智慧舅舅的儿子。罗好心因朱泚（742～784）叛乱时（783）护驾作战有功，得到德宗帝的赏识和重用，被提升为“神策军正将”，又加称号“开府仪同三司检校太子詹事”。智慧贞元八年得到罗好心举荐，参与翻译佛经，并于当年译出佛经3部10卷。为此，罗好心又向德宗帝上表，并呈送新译的佛经，皇帝予以赞许和赏赐，并为新经写序。

（薛克翘）

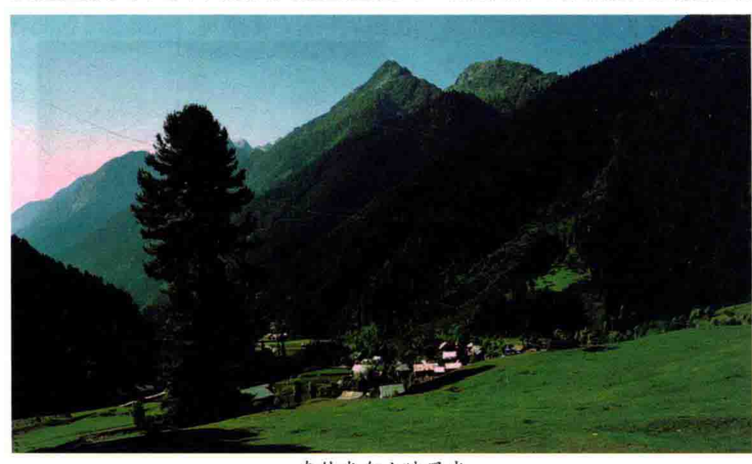


冈盖孔达·朱罗普拉姆神庙　位于印度泰米尔纳德邦康契普拉姆附近

Shililuochayintuoluozhuluo

尸离罗茶印陀罗注罗　Rajendra Chola（生卒年不详）　南印度朱罗王朝国王。又译拉金德拉·朱罗。约1012～1044年在位。朱罗王朝是一个历史悠久而强大的王朝，至迟发祥于公元前3世纪。由于掌控肥沃的高韦里河三角洲地区与印度洋及孟加拉湾的海上贸易，其势力在10～12世纪达到鼎盛。尸离罗茶印陀罗注罗是该王朝最强大的统治者之一。他开疆拓土，直至攻陷远在北方恒河之滨的巴特那（今属印度比哈尔邦）。他还派遣海军征服斯里兰卡、马尔代夫和室利佛逝王国。据史籍记载，朱罗王朝四度遣使前往中国，其中两个使团即是尸离罗茶印陀罗注罗在位期间派出的。

尸离罗茶印陀罗注罗统治时期，印度半岛与中国之间海上贸易繁荣，在印度南部多处遗址发现的大量中国瓷器碎片证明了此点。对宋代中国与印度迤西更为遥远的波斯湾地区的货物转运贸易，朱罗王朝的港口也非常重要。11世纪，朱罗国王次第派遣使团前往宋朝廷，很可能是为了巩固和拓展与中国的贸易联系。据中国史料，如宋周去非的《岭外代答》和赵汝适的《诸蕃志》，



克什米尔山地风光

对这些朱罗使团均有记载。根据这些史籍，尸离罗茶印陀罗注罗在宋真宗天禧四年（1020）派遣一个使团来华，由使臣琶栏得麻烈呧率领，但他在广州病故，未能抵达宋都。该使团最终完成行程，返回故国。这些史籍还记载，在中国宋王朝看来，朱罗使与龟兹使地位等同。鉴于龟兹是宋王朝的一个小属国，此事表明宋朝廷当时还不了解朱罗王国的军事实力。宋朝廷似还误以为，朱罗王朝受室利佛逝强权节制。有些学者分析，为了主宰这一地区的海上贸易，尤其是与中国的贸易，室利佛逝与朱罗展开竞争，致使室利佛逝力图误导宋朝廷，使之看轻朱罗的势力。有可能正是这种竞争，导致尸离罗茶印陀罗注罗于1017年和1025年对室利佛逝发动前所未有的海上远征。这一时期，尸离罗茶印陀罗注罗和其他朱罗国王遣使中国，证明了商业和海路在中印关系上日趋重要。

（玛妲玉撰　刘文亮译）

Dihuajialuo

地华加罗　Devakara（生卒年不详）注辇国国王。11世纪后期在位。与中国北宋朝廷有良好的外交关系。

据《宋史》卷四八九，南印度注辇国王地华加罗曾于1077年派遣使团来华。其使团有团员27人，正使名奇啰啰，副使名南卑琶打，还有一位随行官名麻图华罗。他们带来了很贵重的礼物，有多种珍珠、玻璃器皿，以及大量药材、香料等。他们还带来注辇国的外交礼仪“撒殿”，即由使臣登上大殿的台阶，跪着抛洒珍珠和龙脑香。宋神宗非常满意，特封正使为怀化将军，封副使为保顺郎将，赐给使团成员衣服、器皿、钱币等物。同时让他们转赠国王地华加罗钱币81 800缗（每缗1 000文），银子52 000两。

（薛克翘）

Tiege

铁哥　Tiege（1250～1313）克什米尔人，中国元朝大臣。《元史》卷一二五有传。姓伽乃氏，父名斡脱赤，叔父名那摩，均为佛教徒。太宗二年（1230），其父与其叔投奔蒙古大汗窝阔台（成吉



本紀卷第一　元史一

太祖

太祖法天啓運聖武皇帝諱鐵木真姓奇渥溫氏蒙
古部人其十世祖孛端叉兒母曰阿蘭果火嫁脫奔
咩哩犍生二子長曰博寒葛荅黑次曰博合覩撒里
直既而夫亡阿蘭寡居夜寢帳中夢白光自天窗中
入化為金色神人來趨臥榻阿蘭驚覺遂有娠產一
子即孛端叉兒也孛端叉兒狀貌奇異沉默寡言家

《元史》书影

思汗第三子，1229～1241年在位），受到礼遇。窝阔台长子贵由（1246～1248年在位）摩拜那为师，斡脱赤也受到重用。蒙哥汗在位时（1251～1259），拜那摩为国师，斡脱赤奉命前往克什米尔劝降，被克什米尔国王杀死。其时铁哥刚4岁。铁哥小小年纪就懂得孝敬母亲，深受蒙哥喜爱。元世祖忽必烈（1260～1294年在位）即位后，铁哥深受赏识，在铁哥17岁时，为他娶汉人女子为妻。此后，屡屡升官晋爵。铁哥每每向世祖进谏少开杀戒、少扰民，其谏议均被世祖采纳。至元二十二年（1285），桓州（今中国内蒙古正蓝旗、多伦一带）有饥民卖子女为食，铁哥奏官府出钱赎回。二十四年，铁哥从世祖出征，陷入孤立无援境地，敌人攻来时，铁哥建议世祖不动声色，故意摆出休闲姿态，他则从容为世祖进酒。敌军将领见状，恐遭埋伏，引兵而退。其机智勇敢得到世祖奖赏。成宗铁穆耳（1295～1307年在位）时，铁哥官至相位，曾多次开仓放粮，赈济灾民。去世后，其子6人，均居高位。

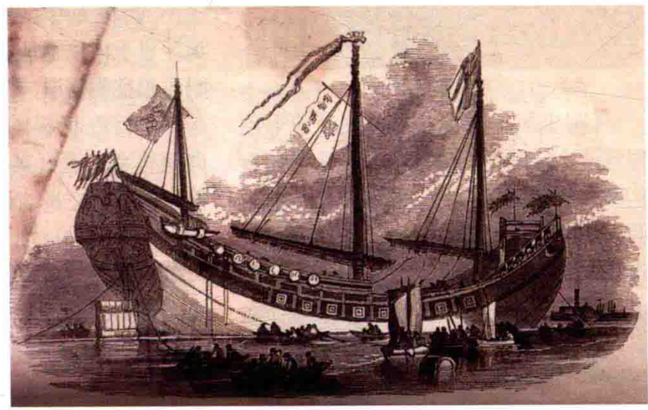
（薛克翘）

Hasa' erhaiya

哈撒尔海牙　Qasar Qaya（约活动于13世纪下半叶）中国元朝时期外交家。元朝统治初期，朝廷命官杨庭璧4次出使印度，其中一次即由哈撒尔海牙偕同。据《元史》记载，这一时期，中国派往印度的使团有16个，而印度派往元朝朝廷的使团18个。元朝使团被派遣到印度南部沿岸各地，包括马拉巴尔海岸的俱蓝（见故临）。俱蓝是当时连接中国与波斯湾地区海上航线的一个大转口港。这些使团证明，蒙元帝国有意确保这一地区海上商路通畅并鼓励帝国的对外贸易。

哈撒尔海牙以俱蓝国宣慰使的官衔参加了杨庭璧的第二个赴印度使团。据记载，该使团于元世祖至元十八年（1281）正月自中国泉州入海，航行3个月后，由于风阻乏粮，中国使团官员被迫在南印度东面科罗曼德尔海岸的“新村马头”登岸。一些学者认为，“新村”即蓬奈卡亚尔，也就是今卡亚尔。中国官员询问通往俱蓝的陆路，但当地官员无一以实相告。由于无法抵达预期目的地，杨庭璧与哈撒尔海牙遂返回中国。哈撒尔海牙总结经验教训后，建议中国使团以后于农历十一月启航前往马拉巴尔海岸，以利用顺风。他的建议为之后出访使团采纳。元朝派往南印度的这些使团，是15世纪明代航海家郑和著名的海上远航的先驱。

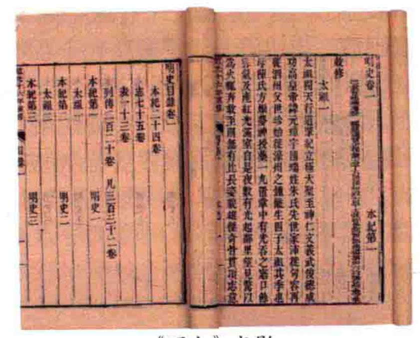
（玛妲玉撰　刘文亮译）



古代泉州港

Yibulajin

亦不剌金 Ibrahim Sharqi（约活动于15世纪） 1402～1436年沼纳朴儿王国的统治者。1394～1479年，沼纳朴儿（今印度北方邦江普尔一带）系独立王国，由沙尔吉王朝统治。在最有能力的亦不剌金（今译易卜拉欣）统治时期，沼纳朴儿扩张疆域，甚至对榜葛剌构成威胁。在15世纪的中国文献中有数处提到沼纳朴儿及沙尔吉王朝统治下的亦不剌金。明代费信写的记述15世纪中外交通的史籍《星槎胜览》称金刚宝座国乃释迦牟尼得道之所，地处榜葛剌国之西。中国文献还提到，明成祖朱棣曾于永乐十年（1412），主动遣使者赍敕抚谕其国，显然旨在与之建立贸易及外交关系。官修《明史》中亦曾提及榜葛剌国与亦不剌金统治之下的沼纳朴儿之间的敌对关系。


《明史》书影

《明史》还证实，明朝政府曾干预印度两个邦国之间的纷争并成功促使它们罢兵言和。《明史》记载："榜葛剌之西，有国曰沼纳朴儿者，地居五印度中，古佛国也，侵榜葛剌。赛佛丁告于朝。十八年九月，命显往宣谕，赐金币，遂罢兵。"根据此项记载，作为对明成祖赏赐的回报，亦不剌金听从劝慰，同意不再入侵榜葛剌。《明史》还详述了明成祖使者在沼纳朴儿与榜葛剌之间发挥的调停作用："侯显赍敕谕以睦邻保境之义。"《明史》还提到，沼纳朴儿以去中国绝远，朝贡竟不至。

（玛妲玉撰　刘文亮译）

Saifoding

赛佛丁 Saifuddin Hamza Shah（生卒年不详） 中世纪晚期印度孟加拉地区第一个独立的穆斯林王朝——伊利亚斯王朝（1342～1487）第四任苏丹。1411～1413年在位。其父蔼牙思丁（今通译吉亚斯·乌德·丁·阿扎姆沙）于1390～1410年在位。《明史》等典籍中有关于父子二人与中国友好交往的详细记载。这个孟加拉苏丹国在上述典籍中被称为榜葛剌。


《皇明象胥录》书影

据《皇明象胥录》卷七"榜葛剌"条载，明成祖永乐二年（1404），国王蔼牙思丁遣使朝贡，六年上金叶表。《大明会典》卷一百十载，明成祖于永乐三年赐榜葛剌国王纻丝纱罗各4匹、绢8匹，王妃纻丝纱罗各3匹、绢6匹。以上记载表明，明王朝与榜葛剌国之间关系密切，往来频繁。

《明史》卷三二六载：永乐七年，蔼牙思丁再度遣使朝贡。从者230余人。明成祖赏赐甚厚。随后，蔼牙思丁连年入贡，旨在积极同中国修好。"十年，贡使将至，遣官宴之于镇江。既将事，使者告其王之丧。遣官往祭。封嗣子赛勿丁（赛佛丁）为王。十二年，嗣王遣使奉表来谢，贡麒麟（长颈鹿）及名马方物。礼官请表贺，帝勿许。明年，遣侯显赍诏使其国。王与妃、大臣皆有赐。正统三年，贡麒麟，百官表贺。明年，又入贡。自是不复至。其国地大物阜，城池街市，聚货通商，繁华类中国。……官司上下，亦有行移。医卜、阴阳、百工、技艺，悉如中国，盖皆前世所流入也。其王敬天朝。闻使者至，遣官具仪物，以千骑来迎。"费信在《星槎胜览》中也记载了侯显于永乐十年和十二年两度出使榜葛剌国所见盛况及所受厚遇："铺绒毯于殿地，待我天使，宴我官兵，礼之甚厚。"赛佛丁贡麒麟，对于明王朝绝非小事。明代画家沈度作《瑞应麒麟图》（今藏中国国家图书馆），写一异域穆斯林牵引一长颈鹿行进，以形象手法记录了永乐十二年榜葛剌国使者前来中国"贡麒麟"的史实。明朝重臣杨士奇写过一首《西夷贡麟应制诗》，极力称赞榜葛剌国贡麒麟乃祥瑞之兆。

《明史》卷三〇四又载："榜葛剌之西，有国曰沼纳朴儿者，地居五印度中，古佛国也，侵榜葛剌。赛佛丁告于朝。十八年九月，命显往宣谕，赐金币，遂罢兵。"实际上，赛佛丁在位时间仅两年即在内战中遇害。1413年，其子希哈布丁·巴亚齐德·沙即位，成为伊利亚斯王朝第五任苏丹，继续奉行对华友好政策，遣使贡麒麟并上金叶表。1414年，希哈布丁死亡，重臣加内什篡权，建立自己的王朝。1415年，加内什之子贾拉鲁丁即位。因此，侯显于永乐十八年奉命出使榜葛剌国，调停的实际是加内什王朝与沼纳朴儿国之间的冲突，与赛佛丁等伊利亚斯王朝苏丹已无瓜葛。1435年，加内什王朝覆灭，伊利亚斯王朝复辟，继续奉行对华友好政策，在1438年、1439年均遣使朝贡。对于榜葛剌国王朝变故和国君兴替的具


郑和下西洋浮雕　邓华山作

体情况，明朝政府并不十分清楚，以致将赛佛丁作古后发生的事情也记在其名下（见贾拉鲁丁）。

《明史》及其他典籍的类似记载说明，中国在明朝全盛时期与榜葛剌国的国家关系非常密切。赛佛丁遣使前来中国，随行人员多达230余人。明朝的强盛甚至使得榜葛剌国王在遭遇邻国入侵时前来寻求帮助，而郑和七下西洋也得到了榜葛剌国的巨大帮助。郑和宝船体积大、吃水深，无法沿沙洲众多的恒河口长驱直入榜葛剌国腹地，须泊于今孟加拉国吉大港。经榜葛剌国应允，明朝得以在吉大港设立官厂，使之成为郑和船队的基地。对于榜葛剌国数代苏丹长期保持与明王朝的良好互动关系，蔼牙思丁与赛佛丁父子的贡献堪称巨大。

（刘建）

Jialaluding

贾拉鲁丁 Jalaluddin（生卒年不详）印度古国榜葛剌苏丹。1415～1432年在位。当地印度教首领拉贾·加内什之子，后改宗伊斯兰教，仍遵守许多当地印度教传统。

贾拉鲁丁曾卷入与邻国沼纳朴儿（今印度北方邦江普尔一带）苏丹易卜拉欣·沙尔吉（《明史》作亦不剌金）的纷争。或因了解到当时中国明朝的雄厚实力和明成祖积极的外交政策，遂于1420年向明成祖抱怨了易卜拉欣·沙尔吉对其领地的侵扰行径，并请求调停。作为回应，明成祖派遣侯显率一众士兵出使榜葛剌，并携带为其苏丹及官员准备的金币等礼品。使团传达了明成祖“睦邻保境”的旨意。贾拉鲁丁热情款待了来访的中国使团，赠予诸多物品，其中包括特意为此次访问制作的纪念银币。侯显一行又前往沼纳朴儿进行调停。此番出使，避免了榜葛剌和沼纳朴儿之间更大规模的战事。

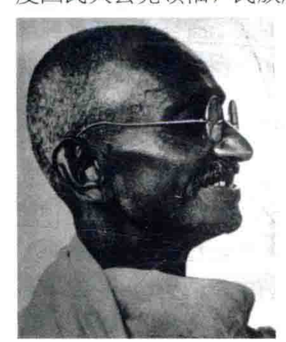
贾拉鲁丁向明朝请求调停以及明成祖的回应，显示了当时中国与印度东部榜葛剌地区的交流程度。侯显于1420～1421年率领的使团是15世纪早期中国与印度东部榜葛剌地区间若干互派使团中的一个。两个地区间经常性的贸易往来为其政治交流的发展奠定了基础。可能由于明朝皇帝发展对外关系的态度有所转变，中国和印度东部榜葛剌地区互派使团的交流一度于15世纪中期终止。

《明史》中误将贾拉鲁丁记为赛佛丁。

（玛妲玉撰　贾岩译）

Gandi

甘地，M.K. Mohandas Karamchand Gandhi（1869.10.02～1948.01.30）印度国民大会党领袖，民族解放运动领导



人，非暴力不合作运动倡导者。享有印度的“圣雄”称号。

生平　生于印度西海岸古吉拉特卡提阿瓦半岛波尔班达尔土邦的一个吠舍家庭。其父曾任土邦大臣。他是其父与第4任妻子普特利巴尔的小儿子。最初在波尔班达尔上小学，后转至卡提阿瓦的拉杰果德土邦，并在该地完成高中学业。自幼从虔诚信仰神灵的母亲身上习得道德、真理等美德。在传统的家庭氛围中长大，造就了他忠于父母、坚守职责、厌恶谎言的品性。13岁时，与同岁的卡斯特巴尔成婚。

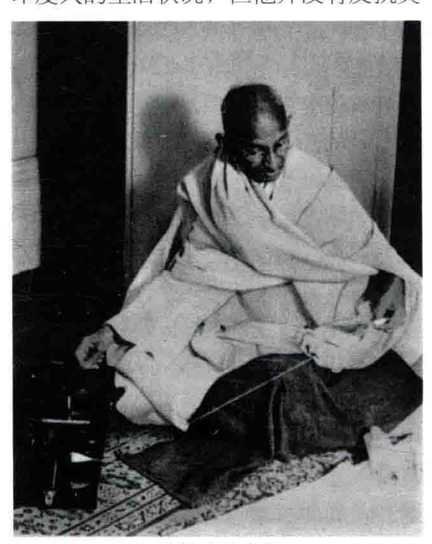
1887年入巴夫纳加尔学院。1888年9月前往英国学习法律，立志成为一名律师。在英国停留3年，其间与神智学团体及伦敦素食协会成员广泛交往，结识了H.D.梭罗、L.托尔斯泰等作家，并阅读了E.阿诺德翻译的《薄伽梵歌》及其撰写的《亚洲之光》，以及T.卡莱尔的《英雄和英雄崇拜》，理解了不同宗教的本质教义，并进行分析总结，形成自己的观点，认为不同信仰在本质上拥有共同的“人道主义”原则和精神。与此同时，开始信奉“禁欲和克己是宗教的最高形式”，使其道德和精神进一步升华。他研究世界宗教的基本态度是最大程度给予平等的尊重，因为他认为各种宗教拥有一致的内在精神，而外在差异并不重要。

1891年6月10日获律师从业资格，当月返回印度。最初在拉杰果德从业，后至孟买，期望在当地高等院校谋求更好的前程。他在内殿法学院获得正式律师资格。他目睹法院中充满腐败与阴谋后备感失望，于是返回家乡，从事起草请愿书和备忘录的工作。困境中应卡提阿瓦的一家穆斯林公司之邀，欣然前往南非从事法律咨询工作。

1893年3月，24岁的甘地启程前往南非。在这片英国人统治的异国土地上，看到了与印度和英国完全不同的社会文化环境。他对当地印度裔苦力因国籍、种族和肤色而遭受侮辱的现象感到失望，他本人也品尝过同样的羞辱。他没有选择默默忍受而是奋起反击，希望被殖民者获得依法享有的社会地位。在纳塔尔当地的印度商团支持和帮助下，甘地于1894年5月创建了纳塔尔印度人大会，以使南非的印度人不分种姓、信仰团结起来。该组织具有双重使命：一方面为改善南非印度人的生活；另一方面为与殖民者抗争，以获得合法权益。

甘地由此步入公共领域，并在其中检验所有他习得并珍视的道德观念和原则。这成为他性格形成的关键时期，其间形成了他的新哲学、一套社会政治伦理体系，培养并提高了领导才能。他为反抗社会歧视和不公发起坚持真理运动，从中获得的经验对后来指导印度独立运动中的政治斗争有重要意义。

近21年间，甘地致力于改善南非印度人的生活状况，但他并没有反抗英



圣雄甘地纺纱

国殖民当局的统治，只是单纯地希望他们能够对人类最卑微的尊严报以尊重，并赋予当地印度人应有的权利。在他看来，这是一项不能放弃的人道主义事业。在长期与当权者不公行为的斗争中，他逐渐形成了一些特定的道德观念，如无畏、真理、非暴力、和平抗议、博爱、服务于被剥夺和被践踏者、自立、公民不服从、与当局不合作、消极抵抗等。

尽管英国殖民当局通过在纳塔尔立法会制定各种法规，使南非的歧视行为进一步加剧，甘地却并未对英国统治者和人民抱有仇视情绪。1899年布尔战争和1906年祖鲁起义爆发时，他曾组织由印度人组成的志愿军救助在前线受伤的战士。

甘地于1914年7月决定返回印度。1915年1月9日他回到孟买，受到热烈欢迎。他在南非的事迹早已被主流报纸广泛宣传，返乡后自然被视为著名的民族主义者和富有能力的组织者。

在加入国大党领导反帝斗争之前，他想了解印度当时的社会状况，并力图与各阶层人士建立联系。他对印度及印度人在社会政治领域的各种问题的了解主要来自于以克制、温和著称的G.K.郭克雷的介绍，他被郭克雷的自由主义思想深深吸引，并在此后将其视为自己在政治上的向导和导师。

1920年，甘地确立了在国大党的领导地位，于是试图进行改革，使国大党成为团结富人与穷人，工业家与工人，印度教徒、穆斯林与基督教徒，学生与老师，高种姓者与贱民等各阶层人士在内的大型组织。此外，他为国大党设定的目标不再限于将印度从外国的政治掌控中解放出来，还要将印度人民和社会从古老迷信与落后思想中解放出来。因此，他试图将政治运动与社会文化运动结合起来，旨在将每一个印度人变为拥有自觉意识的社会人，即真正意义上的“现代人”。

在政治领域，他积极倡导针对不公的和平抗议和不合作运动，这在1918年的查姆帕兰运动和凯达的非暴力运动中被证明是行之有效的方法。他试图让自己熟悉广大民众面临的各种地方性问题，以确保后续政治活动中的群众基础。1919年发生的基拉法特运动和阿姆利则惨案再度引发了印度举国上下的反英活动。甘地在基拉法特运动中支持穆斯林，从而被穆斯林视为重要的代言人。上述问题在1920年国大党加尔各答特别会议上产生了重要影响，进步的非暴力不合作运动计划被采纳。此外，国大党还呼吁抵制外国商品。这一决议使全印各阶层群情激昂，得到了强烈响应。数以千计的学生和教师离开学校进行罢课，许多律师放弃了他们的工作并开始为新运动的成功而努力。感受到群众对抵制活动和不合作运动的巨大热情后，英国殖民当局感到十分紧张，出台了一系列压制性措施及一项镇压政策。1922年2月的曹里曹拉事件中爆发了暴力冲突，致使数名警察丧生。这使甘地感到无比悲痛，他担心暴力行径进一步升级，于是提前中止了运动。1922年3月10日甘地被捕，以煽动罪被判入狱，刑期6年。但由于健康状况的持续恶化等原因，当局于1924年2月将他释放。

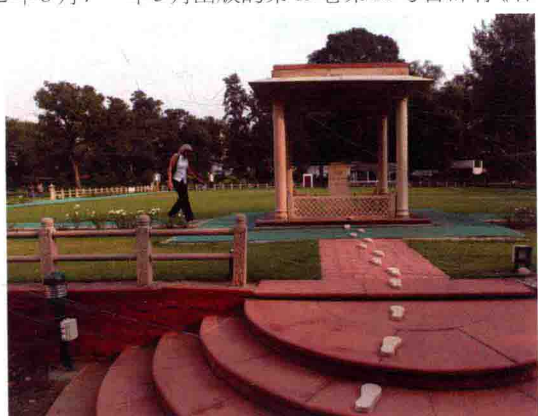
英国殖民当局为改善自身财政状况，向印度人民征收名目繁多的税，这也成为国大党的诸多斗争议题之一。在各种税负之中，食盐税最令人愤慨。甘地决定自1930年3月12日开始从萨巴马蒂静修院出发，向385千米外的丹迪海滩进军，抗议英国殖民政府的食盐专卖法。他捧起一小块天然海盐，印度社会各阶层人士纷纷效仿，以示抗议。此次行动引起了英国殖民当局的强烈不满，超过6万人因此被捕入狱。

第二次世界大战爆发后，甘地和国大党领导层表示，只要英国毫无保留地承认印度的自治地位，便会向战时的英国提供“非暴力人道支援”。但是遭到英国的拒绝。于是甘地于1942年8月7日以国大党中央委员会决议的形式发起“英国退出印度运动”。英国殖民当局陷入恐慌，于8月9日逮捕了国大党主要领导人并押往不同地点。随着甘地健康状况的进一步恶化，印度全国上下要求将他释放的呼声越来越高，当局被迫于1944年5月6日将他无条件释放。

在第二次世界大战的最后阶段，英国给出了准备把权力交还给印度人民的明确信号。甘地叫停了运动，约10万名政治犯被释放。1944年9月，甘地与全印穆斯林联盟M.A.真纳通过秘密通信，就印度前途问题进行会谈，但会谈未有结果。战后，L.蒙巴顿提出印巴分治方案。甘地最终接受。1947年8月15日印度独立，巴基斯坦也随即诞生。

1948年1月30日，在甘地前往晚祷的途中，一位名叫N.戈德赛的年轻印度教徒向他行礼后突然对他的胸口连开三枪，甘地倒地身亡。随着印度国父“圣雄”甘地的悲剧性死亡，印度政治的一个时代宣告终结。

甘地与中国 甘地在南非的时候就开始了解中国。1942年，他在给蒋介石的信中说：“很早以前，1905年到1913年间，当我在南非时，我就和住在约翰内斯堡的不大的中国侨民团体有经常的接触。他们开始是我的主顾，以后成了南非印度人开展消极抵抗斗争的同志。我逐渐了解他们……羡慕他们的俭朴、勤勉、智慧和团结。”甘地对中国人民始终怀有强烈的好感，一直关心着中国革命的发展。20世纪初期，他就对孙中山领导的民主革命表示了同情和支持。同样，中国知识界很早就知道甘地和他的事迹。20世纪20年代以来，圣雄甘地之名在中国很响亮。据统计，20年代到40年代末，中国出版有关甘地及其思想的书籍达27种。其中，仅R.罗兰撰写的甘地传记就有3个译本，而甘地的自传则有4个译本。他的代表作《印度自治》及其言行录，也都有人译介。当时仅中国的《东方杂志》就刊登有关甘地的文章60余篇。其中1922年5月出版的第19卷第10号曾辟有《甘



印度新德里圣雄甘地殉难地


印度新德里圣雄甘地陵

地与新印度》专栏，发表专文7篇；1948年5月出版的第44卷第5号为《追悼甘地专号》，刊载各种纪念文章13篇。此外《向导》、《新建设》、《少年中国》、《前锋》、《中国青年》、《国闻周报》等报刊上也发表了很多文章，在介绍甘地生平事迹的同时，也对甘地思想及其斗争策略提出各自的看法。如《印度民族运动领袖甘地》一文指出：甘地是印度自治运动的中枢，是不合作运动的首创者；他笃信宗教，主张爱国主义；他蔑视富贵和安乐，一意行善，不畏强暴；他深得印度民众敬佩，使英国殖民当局惧怕。这说明，中国的民族主义者和革命派不仅很关心甘地及其思想，也十分关心印度的前途，十分重视印度独立运动中出现的问题。

1932年，对于日本侵占中国东北三省，甘地在写给友人的信中说："说到日本和中国，我们的同情必然是在中国方面。" 1937年4月14日，R.泰戈尔创办的国际大学举行中国学院成立典礼，甘地得知消息，提前给泰戈尔写信表示祝贺："愿中国学院作为印中结合的象征。"同时他还给在国际学院工作的谭云山写信："是的，我们确实需要促进中印两国人民的文化联系。你们的努力诚可钦佩。"同月，他在接见中国留学生魏风江时说："中国是个多么伟大的国家呀！我爱中国，我爱中国人民。"7月，当中国抗日战争爆发的消息传到印度时，他说："中国已经在抵抗日本侵略者了。胜利一定属于中国人民，因为真理在你们一边！"对日本法西斯侵略中国的行径，甘地曾在各种场合多次予以谴责。1938年，当印度援华医疗队赴华时，甘地称他们为"快乐天使"，说："这些快乐不仅能扶病救伤，而且能用爱把这两大民族的心紧紧连在一起。"在此期间，甘地曾经会见过很多中国人，有代表团也有零散的学者，他也给中国的官员，如蒋介石、孔祥熙等写过信。他始终一贯地表达着他对中国人民的友好感情和对中国抗日斗争的支持。

甘地曾给一位中国赴印留学的学生起名曾圣提。曾圣提是近代以来中国去印度留学的第一人，他于1924年到印度，先在国际大学学习，后到甘地的真理学院学习，1925年归国。甘地为他起名"圣提"，意思是和平。

1938年8月14日，中国教育家陶行知拜会甘地。这一天是甘地的"沉默日"，本不接见客人。但得知这位远道而来的中国学者前来拜会，便破例同意会面，并用笔与陶行知"谈话"。甘地说："我有朝一日会访问你们的伟大国家，没有什么比这更使我感到愉快了。"甘地回答了陶行知提出的一些问题，并约他写一篇关于在中国开展大众教育的文章。陶行知回到中国香港后，用英文写出了一篇题为《中国的大众教育运动》的文章寄给甘地。这篇文章在10～11月间分3次发表在甘地办的《哈里真》杂志上，甘地特地写了按语："陶行知博士不久前来访问我时，我邀请他撰文介绍正在中国开展的引人注目的大众教育运动。现在，他寄来了下面这篇有指导意义的文章。这篇文章对我们印度人一定是很有用的。"

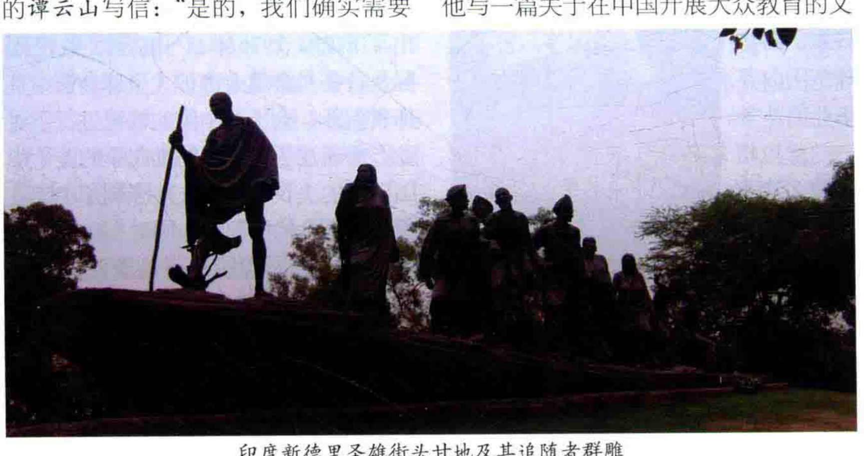
1940年2月17日，甘地来到国际大学，正在那里的中国画家徐悲鸿在欢迎会上为甘地画速写像两幅，并经泰戈尔介绍会见了甘地。甘地鼓励和支持他举办画展。


圣雄甘地素描　徐悲鸿作于1940年

1942年2月10日，蒋介石访问印度期间于加尔各答会见甘地。甘地向蒋介石介绍了印度民族独立运动中的非暴力斗争策略，蒋介石则对印度人民的斗争表示支持。

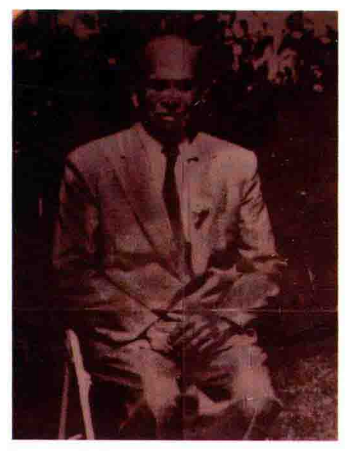
中华人民共和国建立以后，中国仍有不少学者研究甘地，写出过不少文章。特别是在1980年以后，有不少学者写过研究甘地的文章和专著，翻译过甘地的传记。更有学者以研究甘地著称，如已故的吉林大学教授王藻。

（那济世撰　何赟、胡俊麟译）


印度新德里圣雄街头甘地及其追随者群雕

Zhuokehua

卓克华 Dr. M.Ramachandra Cholkar (1882.12.10～1962.09.17) 印度援华医疗队成员。全名莫勒斯旺·拉姆昌德拉·卓克。中文名为卓克华。印度马哈拉施特拉邦那格浦尔人。1938年，在J.尼赫鲁和印度国民大会党的倡议下，一支由5人组成的印度援华医疗队被派往中国，支援中国人民的抗日战争。卓克华被遴选为该医疗队副队长。1938年9



月抵达中国后，卓克华先在长沙中国红十字会第15救护队工作；随后，在与医疗队其他4名成员一同抵达武汉后，卓克华与巴苏华被派往第64陆军医院。延安是八路军总部所在地，也是该医疗队的目的地。抵达延安后，卓克华被分配到那里的卫生学校。1939年5月底，他由于健康原因而经西安返回印度，并继续在那格浦尔医学院执教，直至1962年逝世。

（邵葆丽撰　刘文亮译）

Aidehua

爱德华 Dr.Madan Mohanlal Atal (1886.10.09～1957.12.01) 印度援华医疗队成员、医疗队队长。全名马登·莫



罕拉尔·爱德。中文名为爱德华。

他是印度北方邦阿拉哈巴德市的一名资深医生。1937年，在西班牙内战期间，他代表印度支援西班牙人民反法西斯斗争，救死扶伤。爱德华是印度援华医疗队队长。他是一位极为成熟和负责的医生，在战时献身于为中国人民谋求福祉的事业。抵达中国后，爱德华亲力亲为，与中国政府人员沟通，以使医疗队按时抵达正在进行战争的地方，并立即开始提供医疗救援。

爱德华最初与柯棣华和巴苏华被分配到坐落在拐峁村的八路军模范医院，距延安有17.5千米。1939年11月，爱德华与柯棣华和巴苏华前往晋东南前线。但是前线生活十分艰苦，此外大夫们还面临极端气候条件。爱德华的身体状况恶化，身患麻疹和湿疹，处于巨大的痛苦之中。所有这些不利条件，最终迫使他于1940年2月离开中国返回印度。

爱德华返回印度后，也努力在独立后的印度实践他们在中国的理想和经验。他参加世界和平运动，还成为全印和平理事会的创立者之一。他想以自己在中国的丰富阅历为基础写一本书，他相信这会为印中关系的发展作出贡献。然而，由于他的猝然逝世，此项工作未能完成。

1957年，在对中国进行友好访问期间，爱德华因肝硬化突然发作而病逝于北京。他在临终前表示，希望在他死后将自己骨灰的一半撒在中国黄河之滨潼关附近的渡口一带；潼关是他在前往延安途中路过的地方，对他而言就是中华民族的象征。他要求将骨灰的另一半撒在自己祖国的土地上。他与自己的战友柯棣华和巴苏华的陵墓，至今依然耸立在中国河北石家庄华北军区烈士陵园。

（邵葆丽撰　刘文亮译）

Pulatapu

普拉塔普,R.M. Raja Mahendra Pratap (1886.12.01～1979.04.29) 印度民族主义者、政治活动家。1915年在阿富汗喀布尔创立首个印度境外临时政府并出任总统。因领导民族主义运动而被英国当局驱逐，在海外流亡多年，旅居中国、日本、阿富汗、德国、美国等。曾在全球范围内寻求支援，不断为印度的独立事业而斗争。

普拉塔普1925年首次来华，30年代曾多次到访中国，与宋庆龄、孙科、冯玉祥等有广泛接触。应邀在华发表演说并引起听众共鸣。曾两度尝试率团进入中国西藏地区，希望在当地人的支持下依靠武装部队挺进并解放印度，但最终未能抵达拉萨。

普拉塔普不仅是一位民族主义者，还是泛亚洲主义者和世界联盟理念的信仰者。他在北京期间，设立了世界联盟总部并创办刊物。日本入侵中国东北等地后，继续支持泛亚洲主义，因而失去其在中国的大部分支持者。普拉塔普离开中国后前往日本，1946年获准回国。印度独立后，普拉塔普继续活跃于印度政坛，被选为人民院议员。著作颇丰，《我的生平》、《一个流亡者的反思》等书记述了他在中国的经历。

（玛妲玉撰　何赟译）

Luoyi

罗易,M.N. Manabendra Nath Roy (1887.03.21～1954.01.26) 激进的印度政治活动家，20世纪20年代共产国际



的重要人物。

1920年，因在共产国际第二次代表大会上积极参与讨论列宁的《民族和殖民地问题提纲初稿》而崭露头角。1927年，作为共产国际代表派往中国，处理中国国民党和中国共产党统一战线中出现的问题，时值两党为实现民族统一而联合北伐。在华时间为1927年2～7月，其间国共两党公开决裂。

据罗易所述，他从1922年起便密切关注中国的政治局势。他宣称自己为国民党和中国共产党的统一战线政策作出了贡献。1926年11～12月，共产国际执行委员会第七次扩大全体会议在莫斯科召开，会上对中国的情况进行了讨论，并通过了由罗易协助起草的关于中国问题的决议。这份文件强调了中国进行土地革命的必要性，同时指出不能仅依赖联合国民党所代表的资产阶级势力。罗易于1927年2月抵达广州，在随后的数周里试图说服各方接受共产国际决议中倡导的路线。4月27日～5月9日，中国共产党第五次代表大会在武汉举行，罗易出席会议。此次大会是在



《罗易回忆录》(下册)封面

四一二政变后召开的。中共正式接受了共产国际的决议。但国民党反共攻势凶猛。罗易和共产国际的其他代表于7月被召回，他本人因决策失误而受到批评。1929年12月，罗易被共产国际开除，从此放弃了马克思主义观，成为一名激进的人本主义倡导者。著有《中国的革命与反革命》一书。

（玛妲玉撰　王凌男译）

Saka' er

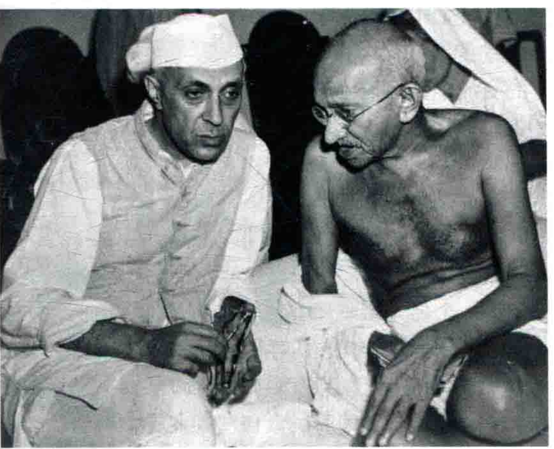
萨卡尔,B.K. Benoy Kumar Sarkar (1887～1949) 印度杰出的社会科学家、教育家和民族主义者，现代印度汉学界先驱之一。全名贝诺伊·库马尔·萨卡尔。在印度现代院士中，他可能是撰写有关中国的学术著作的第一人。

生于今印度西孟加拉邦马尔达县。13岁，进入加尔各答大学，其学术生涯由此开始。1905年获英语和历史双学位，1906年获硕士学位。

除扎实的学术功底外，萨卡尔还是一位出色的公众人物，在孟加拉地区知识界受到敬重。1906年成为加尔各答《甘露市场报》的职业撰稿人。作为一名坚定的民族主义者、社会主义者和热衷于社会服务的人士，他积极参加国货运动和民族教育运动。

1914～1925年，萨卡尔周游中国、日本、朝鲜、美国、埃及、英国、爱尔兰、德国、奥地利和意大利等国，访问大学和研究机构并讲学。他曾长期居留中国、德国和意大利，除掌握英语、孟加拉语和印地语外，还通晓法语、德语和意大利语等。

1925年，萨卡尔在加尔各答大学经济学系任讲师。他用孟加拉语和英语撰写了大量著作，书中涉及各种话题。著有《印度人眼中的中国宗教：亚洲人心态取向研究》。该书出版于1916年，伍廷芳作序。萨卡尔将自己的书题献鸠摩罗什、玄奘和空海。他在书中着重论述了印度、中国、日本三国基本文化的一致性，赞成并发展了源于日本三国观念的泛亚洲主义。该书在许多方面为印度人的中印研究开辟了新的领域。之后，用孟加拉语写了《中国文明入门》，该书1923年出版。在题为“当代世界”的系列著述中，他用孟加拉语细致描述了自己访问过的每一个国家，其中一本书题为《现代中华帝国》，长达450页，于1928年出版。

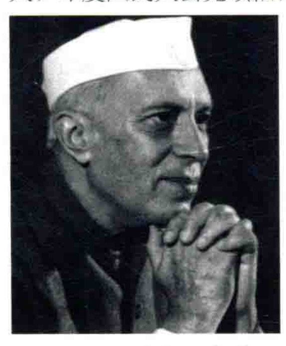

尼赫鲁与圣雄甘地

萨卡尔还在加尔各答创立了几个机构，其中包括孟加拉社会研究所、孟加拉亚洲学院、孟加拉但丁学会和孟加拉美国文化研究所。此外，他还在世界数个负有盛名的学术协会和研究机构任职。1947年，他成为加尔各答大学经济学和商学系教授及系主任。1949年11月，他在美国旅行时逝世于哥伦比亚特区华盛顿市。

（卡马尔·希尔撰　刘文亮译）

Nihelu

尼赫鲁,J. Jawaharlal Nehru（1889.11.14～1964.05.27） 印度民族主义运动领导人，印度国民大会党领袖，印度独立后首任总理。为将印度建设成独立的、世俗的民主共和国及推进其现代化进程作出了巨大贡献。作为一位标新立异的政治家，因促成和平共处五项原则和推动第三世界不结盟运动而闻名。充分相信儿童对于建设现代印度的作用，因此获得“尼赫鲁叔叔”的称号。



生于印度联合省（今北方邦）阿拉哈巴德一个婆罗门家庭。父亲M.尼赫鲁是著名律师和民族主义者，曾积极加入当时组建的印度国大党。母亲S.R.考尔。在家中接受早期教育后，1905年前往英国剑桥大学接受正规教育。先入久负盛名的哈罗公学，后入剑桥大学三一学院学习自然科学，最终从内殿法学院毕业，获法学学位。1912年携律师证书返印后，开始从事律师工作。受当时印度反英潮流的影响，逐步投身政治活动。

1916年在国大党年会上首次会见M.K.甘地；1919年正式加入国大党，开始与甘地接触，并迅速与其建立密切关系。尽管两人在印度的现代性问题上存在分歧，但这种密切关系仍贯穿了他们的有生之年。作为甘地最亲近的助手，尼赫鲁赞同通过非暴力和坚持真理争取独立的道路。1921年12月～1945年6月，先后9次被捕入狱。在国大党有组织的领导下，同甘地及其他领导人一起领导大众政治运动，使英国接受了印度独立的要求。

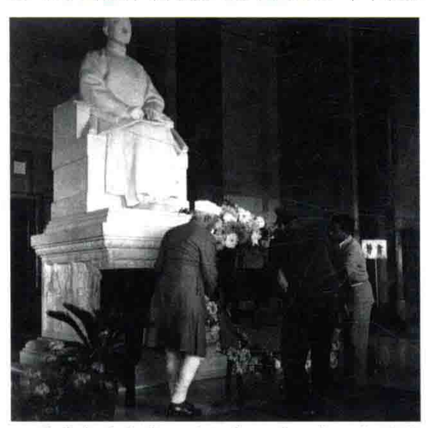
1946年印度过渡政府成立，尼赫鲁成为甘地心中的总理人选。最终于1947年8月15日成为印度独立后的首任总理，并在下一届大选中连任，直至1964年5月27日去世。在担任总理和外交部长职务期间，坚定不移地致力于建设一个世俗的民主社会，高度发展混合经济模式中的工业化水平，并在国际层面以和平共处五项原则为基础组建不

结盟国家第三阵线。

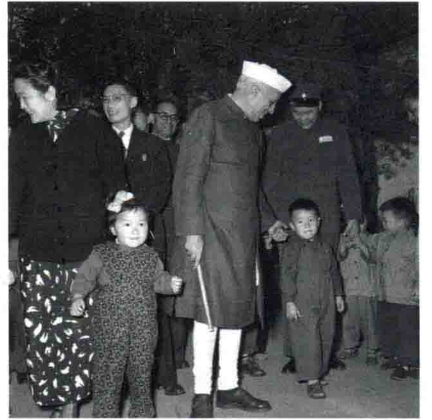
尼赫鲁也是一位富有创造力的作家，在狱中撰写《父亲给女儿的信》、《世界历史一瞥》、《走向自由》、《印度的发现》等。这些作品不仅使他成为一名优秀的作家，展现了他对世界以及印度在其中所扮角色的深刻认识，更在印度国内树立了民众对独立的自信，并在世界范围内传播了印度复兴的积极形象。

尼赫鲁在《世界历史一瞥》和《印度的发现》中对中国进行了细致的描述和生动的赞美。他写道："在中印千余年的交流中，两国在思想、哲学、艺术和生命科学领域相互学习。中国受印度的影响可能比印度受中国的更大，这对印度来说是个遗憾，因为她本能向中国汲取一些合理的常识为己所用，并借以检验自身不切实际的幻象。"他称中国为"另一个伟大的亚洲国家"和"印度的老朋友"，1939年结束对华访问返回印度后表示自己已经成为中国的仰慕者。他对1954年访华时民众自发的大规模欢迎仪式印象深刻，却也震惊于1962年发生在两个传统友好国家之间的冲突。有人批评指责他的政策过于软弱，也有人质疑他的对华立场过于顽固。但从长期来看，他与中国保持友好的态度仍为增进两国关系奠定了基础。

尼赫鲁在近现代的中印文化交流中起过非常重要的作用。尤其在20世纪30年代，他曾大力支持R.泰戈尔的国际大学建立中国学院，极力谴责日本的侵华战争，促成了印度援华医疗队来华。还曾接见过诸多中国政界和文化界名流。20世纪80年代以



尼赫鲁在北京香山碧云寺拜谒孙中山衣冠冢（1954年10月27日）



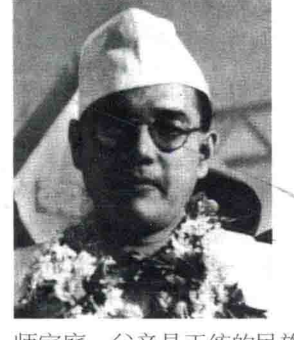
尼赫鲁参观上海中国福利院幼儿园（1954年10月28日）

后，中国对尼赫鲁生平与思想的介绍和研究很多，也出版了不少相关专著。

（卡马尔·希尔撰　李宝龙译）

Baosi

鲍斯，S.C. Subhash Chandra Bose（1897.01.23～1945.08.18）印度政治活动家。生于奥里萨邦卡亚斯塔种姓的律



师家庭。父亲是正统的民族主义者。鲍斯从小受多方面熏陶，有强烈的反英爱国精神。

1913年进入加尔各答大学学习法律。1919年入剑桥大学。1921年回国投身C.R.达斯领导的民族自治运动。1925年成为公认的孟加拉领袖。1927年与J.尼赫鲁同时被选为印度国民大会党总书记。翌年与尼赫鲁共同发起成立印度独立同盟。1929年创建国大民主党。1938～1939年，连任国大党主席，成为党内激进派的重要领袖。

第二次世界大战爆发，英国殖民当局宣布印度为交战国。1940年，鲍斯领导全国开展不合作运动，发表上千次演说。鲍斯在许多演讲和著述中表现了对中国人民的高度尊重，在其政治生涯的大部分活跃时间里对中国人民的困境表示同情。鲍斯景仰孙中山，认为他是一位始终如一的反帝国主义者和印度独立运动的支持者。当日本先后入侵中国的东北及内地时，其下述言论表达了鲍斯对中国人民的同情："当中国面临考验之时，我们全心与她同在。中国必将生存，既是为了她自己，也是为了人类。一如往昔那样，她将再次如凤凰一般从战争的灰烬中腾起。"1938年，作为国大党主席，鲍斯在组织和派遣印度援华医疗队的过程中起了重要作用。他曾计划于1939年前往重庆，但未获得英方签发的护照。

鲍斯曾两度来华，分别于1943年11月和1944年12月访问南京和上海，两次访问中均会见了当地印度人代表；发表多场演讲，竭力强调自己对中国人民的感情。第二次世界大战后，鲍斯本人在战争即将结束之际死于空难。

（玛妲玉撰　李宝龙译）

Meinong

梅农，K.P.S. Kumara Padmanabha Sivasankara Menon（1898.10.18～1982.11.22）印度外交家、作家，印度独立后首任驻



梅农（左）

华大使。1922年入印度公务系统，先后在英属印度和斯里兰卡任职，1943年被派往中国。当时的印度政府，因战争需要在海外设立了最早的两个外交机构，分别位于中国重庆和美国华盛顿。

在中国工作的5年中，梅农与中国的政治领袖、知识分子和普通民众等各类人士广泛接触，观察中国的复杂局势并向印度国内汇报。曾向时任战时中国领导人蒋介石递交国书。曾安排数百名印度在华侨民返回印度。这些经历散见于一系列非正式信函中，后被汇编成《中国的黎明》一书。和当时的其他外交使团一样，梅农最初在重庆工作，第二次世界大战结束后转往南京。

在华任职期间有过一次探险之旅。1944年，他从克什米尔地区的斯利那加出发至中国新疆，徒步或骑马翻越喀喇昆仑山脉后，驱车探访了塔克拉玛干沙漠南北沿线的多座绿洲之城，整个旅程耗时约3个月。后将其间所写日记辑成《从德里到重庆》一书出版，时任印度临时政府总理J.尼赫鲁为该书作序。

1948年被召回国内，出任印度独立后的首任外交秘书，其在华职位由K.M.潘尼迦接任。1952～1961年任印度驻苏联大使。

（玛妲玉撰　李宝龙译）

Sahayi

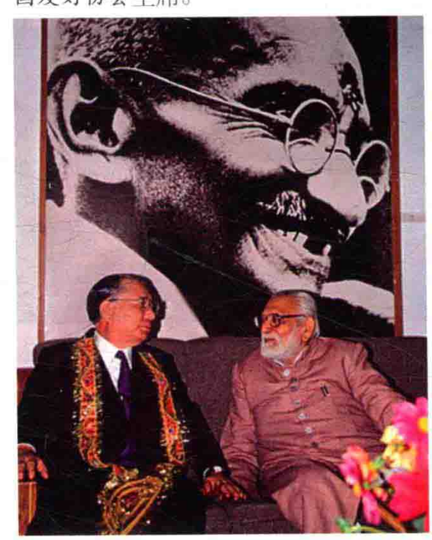
萨哈伊,A.M.　Anand Mohan Sahay（1898～1991）　印度民族主义者。与印度国民大会党联系紧密。20世纪20～40年代旅居日本，其间致力于通过政治活动使印度摆脱英国殖民者的统治，并与R.B.鲍斯、R.M.普拉塔普等其他旅居东亚的印度民族主义者合作。通过努力，他在一定程度上获得了国大党高层的认可，被认为是国大党在日本的代表。日本入侵中国东北等地后，萨哈伊在致M.K.甘地的信中就国大党对中国抗日的支援不力表示不满，并对日本的侵略行径加以谴责。1939年，他游历中国东北及上海等地。虽对中国人民的遭遇表示同情，但并不主张中国在西方援助下抵抗日本的侵略，而是号召印度、中国、日本等亚洲国家团结起来对抗英帝国主义。这一立场在当时亚洲的印度政治活跃人士中并不罕见。

1938年，国大党中央委员会决定停止在海外设立分支机构，萨哈伊随即解散了自己分管的组织，转而在日本神户创立印度国民协会，并宣称坚持国大党的政治理念和目标。后在上海创立印度国民协会中国分会，分会会长J.拉赫曼是一名来自当时印度西北边境省（今属巴基斯坦）的帕坦人，秘书A.巴瓦是一名居住在上海的印度孟买商人。分会其他主要成员包括来自拉合尔（今属巴基斯坦）的旁遮普人M.M.科利以及住在天津的（印度）信德（今属巴基斯坦）商人B.昌德等。这些成员均与日本保持着私人或贸易往来。1941年，早前成立的印度独立联盟在R.B.鲍斯的领导和日本人的赞助下再度兴起，萨哈伊随即解散印度国民协会中国分会，并号召其成员加入印度独立联盟。1943年，印度独立联盟由流亡海外的国大党领袖S.C.鲍斯接管。萨哈伊与鲍斯联系密切。第二次世界大战末期，萨哈伊在越南河内被中国军队抓获，移交英方后被囚禁。印度独立后在海外从事过多种外交工作。

（玛妲玉撰　胡俊麟译）

Pande

潘德,B.N.　Bishambhar Nath Pande（1906.12.23～1998.06.01）　印度国民大会党资深成员，历史学家。曾任印度中国友好协会主席。



潘德与中国友人合影（1992）

生于中央邦钦德瓦拉县。1920年加入国大党，从事编辑工作。1921年投身非暴力不合作运动，先后8次被捕，在狱中累计度过10余年。曾两次当选印度议会联邦院议员。1976年，因在社会工作领域的突出成就，获印度政府颁发的三级莲花勋章。1996年，印度总理P.V.N.拉奥授予他英迪拉·甘地国家团结奖，表彰他为促进印度教徒和穆斯林的和谐共存所作出的贡献。

中国抗日战争期间，潘德参与创建安得拉邦援华委员会并担任主席。1942年负责编写《中国特刊》。1962年中印边界问题出现后，积极推动两国关系的恢复与发展。1977年由印度中国友好协会副主席改任执行主席。1982年8月创立印中协会并担任主席。同年10月率印中协会代表团一行20人访华。1983年3月接待中国人大副委员长楚图南率领的中国人民对外友好协会访印代表团。曾在中国人民对外友好协会成立40周年之际，撰写《源远流长的印中友谊》一文，表达了对两国友好事业长远发展的祝福。

（贾岩）

Kedihua

柯棣华　Dr. Dwarkanath Shantaram Kotnis（1910.10.10～1942.12.09）　印度援华医疗队成员。全名德瓦卡纳特·桑塔



拉姆·柯棣尼斯。中文名为柯棣华。

生于印度孟买管区小镇绍拉普尔并在那里长大。就读于诺思科特中学。1936年毕业于孟买格兰特医学院，获医学学士和外科学士学位。1937年抗日战争爆发，应八路军总司令朱德的请求，印度国民大会党通过一项决议，立即派遣一支医疗队前往中国，帮助处于困境的中国人民。柯棣华成为派往中国的印度援华医疗队的5名医生之一。

1938年9月17日，医疗队来到广州。随后，他们去长沙、武汉、重庆。在重庆，谭云山为所有队员都取了中文



柯棣华雕像
中国河北石家庄华北军区烈士陵园



白求恩暨印度援华医疗队纪念馆
中国河北石家庄华北军区烈士陵园

名字，并印好一面中文一面英文的名片送给他们。由于特殊原因，一同来华的**卓克华**、**木克华**、**爱德华**先后返回印度。在他们离去后，柯棣华和**巴苏华**继续留在八路军。他们转至晋东南，后又前往冀南。后来，巴苏华被派往延安，柯棣华成为唯一留在晋察冀边区的人。

晋察冀边区处在敌人后方。在这里，柯棣华被任命为白求恩国际和平医院院长和白求恩卫生学校校长。除为中国军人提供治疗外，还为其医疗技术的进步作出了卓越贡献。他改进了外科手术器械及其用法。他还教人们传统医学原理并训练他们使用当地草药。他每日工作18～20小时，还要做医院行政管理工作，并负责医院外科病房。他的日常任务包括巡查病房、做两例外科手术，同时还要对学生进行医学教学培训。他全年完成450余例手术，其中包括45例截肢手术、20例疝气手术和35例腰椎手术等。

为方便授课和交流，柯棣华苦学汉语。在接受6个月的汉语培训后，他已能够用汉语授课并能自如地进行简单的汉语对话。柯棣华还自编了《外科总论》和《外科详论》两书，以帮助医学生学习。



毛泽东为柯棣华题写的挽词

1941年11月25日，柯棣华与郭庆兰结为伉俪。1942年7月，柯棣华成为中国共产党党员。同年8月23日，柯棣华的儿子降生，取名印华，意即印度与中国。此时，由于劳累过度和身染癫痫，他的健康状况已经恶化。12月9日，柯棣华在河北唐县逝世。被安葬在河北唐县，后来，他的陵墓迁入中国河北石家庄华北军区烈士陵园。



柯棣华墓
中国河北石家庄华北军区烈士陵园

中国共产党高度评价柯棣华，称他为印度人民的伟大儿子。12月30日，社会各界人士在延安为柯棣华举行追悼会。**毛泽东**亲自送上挽词，称颂柯棣华的贡献和牺牲精神："印度友人柯棣华大夫远道来华，援助抗日，在延安华北工作五年之久，医治伤员，积劳病逝，全军失一臂助，民族失一友人。柯棣华大夫的国际主义精神，是我们永远不应该忘记的。"朱德也出席追悼会，致悼词并宣读祭文，并发表了一篇题为《纪念柯棣华大夫》的文章。

在印度，**全印柯棣华大夫纪念委员会**在孟买成立。巴苏华任该委员会主席。在中国，柯棣华被称为"第二个白求恩"。柯棣华还被当地中国人称为"黑妈妈"。这个具有象征意义的称谓，表现了他像母亲一样慈爱、温柔和无私的品质。在中国，柯棣华是中印友谊的象征。现中国为柯棣华竖立了数座雕像，其中最著名的一座雕像坐落于河北石家庄。还有以他的名字命名的医院，曾发行纪念他的邮票。1950年以来，中国领导人一直遵循一个传统，即每当访问印度之时，都会看望柯棣华在孟买的家人。2009年，在中国国际广播电台发起的互联网民意调查中，柯棣华当选为中国"十大国际友人"之一。

（邵葆丽撰　刘文亮译）

Basuhua

巴苏华　Dr.Bejoy Kumar Basu (1912.03.01～1986.10.12)　印度援华医疗队成员。全名比乔埃·库马尔·巴苏。中文名为巴苏华。



印度西孟加拉邦加洛参人。1938年，**印度援华医疗队**被派往中国，以援助处于抗日战争中的中国人民。抗日战争期间，他完成了为中国军人提供医疗和援助的使命，是医疗队5名医生中最后离开中国的成员。

1938年9月，在医疗队到达中国后，巴苏华与**卓克华**被派往武汉第64陆军医院。巴苏华在那里工作了一段时间，然后前往晋东南为八路军工作。随后，他被调往八路军总部所在地延安，负责那里的医疗设施。

1942年，在同事和好友**柯棣华**逝世后，巴苏华独自承担起医疗队的全部工作。他是一个忘我奉献和忠于职守的人。他的奉献精神和专业技术使他深受中国人民的欢迎。他每天诊治100余名患者并负责30多住院病人。由于他治愈病人的高超本领，当地人亲切地称他为"神医"。在居留中国期间，巴苏华保持着写日记的习惯，详细记录了他在中国每天的重要事情及与中国病人和普通民众的交往。1943年4月，在为中国人民服务长达5年后，巴苏华踏上返回印度的旅程。印度援华医疗队在华期间，他是唯一有机会服务到底并见证全程的医生。

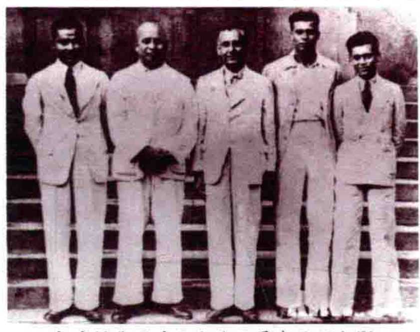
巴苏华返回印度后，于1943年10月成立全印柯棣华大夫纪念委员会。该组织的主要目标就是纪念柯棣华并发扬印度援华医疗队的优秀精神，他希望加强印中两国之间的和谐关系。到1978年，巴苏华已建立30多家针灸诊所，旨在为印度穷人提供廉价的医疗服务。此外，巴苏华在发展中印关系方面也起了非常重要的作用，他始终铭记发展两国人民之间关系的重要性。他为此目标数度访华，为印度与中国之间的友谊作出了重大贡献。

1986年10月，巴苏华逝世于加尔各答。由于他将中国视为自己的第二故乡，按照其遗愿，他的骨灰的一半被埋葬在中国河北石家庄华北军区烈士陵园。后来，A.B.瓦杰帕伊在作为印度外交部长访华时，盛赞巴苏华是民族英雄和中印友谊的桥梁。

（邵葆丽撰　刘文亮译）

Mukehua

木克华　Dr.Deben Mukherji（1912.09.22～1981.01.29）　印度援华医疗队成员。全名德本·木克吉。中文名为木克华。印度西孟加拉邦人。1938年9月参加印度援华医疗队，来华援助中国人民的抗日战争。抵达中国后，木克华先在长沙中国红十字会第15救护队工作，接着转到武汉的第64陆军医院服务。后来，木克华在延安的卫生部工作。然而，由于健康状况不断恶化，木克华不得不于1939年8月初返回印度治疗肾结石。木克华后来成为全印柯棣华大夫纪念委员会西孟加拉邦分会主席，并担任此职直至逝世。



印度援华医疗队全体队员在孟买合影
左起：木克华、卓克华、爱德华、巴苏华、柯棣华（1938）

（邵葆丽撰　刘文亮译）

Manda' er

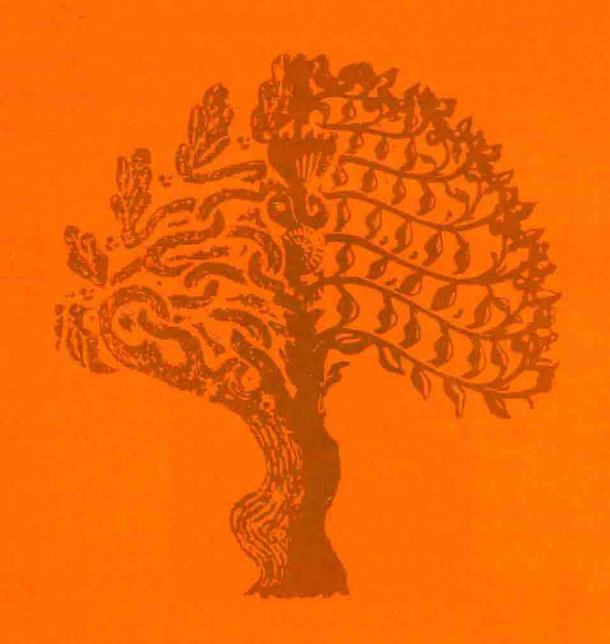
曼达尔，B.B.　Bhakti Bhushan Mandal（1920～2004.08.30）　印中友好人士。印度西孟加拉邦人。曾任印度中国友好协会主席。先后获得文学学士、硕士学位。做过律师，为西孟加拉邦民主律师协会和律师协会成员。后转入政界，任全印前进同盟西孟加拉邦副主席。1969～1970年任西孟加拉邦司法和立法事务部部长，1977年任西孟加拉邦合作部部长。1979年起任印度中国友好协会主席，多次率团访问中国。

（李宝龙）



中印现代学术交流

China-India Modern Academic Contacts



Zhong-Yin xiandai xueshu jiaoliu

中印现代学术交流 An Overview of China-India Modern Academic Contacts

现代中国与印度的学术交流，一方面继承了古代以佛教为核心的文化交流传统，另一方面又在语言、文学、艺术、宗教、哲学、历史、考古等多学科领域有较大拓展。



蔡元培铜像

20世纪早期，以康有为、梁启超等人为代表的中国知识分子，希望通过对印度的关注，探究东方文明在现代环境中的冲突与发展。1917年，梁漱溟应蔡元培之聘，在北京大学讲授印度哲学课程，该校从此成为中国印度学研究的中心。1924年，印度诗人R.泰戈尔访问中国，成为中国知识分子关注的焦点，促使中印学术交流进入新阶段。此后，谭云山、徐志摩、许地山等中国学者先后访问印度，掀起了现代中国知识分子游学印度的高潮。1934年，印度中印学会在印度国际大学成立，泰戈尔任主席。次年，中国中印学会在南京成立，蔡元培任主席。两国中印学会积极促进两国学者互访，并互派留学生赴对方国家深造。1937年，国际大学中国学院在中印学会的推动下成立，谭云山任院长。在此后长达20年的时间里，徐梵澄、周达甫、巴宙等一大批中国学者都曾前往印度访学。第二次世界大战期间，中印两国间的学术交流未曾中断。1940年，太虚法师率团访问印度，并派法舫等人前往国际大学留学。1942年，国立东方语文专科学校在云南呈贡建立，开设印地语科。谭云山派国际大学印度学生K.K.辛哈前来教授印地语。1943年，金克木在印度鹿野苑随D.D.高善必等印度学者学习梵语和巴利语，日后成为中国重要的印度学家。1947年，印度汉学家师觉月受印度政府派遣，赴北京大学讲授印度哲学与文化，协助季羡林、金克木等中国学者在北京大学建设印度学学科。



泰戈尔铜像

随着1947年印度独立、1949年中华人民共和国建立，中印两国进入了自主发展的新阶段。20世纪50年代，中印两国学者互访更为频繁，高善必等印度学者多次来华访问，刘安武、刘国楠等一批中国学生也在这一时期被派往印度德里大学和贝拿勒斯印度大学学习。



北京大学西校门

1962年中印两国边境武装冲突爆发后，两国学术交流一度趋于停滞。70年代后期中印关系正常化之后，得以再度发展。这一时期，中国社会科学院与印度社会科学理事会签订了长期交流合作计划，定期在中印两国分别举行各种学术会议。1988年5月，中印两国签署文化合作协议，开始实施文化交流项目，内容涉及艺术、考古等多个学术领域。

进入21世纪，中印两国学术交流愈加繁荣，两国间学术会议、学者互访日益频繁，对彼此的研究也不断拓展和加深。2003年6月，印度总理A.B.瓦杰帕伊访华，中印两国签署了双边教育交流项目协议，在交换学者、教师培训、高校交流，以及印地语和中文教师交换等方面达成共识。印度文化关系理事会长期资助中国学生前往印度学习，同时派遣印度专家赴中国从事教学研究活动，相继与中国社会科学院、北京大学、深圳大学、复旦大学、暨南大学、云南大学、广东外语外贸大学等众多中国高等院校建立了合作关系。2004年5月，“中印经贸文化交流论坛”在上海举行，两国学术研究机构就中印经济和文化进行了深入对话，增强了相互了解。从2008年起，“中国南亚国际文化论坛”先后在北京、新德里、成都、深圳举办，促进了中印两国学者在文化、经贸、教育、媒体等领域的交流与合作。2010年中国总理温家宝与印度总理M.辛格共同推动编纂《中印文化交流百科全书》。2012年，北京大学南亚研究中心成立并创办“北大南亚讲坛”，多次邀请印度学者举办学术讲座。2013年5月，中国总理李克强访问印度期间，与印度总理辛格签署合作协议，内容包括扩大教育交流合作等，决定启动“中印经典和当代作品互译出版项目”等。



印度国际大学中国学院

Zhongguo de Yindu yanjiu

中国的印度研究 India studies in China

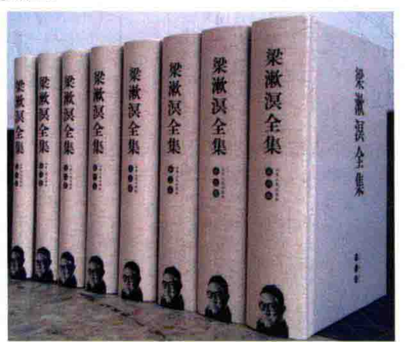
中国的印度研究主要是对印度文化、文学、艺术、历史、哲学、语言、考古学、宗教等的研究。西欧各国对印度文化的探索，可以追溯至古希腊时代。后来，亦有西方传教士对印度进行较有系统的研究。18世纪之后，英国为巩固其在印度的殖民统治，遂有计划地研究印度文化。此后，各国哲学家、考古学家、语言学者、历史学者等，都对印度进行了持续的研究。

中印有记录的交往肇始于公元前2世纪。在2 000余年的交流史上，中国



第5届印度全国中国研究年会主席台就座的专家　左起邵葆丽、阿查利雅、莫汉蒂、玛妲玉、S.D.古普塔、谭中、那济世

人对印度的了解日益加深，对印度的研究不断丰富。10世纪之前，中国的印度研究以佛教为核心。10世纪之后，两国商贸往来趋于繁荣，文化交流相对减少。19世纪末，两国同时面临西方殖民主义的入侵，以康有为、梁启超、孙中山、章炳麟为代表的一批中国知识分子怀着借鉴经验、救亡图存之心，开始了对印度政治、经济社会的关注，中国的印度学由此萌芽。20世纪初，中国人研究印度的兴趣逐步拓展到文化、历史、政治、经济等领域，研究的深度和广度均有所提升，形成了较为完备的学科体系。中国的现代印度学发展分为两个时期：1950年以前和1950年以后。

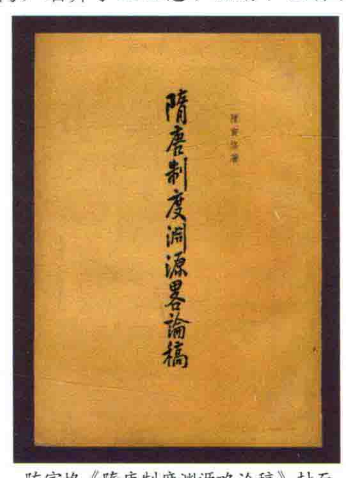


《梁漱溟全集》书影

1950年以前　1917年，年仅24岁的梁漱溟应蔡元培之聘，在北京大学讲授印度哲学。这是现代中国大学最早开设的与印度相关的课程，标志着中国现代印度学的开端。20世纪二三十年代，在中国高等学府开设印度学课程的还有：北京大学的俄国学者钢和泰、佛教与印度哲学学者汤用彤，在清华大学讲授佛典翻译文学的陈寅恪和中西交通史学者向达等。

中国的佛学研究逐渐现代化，涌现出梁启超、欧阳竟无、太虚、吕澂等佛学家，创立了支那内学院、武昌佛学院、闽南佛学院等大批佛教教育机构。这些佛学院不仅讲授佛学知识，还开设了语言、数学、历史、地理、哲学、艺术、体育等课程，标志着中国僧人教育的现代化。

1924年，R.泰戈尔访华，在中国掀起一股译介印度文学的风潮，许地山和郑振铎是这方面的代表人物。泰戈尔的中国之行，促成了20世纪30年代中印学会和中国学院的建立。在谭云山的积极运作和蔡元培、戴季陶、泰戈尔等人的大力支持下，印度的中印学会率先于1934年在国际大学成立，泰戈尔任主席；1935年，中国的中印学会在南京成立，蔡元培任主席。在中印学会的推动下，国际大学中国学院于1937年创立，成为印度承接中国留学生的主要机构，培养了巫白慧、法舫、巴宙、杨允元等一批印度学学者。40年代，通过其他渠道赴印度从事讲学和研究工作的中国学者有金克木、吴晓铃、徐梵澄、陈翰笙、常任侠、陈洪进等，他们后来都成为中国印度学界的重要学者。同期在海外留学的还有季羡林，他于1935～1941年在德国哥廷根大学主攻梵文、巴利文和吐火罗文，1943～1945年从事教学和研究工作。



陈寅恪《隋唐制度渊源略论稿》封面



汤用彤著作书影

1942年，中国在云南呈贡建立了国立东方语文专科学校，并设印地语科。这也是中国大学首次设置的印度语言专业。1946年，北京大学成立了东方语言系（简称东语系），教授内容包括印度语言和文学，季羡林担任系主任。1948年，早前在武汉大学讲授印度哲学史的金克木转入北京大学东语系。1949年，国立东方语文专科学校并入北京大学，东语系由此成为中国现代印度学的重要基地。

1950年以后　1949年中华人民共和国的建立，为各领域学术研究提供了有利环境。1950年中印建交，中国人研究印度的客观需求和主观兴趣均有显著提升，中国的现代印度学也取得了空前发展。

北京大学在已有印地语专业的基础上，先后于1954年和1960年增设了乌尔都语专业和梵文巴利文专业，并招收了第一批学生，授课内容包括语言及印度历史、文学等。1955年，中国科学院哲学社会科学部成立，下设从事印度历史文化研究的机构。1959年，北京广播学院（今中国传媒大学）成立，于60年代陆续开设了泰米尔语、乌尔都语、孟加拉语、印地语、阿萨姆语等印度语言专业。此外，由于外交和文化交流的需要，中国政府于50年代选派了一批学生赴印度、苏联等国学习印度语


1953年，冰心访问印度期间与印度少年合影

言，其中包括先后在德里大学和贝拿勒斯印度大学求学的印地语学者刘安武和刘国楠等。

这一时期，三四十年代在海外留学和从事研究工作的学子纷纷回国，开始在印度语言、文学、哲学、宗教、历史、艺术、政治、经济等研究领域发挥强有力的作用。季羡林先后翻译了《沙恭达罗》(1956)、《五卷书》(1959)、《优哩婆湿》(1962) 等梵语文学经典，又于1973～1984年译出了印度史诗《罗摩衍那》，还发表了若干研究原始佛教语言、梵语经典文献、中印文化交流的专著和论文。金克木自梵语译出抒情诗《云使》(1956)，并对梵语语法经典《波你尼经》进行了细致的研究，1964年出版的《梵语文学史》是中国在该领域的奠基之作。此外，吕澂、汤用彤、郑振铎、向达、朱杰勤、吴晓铃、常任侠、贺昌群等学者也在这一时期发表了不少重要著述。

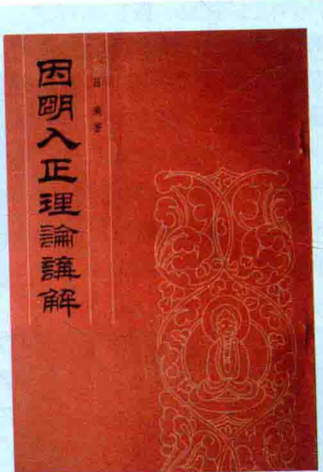
1978年，南亚研究所成立。南亚研究所由北京大学和中国社会科学院合办，季羡林任所长，主要从事南亚地区宗教、哲学、政治、经济、历史、文化和语言文学的研究工作，印度是重点研究对象。1979年，中国南亚学会成立，创办了《南亚研究》、《南亚译丛》、《南亚东南亚资料》3种刊物。中国社会科学院研究生院于1978年设立南亚系，与北京大学东语系共同为南亚研究所招收研究生。与此同时，原四川大学印度教研室扩展为南亚研究所，后创办《南亚研究季刊》；辽宁大学和华中师范大学相继成立印度史研究室；云南省社会科学院也成立了南亚东南亚研究室。1982年，中国外国文学研究会下设印度文学研究会，每两年举办一次研讨会。80年代初期，南亚研究所更名为南亚东南亚研究所。1985年，南亚东南亚研究所一分为二，北京大学原有人员编入亚非所和东语系。1988年，中国社会科学院南亚东南亚研究所更名为亚洲太平洋研究所，黄心川任所长。

这一时期，中国的印度学研究队伍显著扩充，研究资源得到有效整合，不仅涌现出大批专业人才，还有大量研究成果问世：语言文学方面主要有刘安武的《印度印地语文学史》(1987) 和《普列姆昌德评传》(1999)，金鼎汉翻译的《罗摩功行之湖》(1988)，季羡林主编的《印度古代文学史》(1991)，黄宝生的《印度古典诗学》(1993)，殷洪元的《印地语语法》(1993) 等；宗教哲学方面主要有吕澂的《印度佛学源流略讲》(1979)，徐梵澄译《五十奥义书》(1984)，蒋忠新译《摩奴法论》(1986)，黄心川的《印度哲学史》(1989)，王邦维的《南海寄归内法传校注》(1995)，郭良鋆的《佛陀和原始佛教思想》(1997) 等；历史文化方面主要有金克木的《印度文化论集》(1983)，季羡林主持编写的《大唐西域记校注》(1985)，崔连仲的《从佛陀到阿育王》(1991)，林承节的《印度近现代史》(1995) 等；政治经济方面主要有孙培钧主编的《中印经济发展比较研究》(1991)，王宏纬的《喜马拉雅山情结：中印关系研究》(1998)，孙士海主编的《南亚的政治、国际关系与安全》(1998)，孙培钧和华碧云主编的《印度国情与综合国力》(2001)；辞书方面主要有黄心川任主编、葛维钧任副主编的《南亚大辞典》等。

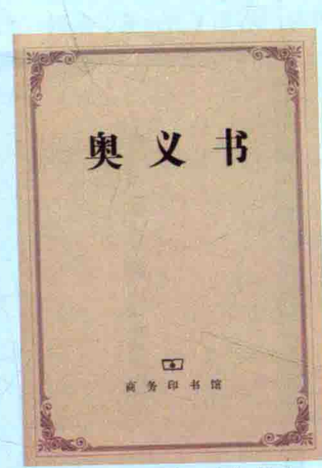
进入21世纪，中国的印度学研究持续快速发展。语言教学方面，北京大学于2004年开设孟加拉语课程。北京外国语大学先后于2006年和2007年开设印地语和乌尔都语专业。西安外国语



金克木《梵语文学史》封面



吕澂《因明入正理论讲解》封面

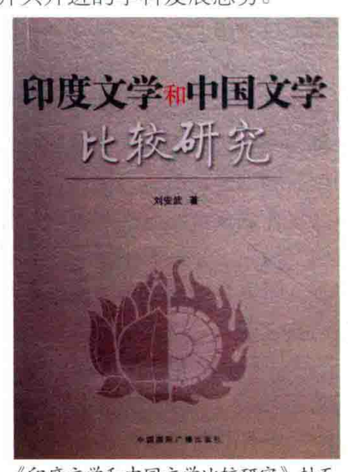


黄宝生译《奥义书》封面



《徐梵澄文集》封面

大学于2006年开设印地语专业。云南民族大学、广东外语外贸大学、上海外国语大学于2011年开设印地语专业。研究机构方面，北京大学于2003年成立印度研究中心，2009年设立南亚学系，2012年成立南亚研究中心，聚集了一支具备多语言、跨学科研究能力的教研队伍。2013年1月《北大南亚东南亚研究》创刊。此外，中国社会科学院亚洲太平洋研究所、外国文学研究所，以及四川大学南亚研究所等成立较早的南亚研究机构继续发挥重要作用，深圳大学印度研究中心、中国社会科学院梵文研究中心等新的研究机构相继成立，国际问题研究所、中国现代国际关系研究院、云南省社会科学院南亚研究所、云南财经大学印度洋地区研究中心、上海国际问题研究院南亚研究中心等区域研究机构持续注入新鲜活力，中国的印度学业已建立起较为完备的教学和研究体系，形成了传统印度学与现代印度研究齐头并进的学科发展态势。



《印度文学和中国文学比较研究》封面

新世纪，中国的印度学界诞生了一批重要研究成果，如刘安武、倪培耕、白开元主编的《泰戈尔全集》(2000)，姚卫群著《佛学概论》(2002)，刘建、朱明忠、葛维钧著《印度文明》(2004)，王镛著《印度美术》(2004)，黄宝生主持翻译的印度史诗《摩诃婆罗多》(2005)，尚会鹏著《印度文化史》(2007)，薛克翘著《中国印度文化交流史》(2008)，朱明忠著《印度教》(2013)等。与此同时，新一代学人层出不穷，不仅在传统研究领域发表了大量著述，更注重从跨学科、跨文化的视角，开展多元、多层次的综合研究，取得了一定突破。

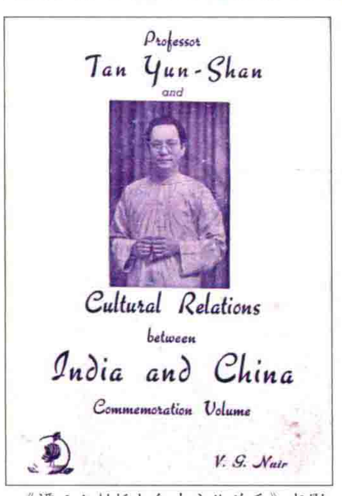
随着印度国际地位的提升和中印关系的发展，中国政府愈发意识到印度研究的重要性。2010年，中国总理温家宝与印度总理M. 辛格共同推动编纂《中印文化交流百科全书》。2013年，中国总理李克强与辛格共同启动“中印经典和当代作品互译出版项目”，表明了中国在深化中印人文交流和印度研究方面的决心。

（姜景奎　贾岩）

Yindu de Zhongguo yanjiu

印度的中国研究　China studies in India　印度对中国的历史和现状等进行的多学科研究。又称印度汉学。中国研究从属于范围更广的区域研究，从本质上讲是一个跨学科领域，融合了社会科学和人文学科的诸多元素。该领域与中国的经验以及世界对中国的体验相关，鼓励不同学科的学者就学术研究交换观点。尽管区域研究这一概念在印度出现较晚，但中国研究早在印度独立之前就已成为人们关注的领域。事实上，印度对中国研究的兴趣根植于古代中印之间的文化互动。在殖民时期，西方列强将符合自身利益的观点强加于人。由此，对中国的学术研究在很大程度上依赖来自西方的资料。恰在这时，诗人、思想家R.泰戈尔指出并强调中国与印度所共享的文明遗产。

对印度与邻国之间文化关系的探索是推动印度的中国研究发展的最初动力。对这种被视为非殖民主义关系的探索为在殖民框架之外塑造新的关系提供了机会，并在批判西方殖民主义的同时为初露端倪的后殖民秩序提供了一个来自印度的备选方案。对中国的了解可以追溯至早期由传法僧人和商贸往来所建立的历史联系，学术关注正是在这一开阔的历史背景下应运而生。



《谭云山教授与印中文化关系》书影

对中国抗日战争以及中国共产主义运动的广泛支持促成了中国研究第二个层面的形成。中国对印度左翼运动的意识形态影响在1962年之后依然持续，并在很大程度上促使人们在20世纪六七十年代转向对中国的研究。1962年以后，印度政府开始注重发展对中国问题的专业研究，由此产生了中国研究的第三个层面。这些层面互有交叉，构成了印度的中国研究的基本框架。大学中的中国研究正是创立在这一框架之中，并持续发展。鉴于美国对了解中国的兴趣，福特基金会通过图书馆捐资和提供奖学金，为印度派遣学者赴美国大学开展研究提供了重要的经费支持。当时，印度尚无法与中国在学术领域建立任何有意义的直接联系。

中国研究在印度的多层面发展历程决定了其目前的形态和现存的缺陷。中印两国早期通过佛教和贸易开展交流的历史已经有所研究，但借由印度北部边境和东南亚海道建立的联系仍亟待深入探索。虽然印度的中国研究者对贸易栈、士兵、传教士等与殖民相关事务有过一定程度的考察，但仍有巨大的空间可为他们提供产生兴趣的切入点，以提升印度高校的中国研究水平。

从现有研究水平看，与中国研究相关的学术项目并不是全面发展的，部分领域整合成为学术项目的时间要早于其他领域。1918年，首个汉语项目由加尔各答大学引入，但由于生源少和资金匮乏，几年后被迫停办。泰戈尔结束对中国的历史性访问之后，由于他的远见卓识、智慧和努力，中国学院即中国语言文化系，于1937年在国际大学成立。20世纪40年代，加尔各答大学和贝拿勒斯印度大学分别开设汉语专业，德里大学于50年代加入该阵营。70年代，尼赫鲁大学设立了一套完整的5年制汉语硕士培养计划。

1947年印度独立以后，新任印度领导人渴望了解与中国相关的专业知


印度德里大学校园

识，中国研究领域真正意义上的学术项目，特别是区域研究项目在这样的背景下应运而生。为适应这一目标，印度国际研究学院于1948年成立，后更名为印度国际事务委员会。该研究机构于20世纪60年代并入尼赫鲁大学，整合为国际关系学院。在德里大学，佛教学系和中国研究中心先后于1958年和1964年设立了佛教研究项目。中国研究中心后更名为中国与日本学系，它采用跨学科专业知识与中国专题研究相结合的区域研究范式。2001年，该机构更名为东亚学系。

1962年中印边境武装冲突发生后，印度更加重视中国问题的研究，为政府进行外交政策和安全问题等方面的决策提供专业依据。这一时期，由于往返印度与中国的跨境出行受到严格限制，两国间鲜有学术交流和其他来往。1978年，学术交流开始复苏，但真正开始繁荣是在20世纪80年代末，关注领域涵盖语言、文化及一些社会科学学科，特别是历史和政治思想学科。

1988年，印度总理拉吉夫·甘地对中国进行正式访问，此次访问被认为是中印两国关系的转折点，它巩固和深化了中印双边关系中政府与民间在各个领域的互动。20世纪90年代起，特别是随着中印两国经济关系的加深，印度对中国的研究兴趣激增。这不仅体现在高层互访与学术交流上，也表现为中国与印度留学生互派数量的急剧上涨，很多研究机构已经或正在建立专门从事中国研究的部门。

20世纪50年代以来，一直活跃着一个由印度的中国研究者组成的非正式研讨组织。1990年，中国研究所的成立使这一组织正规化，印度唯一专注于中国学的刊物《中国述评》也由此产生。中国研究所将来自德里大学、尼赫鲁大学的教员、学者，以及前任外交官和来自其他领域但对中国有着特殊兴趣的人们聚在一起。他们有着广泛的研究方向，包括国际关系与战略研究，中国的政治、经济发展，历史、社会与文化，他们致力于从跨学科视角对中国进行研究。中国研究所定期举办研讨会，召开有关会议，承担课题，并同中国、俄罗斯、日本的相关组织进行学术交流。此外，中国研究所还举办各类外延活动，如一年一度的全印中国研究大会，以激发印度国内研究中国的兴趣，提高中国研究的水平。

在21世纪的前14年，随着越来越多人力、物力的投入，印度的中国研究持续稳步发展。与此同时，大多数中文专业的毕业生在印度的政府部门、旅游行业及跨国公司中找到工作，另有一些人在大学任教，还有部分学生继续从事更为深入的区域研究项目。对于国际关系和社会科学学科的毕业生来说，一些人继续从事更为深入的区域研究项目，一些人则在教学和研究机构中谋求职位。除印度国防研究和分析研究所、印度世界事务理事会、政策研究中心、和平与冲突研究中心等成立已久并长期致力于中国研究的资深研究机构外，一些新的中国研究中心逐步出现。一方面，越来越多的中央和地方大学开始开设与中国相关的课程；另一方面，大学拨款委员会也在遍布全印度的知名大学和研究机构中设立了专门的中国研究点。与此同时，印度各主要城市已出现很多私立汉语教学中心。这些中心虽然不从事专业的中国研究，仍旧吸引了大量因职业需求而热衷于学习汉语的人。此外，随着印度中等教育中央理事会将汉语作为中学阶段的一个学习科目，学生们有望将对中国的兴趣保持到高中甚至大学，最终加入日益壮大的中国研究队伍之中。

（邵葆丽撰　张忞煜、贾岩、李宝龙译）


印度尼赫鲁大学校园

Beiping Jiangxueshe

北平讲学社　Peiping Lecture Association　中国中外文化交流组织。1920年9月5日于北京成立。由**梁启超**联合蔡元培、张元济、汪大燮等人发起，其宗旨在于聘请各国著名学者来华讲学，“将现代高尚精粹之学说，介绍于国中，使国民思想发扬健实”。曾邀请J.杜威、B.罗素、H.杜里舒、R.**泰戈尔**等人来华，

丰富了当时中国的社会思想，推动了中外文化交流。

1924年邀请印度诗人、社会活动家泰戈尔访华讲学，促成他与梁启超、蒋百里、徐志摩、郑振铎、齐白石等众多中国思想界、学术界及文艺界人士的结识与交往。1924年5月8日，在北京协和大礼堂为泰戈尔举办隆重的祝寿大会，梁启超赠予泰戈尔中文名字“竺震旦”，以示中印文化关系源远流长；徐志摩、林徽因、张歆海等人用英语演出了泰戈尔的诗剧《齐德拉》。据吕洁宇《五四改革春天里的昙花一现——论讲学社对中外文化交流所做的贡献》一文提供的资料，泰戈尔访华后不久，由于组织松散、经费不足等原因，北平讲学社在成立5年后解散。

（王凌男）

Zhong–Yin Xuehui

中印学会 Sino-Indian Cultural Society 20世纪30年代由中印两国共同发起的文化交流组织。

1924年R.泰戈尔访华之后，中印学者交往日益频繁，两国文化交流迅速发展。1931年，谭云山和泰戈尔共同酝酿筹建中印学会的设想一经提出，便得到中国政界、文化界和学术界的高度关注。1933年，在时任中央研究院院长蔡元培和考试院院长戴季陶的大力支持下，中印学会筹备会议召开。会议发起人有谭云山、周谷城、太虚法师、梁漱溟、徐悲鸿等43人，赞助人有于右任、蔡元培、林森、戴季陶等24人。1933年6月，《中印学会：计划、总章、缘起》成册出版，提出了“以研究中印学术，沟通中印文化并融合中印感情，联合中印人民，以创造人类和平，促进世界大同”的学会宗旨，计划在中国和印度分设文化中心，并在两国其他地方设分会或通讯处。1934年5月，印度中印学会率先在印度圣蒂尼克坦的国际大学成立，泰戈尔任主席。1935年5月，中国中印学会（简称中印学会）在南京成立，蔡元培当选理事会主席，戴季陶任监事会主席。


谭云山与泰戈尔、尼赫鲁合影

中印学会的主要功绩之一是促成了国际大学中国学院的建立。1934年9月，谭云山制订了一份以建造中国学院为核心的中印文化交流计划，其细节包括在中国学院设立基金、奖学金、图书馆等，该计划得到泰戈尔的高度认可。在谭云山的积极联络和运作下，中国中印学会为中国学院的成立筹集了大量资金，并先后向其捐赠10余万册图书。1937年4月14日，中国学院正式落成，受到国大党领袖M.K.甘地、J.尼赫鲁等人的高度重视。此外，中印学会还呼吁教育界和学术界的友好人士，协助在印度大学开设有关中国国学和中国佛学的讲座，在中国大学设立印度佛学及印度文明史的讲座，并推荐更多学者和学生赴对方国家深造。中国和印度的中印学会参与接待两国互访的学者和社会活动家，中国中印学会积极参加了印度援华医疗队的接待工作。

1942年，中印两国的中印学会分别于重庆和圣蒂尼克坦改组，修改会章，扩大规模，并推选新任领导。朱家骅接任中国中印学会理事会主席，戴季陶续任监事会主席；泰戈尔之子、国际大学秘书长罗亭德拉纳特·泰戈尔任印度中印学会主席。截至1943年，中印学会的名誉主席共有7位，分别是甘地、蒋介石、奥罗宾多、戴季陶、尼赫鲁、宋美龄和S.奈都。其会员是当时的知识分子和社会名流，包括18位时任或前任大学校长。印度共和国成立后，中印学会的会员还包含不少政府要员，如印度共和国前三任总统：R.普拉萨德、S.拉达克里希南和Z.侯赛因，以及共和国第一任总督C.拉贾戈帕拉查理。


1942年，蒋介石访问印度时与尼赫鲁会晤

1949年以后，中国中印学会的活动趋于停滞，印度中印学会的地位也逐渐被中国学院取代。作为有史以来第一个以促进中印文化交流为宗旨的民间组织，中印学会是中印人民友好史上的一段佳话，它为发展近现代中印关系作出了贡献。

（姜景奎 贾岩）

Xu Chonghao

许崇灏 Xu Chonghao（1882.06.03～1959） 中国军事将领、政治家。字晴江，号公武。广东番禺（今属广州）人。毕业于江南陆军学堂。1910年加入中国同盟会。1911年任南京临时卫戍司令兼第一混成旅旅长，辛亥革命时为湖北科学补习所成员。1913年任江苏讨袁军参谋长，讨袁失败后，逃至上海。后辗转至广州，跟随孙中山左右。1928～1946年在南京、重庆等地任国民政府考试院秘书、秘书长等职。1938年5月，以在渝理事身份出席在重庆召开的中国



许崇灏《伊斯兰教志略》封面

佛学会。1943～1946年在南京、重庆任国民政府委员、国民政府顾问。1946年退休，弃政从文，著书立说。1949年起，先后任上海市文史馆馆员、市参事室参事、市政协委员、中国国民党革命委员会中央团结委员。

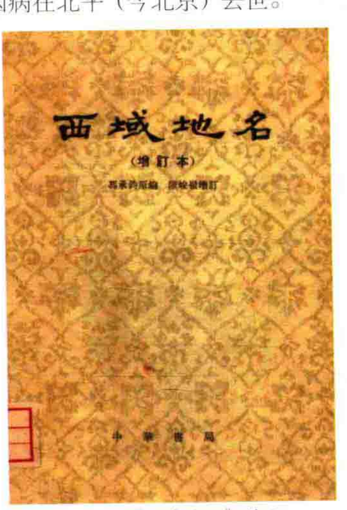
著有《战术应用作业之参考》(1929)、《伊斯兰教志略》(1944)、《中国政制概要》(1946)等书，编著包括《青年训练教范》(1929)、《新疆志略》(1945)等。对印度研究有所涉猎，撰写《中印历代关系史略》(1942) 一书，记述了自周秦至抗日战争时期的中印关系史，并附有多篇报刊、杂志中涉及中印关系的评论文章。

（李宝龙）

Feng Chengjun

冯承钧　Feng Chengjun（1887.06～1946.02.04） 中国翻译家，中外交通史学者。在中印文化交流中起过积极的作用。

字子衡。生于湖北夏口县（今武汉汉口）。受过旧式教育。1903年赴比利时读中学，1905～1906年入比利时列日大学学习，1906～1910年赴法国巴黎大学法科学习，1910年获法学学士学位，并转入法兰西学院从事研究工作。1911年辛亥革命爆发后回到中国，先后担任湖北都督府秘书、众议院一等秘书、教育部秘书、专门教育司第三科科长。20世纪20年代先后在北京大学、北京师范大学任历史系教授，同时翻译欧洲的东方学著作。1929年中风后不再工作，潜心翻译，直至1946年2月4日因病在北平（今北京）去世。



冯承钧《西域地名》封面

译著包括《中国之旅行家》(沙畹著，1926)、《法住记及所记阿罗汉考》(S.列维著，1930)、《佛学研究》(M.普纪吕司基著，1930)、《大孔雀经药叉名录舆地考》(S.列维著，1931)、《交广印度两道考》(P.伯希和著，1933)、《大庄严经论探源》(S.列维著，1934)等。此外，编译出版了《西域南海史地考证译丛》9编，大量译介欧洲，主要是法国的东方学研究成果。其专著《中国南洋交通史》(1937)，详尽记述了由汉至唐中国与东南亚、南亚诸国交往的历史过程。另编著《西域地名》(1930)、《史地丛考》(1931) 等。其研究不局限于汉语编年史料，而是结合西方学术界的经验，广泛采纳佛教文献等信息来源，为现代中外交通史研究奠定了基础，拓宽了研究视野。

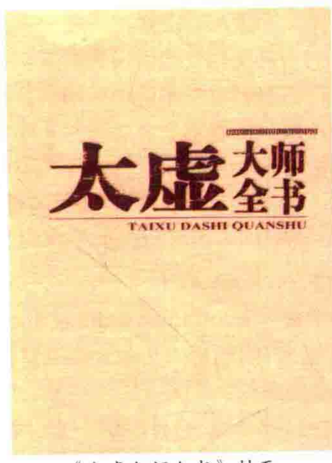
（张忞煜）

Taixu

太虚　Taixu（1890.01.08～1947.03.17） 中国佛教僧人、哲学家。在中印文化交流中起过积极作用。



乳名淦森，俗名吕沛林。生于浙江海宁，籍贯浙江崇德（今浙江桐乡）。1904年5月在吴江平望小九华寺剃度出家，法名“唯心”，师祖奘年为他立“太虚”为表字。同年12月，随奘年于宁波天童寺受戒。在传戒过程中，表现出超群的记忆力，能在短时间内熟记各种戒本。1907年前往慈溪西方寺阅大藏经，阅读《大般若经》后有所感悟。1909年到南京，就读于杨仁山居士创办的祇园精舍。1911年赴广州弘扬佛法，被推选为白云山双溪寺住持。1912年与杨仁山在金山创立中国佛教协进会，后并入寄禅为会长的中华佛教总会。被推为《佛教月刊》总编辑，提出“教理革命，教制革命，教产革命”为口号的佛教革命，受到保守派的反对。1914年前往浙江普陀山锡龄禅寺闭关。1917年出关后前往中国台湾地区及日本讲学，并考察当地佛教。1918年回国，在上海与陈元白、章炳麟等人一起创办觉社，出版《觉社丛书》，后改为《海潮音》，历经30年从未中断。1922年在武汉创立武昌佛学院。1924年筹办世



《太虚大师全书》封面

界佛教联合会，任会长。1925年率领佛教代表团出席在日本东京召开的东亚佛教大会，再次考察日本佛教。1927年2月于上海创办佛法僧圆觉苑，4月，成为厦门南普陀寺住持兼闽南佛学院院长。1928年在南京创设中国佛学会。同年，赴英国、德国、法国、荷兰、比利时、美国等国宣讲佛学，并应法国学者建议，在巴黎筹设世界佛学苑。1931年入川，在重庆北碚缙云寺创办汉藏教理院，用以沟通汉藏文化，融洽民族感情。参与发起1935年5月于南京成立的中国中印学会。1939年组织中国佛教访问团，从云南出发，访问缅甸、锡兰（今斯里兰卡）、印度、泰国以及南洋群岛。1945年出任中国佛教整理委员会常委。1946年元旦获宗教领袖胜利勋章。1947年3月17日圆寂于上海玉佛寺。

为爱国护教作出重要贡献，对培育僧才、整顿僧制不遗余力。创办或主办的佛学教育学院有武昌佛学院、闽南佛学院、世界佛学苑、重庆汉藏教理院、西安巴利三藏院、北京佛教研究院。创

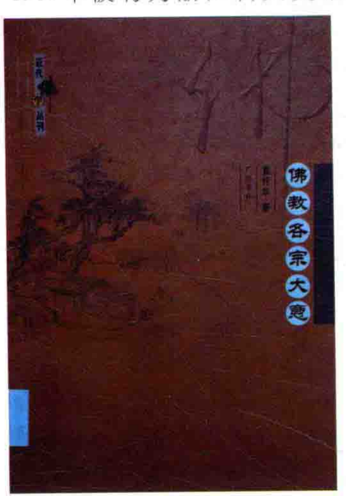
办的佛教刊物有《海潮音》月刊、《觉群周报》等。著作有《整理僧伽制度论》(1929)、《释新僧》、《新的唯识论》、《法相唯识学》、《真现实论》(1940)等。

1940年抵达印度**加尔各答**，受到摩诃菩提会和印度国际大学的欢迎，与M.K.**甘地**、R.**泰戈尔**、J.**尼赫鲁**、**谭云山**等人会面。先后游历**菩提伽耶**、**瓦拉纳西**等佛教圣地。曾派遣**法舫**等赴锡兰、印度传布大乘佛教，研究巴利语、梵语，谋求中印文化进一步合作。为建立人生佛教，促使佛教世界化，派遣学僧分赴中国西藏及印度、锡兰等地学习，以从事巴利语、梵语、藏语之研究。通晓经律论三藏、各宗教义，以及各家学说。对于诸子百家，乃至科学、哲学也有研究。门人印顺整理了他的著作，将其汇编为《太虚大师全书》，全书约700万字，分为4藏20编，共60册，由宗教文化出版社出版。

（张然）

Huang Chanhua

黄忏华 Huang Chanhua（1890～1977.08.28）中国近代佛教学者。字璨华，号凤兮。广东顺德（今属广东佛山）人。早年留学日本。归国后，师从中国佛学居士欧阳渐（竟无）研究唯识学；学习藏文、梵文；对印度哲学、**藏传佛教**、西方哲学均有涉猎。1926年结识**太虚**法师，后追随法师并帮助其建立中国佛学会，任中国佛学会理事。抗日战争期间任教于复旦大学和厦门大学，从事佛学研究，撰写大量佛学理论方面著作。1961年被聘为浙江省文史馆馆员，参与《中国佛教百科全书》和《辞海》有关佛教部分的编写工作。



黄忏华《佛教各宗大意》封面

主要著作包括《西洋哲学史》(1923)、《佛教各宗大意》(1934)、《佛学概论》(1935)、《印度哲学史纲》(1936)、《中国佛教史》(1940)、《唯识学轮廓》等。《中国佛教史》是现代中国人撰写的第一部中国（汉传）佛教通史，对中国各个时期的佛教思想进行了介绍，并被众多佛学院选定为教材。《印度哲学史纲》主要介绍了古代婆罗门教哲学、诸派哲学和佛教哲学3个部分，资料翔实，内容丰富。

（李宝龙）

Tao Xingzhi

陶行知 Tao Xingzhi（1891.10.18～1946.07.25）中国教育家。原名陶文濬，后改知行，终改行知。安徽歙县人。



曾在抗日战争时期访问印度，分别拜会R.**泰戈尔**与M.K.**甘地**。在中印文化交流史上起过重要作用。

生平　陶行知系晋代大诗人陶渊明后裔。父亲为基督徒，母亲一度在县城耶稣堂附设崇一学堂帮佣，因此虽然家境贫寒，却得以免费就读该教会中学。其间，他接受了基督教主张的牺牲与服务精神和对自由、平等、博爱理念的追求，同时打下了坚实的英文基础。1913年开始信仰基督教义。1914年毕业于金陵大学，随即赴美留学攻读市政。1915年获伊利诺伊大学政治学硕士学位。同年秋入哥伦比亚大学专攻教育行政，1917年获该校师范学院都市学务总监资格证书。同年8月回国，曾任南京高等师范学校教育学教授、东南大学教育系主任等职。1922年与黄炎培等组建中华平民教育促进会。1927年在南京创办晓庄师范学校，不设校门，不建围墙，以示开放。师承并发展美国教育家J.杜威的教育思想，提出“生活即教育”、“社会即学校”、“教学做合一”的生活教育学说，具有为当时的中国教育探索新路的性质。1931年起从事普及教育运动。1936～1938年出访欧美亚非28国，考察教育，观乎人文，宣传抗日，呼吁华侨及留学生支援国内抗战。一生甘与平民为伍，致力于发展大众教育。56岁因突发脑溢血逝世于上海。有《陶行知全集》(1992)10卷行世。

结识印度友人并与甘地联系　陶行知与印度的联系始于欧洲。1936年7月，他经海路抵达英国，作为中国代表之一参加世界新教育联合会第七届年会，向大会作了《中国救亡运动与小先生普及大众教育运动实践情况》的报告。他的以“小先生”制来解决大众教育师资匮乏的办法引起印度代表M.拉里的兴趣。后者当即邀请他赴印考察，指导普及教育工作。陶行知欣然应允，并在两年后践约。

1937年12月上旬，身在美国的陶行知数度拜访自己昔日的老师杜威，请他出面与M.K.甘地、R.罗兰、A.爱因斯坦、B.罗素联系，请他们共同签署一份宣言，谴责日本，呼吁全世界人民抵制日货，对日本实行禁运，全面停止与日本的合作，尽可能支援中国的抗日战争。陶行知在12月6日代杜威拟电报稿并起草宣言，随后发往印度中央省（大致相当于今中央邦）瓦尔塔，请甘地在5日内电复。甘地热情支持中国人民的抗日战争，于12月22日回电表示同意署名，但因题为“我们对日本侵略中国的态度”的宣言已于12月13日发出，实际只由杜威、罗兰、爱因斯坦和罗素四人签署。前一天，日军已攻陷南京，开始屠城，这份宣言的意义自不待言。

陶行知争取甘地支持中国抗日一事说明，他在当时已充分认识到甘地在世界上的巨大声望和影响。

分别拜会泰戈尔与甘地　陶行知在欧美停留两年多后踏上归途，于1938年7月下旬抵达开罗。此前，拉里已为他访印安排好一切。7月27日，他根据拉里的建议分别给甘地、泰戈尔及议长博塞（今通译鲍斯）修书，礼节性地通

知了他们自己的行程。他在信中称甘地的"教导和牺牲精神，永远鼓舞着中国人民"，说泰戈尔在中国的"光辉演说，永远是中国人民宝贵的财富，而且将被永远铭记"。对于实现访印夙愿和即将拜会两位世纪伟人，他感到无比喜悦。8月5日抵达科伦坡，翌日进入印度，第三日晨抵达马德拉斯，两天后抵达加尔各答，准备拜会泰戈尔。

陶行知于1938年8月11日乘火车抵达博尔布尔，随即前往印度国际大学拜谒泰戈尔。1924年诗人访华居京期间，两人曾有一面之缘。他们一边饮茶一边欣赏孟加拉音乐，交谈约一小时后作别。尽管陶行知的教育学说与泰戈尔的教育思想存在巨大差距，但他们还是有许多共同点：两人都秉持教育救国的理念，分别在自己的国家创建了有别于传统的学校；两人都提出了自己的教育主张，都进行教育实验；两人都为办学而不惜屈尊自筹经费，都为教育事业投入半生时间和心血。泰戈尔对陶行知评价很高，说他不但是一个很有创造力的教育家，而且是一个勇敢的出色的反法西斯斗士。

翌日，陶行知乘火车前往中央省瓦尔塔，再从那里转往甘地所在的谢冈。8月14日，甘地在自己的3间土墙茅屋中接待陶行知。当时，印度是世界第三大日本产品进口国。陶行知对印度抵制日货寄予厚望。他相信，"如果印度也能和美国一样，日本的经济便很难维持"。他当面请求甘地组织一个特别委员会领导印度抵制日货。甘地向他了解中国的教育情况。陶行知谈及中国的大众教育运动，引起甘地的浓厚兴趣。他于是请陶行知用英文写一篇介绍该运动的文章。陶行知慨然应命，并询问和了解了印度教育状况。

9月26日，陶行知在香港将所撰写的《民众教育运动》一文邮寄甘地。甘地将该文分3次刊发在10月29日、11月5日、11月19日出版的《哈里真》周刊上。那是一份甘地亲任主编的英文刊物，影响很大，在提高贱民地位和印度独立斗争中发挥过重要作用。甘地在为该文加的按语中表示："这本小册子对我们是非常有用的。"这份见证中印教育思想交流的珍贵历史文献，较为系统地向印度介绍了作者的教育学说，篇幅约合12 000个汉字。在陶行知故去37年之后，这篇英文文章始被国人发现和回译。中文译本首次刊发在北京出版的《教育研究》1983年第4期上。

（刘建）

Hu Shi

胡适 Hu Shi（1891.12.17～1962.02.24）中国现代哲学家、作家、教育家、文史学家，中国新文化运动的核心人物之一。



安徽绩溪人，生于上海。父亲是清朝官吏，在胡适4岁时去世。在绩溪老家由笃信佛教的母亲抚养长大，自幼接受佛教思想的熏陶，并被送往当地私塾接受正规教育，学习四书五经。13岁时前往上海，就读于新式学校。因家境所限，高中毕业后即靠做中英文家教贴补家用。1910年，考取庚子赔款奖学金赴美国求学，在康奈尔大学攻读农学学士学位。1915年转入纽约哥伦比亚大学研究院，师从美国著名实用主义哲学家J.杜威专攻哲学，获得哲学博士学位，博士论文题目为《中国古代哲学方法之进化史》。

在实用主义和杜威思想的影响下，胡适推崇意识形态的根本性改造和现代性，认为传统的思维方式和基于文言文的文体是中国迈向现代化的巨大壁障。这一观点使他处于当时思想论战的最前沿，由激进思想家陈独秀创立的颇具影响力的杂志《新青年》是这场论战开展的主要阵地。1917年1月胡适在《新青年》上发表的《文学改良刍议》一文对新文化运动起了积极的作用。同年回国，任北京大学教授。1919年五四运动前后，提倡将白话文作为书面语，率先从事白话文学的创作，成为五四文学革命的倡导者。政治思想方面，他向往欧美资产阶级的自由、民主，主张用改良主义的方法解决中国社会的种种问题。哲学思想方面，坚持实用主义，是美国实用主义在中国的主要传播者。

胡适对印度文化的研究始于佛学。1925年，发表《从译本里研究佛教的禅法》。1932年，其英文论文*Development of Zen Buddism in China*（《禅在中国的发展》）受到国际学者的重视，后此文被印度友人师觉月带回印度，发表于他自己主编的*Sino-Indian Studies*（《中印学刊》）。其另一篇有影响的英文论文*The Indianization of China:A Case Study of Cultural Borrowing*（《中国的印度化：一种文化借鉴的个案研究》），对阻碍中国现代化进程的反现代因素进行了探究。

1938年胡适任中国驻美大使。1942年离职后留在美国，在一些高校讲学。1945年任北京大学校长。1949年再赴美。1957年，赴中国台湾任"中央研究院"院长。在国际上，曾获30多个名誉学位以及多个大学和机构颁发的奖项，其中包括印度的贝拿勒斯印度大学，推荐为其授奖的是时任校长、哲学家、后来的印度总统S.拉达克里希南爵士。

（卡马尔·希尔撰　贾岩译）

Tang Yongtong

汤用彤 Tang Yongtong(1893.08.02～1964.05.01) 中国近现代哲学史家、佛教史家。在中印文化交流中起过积极的作用。



字锡予。祖籍湖北黄梅，生于甘肃渭源。自幼对历史有浓厚兴趣。辛亥革命前，考入北京顺天学校。1912年入清华学堂，1917年毕业，考取官费留美资格，因病未能成行，留任清华大学教授国文，并担任《清华周刊》总编。1918年到美国汉姆林大学学习。1920年入哈佛大学学习哲学及梵文、巴利文，1922年获哈佛大

学哲学硕士学位后回国。历任国立东南大学（今南京大学）、南开大学、北京大学、西南联合大学等校教授。教授的课程有中国佛教史、魏晋玄学、印度哲学史及哲学概论等。任北京大学文学院院长期间，积极促成建立东方语文学系。1947年赴美国加利福尼亚大学讲学，回国后，当选中央研究院院士、评议员，兼中央研究院历史语言研究所北平办事处主任。中华人民共和国建立后，历任北京大学校务委员会主席、副校长，兼任历史考古学术委员，中国科学院哲学社会科学学部委员，《哲学研究》、《历史研究》编委。



《汤用彤学术论文集》封面

通晓梵语、巴利语等，熟悉中国哲学、印度哲学、西方哲学。致力于中国佛教史、魏晋玄学及印度古代哲学史的研究。著有《汉魏两晋南北朝佛教史》（1938）、《印度哲学史略》（1945）、《隋唐佛教史稿》（1982）、《汤用彤学术论文集》（1983）等。《印度哲学史略》勾勒了印度哲学的概貌，对各哲学派别的发展和理论学说进行了介绍。《汉魏两晋南北朝佛教史》和《隋唐佛教史稿》，系统地阐述了佛教从印度传入中国至唐朝时期的历史发展过程及其特点、佛学思想与中国传统思想的相互关系，详细考察了中国佛教各个学派、宗派的兴起和衰落过程及其原委，对中国佛教史料中关于佛教传入中国的时间、重大的佛教历史事件、佛经的传译、重要的论著、著名僧人的生平、宗派与学派的关系、佛教与政治的关系等也都进行了考证和阐释。

（乔安全）

Liang Shuming

梁漱溟 Liang Shuming（1893.10.18～1988.06.23） 中国哲学家、教育家、社会活动家。被誉为20世纪中国知识分



子中“最后的儒家”，印度也有人称他为当代亚洲知识分子中的“中国泰戈尔”。崇尚儒家思想，提倡在中国社会的现代化进程中复兴本土文化精神。

生于北京，其父梁济为清朝爱国者、京师士大夫。曾在北京接受新兴的西式学堂教育，1911年毕业于顺天中学，深受同盟会等组织影响。1913年后转向瑜伽行派佛教和唯识学的研究。1916年在《东方杂志》发表关于佛教与西方哲学家H.柏格森、A.叔本华的比较研究文章，给北京大学校长蔡元培留下深刻印象。1917年被蔡元培任命为北京大学印度哲学讲习。1918年，父亲梁济在对中国文化与政治的绝望中自杀，梁漱溟开始坚定地致力于儒家文明的研究。

1921年，发表其最具影响力的作品《东西文化及其哲学》。将世界划分为西方、中国、印度3种相互区分的文化，每种文化都被各自的哲学根基与逻辑所支配。西方文化以物质主义为特征，寻求对环境、自然及他人的征服，以满足物质上的需求。中国文化不以征服为目的，而是努力协调自身与自然环境的关系，实现精神上的满足。印度文化强调人类与环境的冲突在终极上是虚幻的，通往人类幸福的道路建立在通过完全忽视这一冲突所实现的精神觉悟上。这3种文化在不同时代引领着各自的文明，满足着人类的合理诉求。在反传统的五四时期和有关民族主义与现代性的激烈辩论中，梁漱溟试图确立中国儒家文化的意义。

由于深信西方物质主义的时代几近终结，1931～1937年梁漱溟致力于重建作为儒家价值观储藏库的中国农村研究，以复兴儒家文化。其创建于山东邹平的乡村建设研究院运作良好，1937年抗日战争爆发前一直被作为国民政府的典范。战争期间，梁漱溟将全部精力投入到国共合作之中，1940年参与发起中国民主政团同盟。1946年因国共合作失败而放弃政治活动。1949年后留在中国大陆。作为毛泽东的朋友与批评者，“文化大革命”期间因政治立场遭到迫害。1979年恢复名誉。1980年后任宪法修改委员会委员等职。多数时间里致力于写作，出版两部著作。如艾恺所言，其意识形态的本质始终是“一种带有欧洲活力论元素的新儒家与瑜伽行派佛教的折中混合”。

（卡马尔·希尔撰　张书剑译）

Lü Cheng

吕澂 Lü Cheng（1896.02.22～1989.07.08） 中国佛学家、佛教居士，支那内学院（后称中国内学院）创始人之一。在中印文



化交流中起过积极的作用。

原名吕渭，字秋逸、秋一。江苏丹阳人。自幼在家塾读书，受长兄吕凤子影响，对佛学和美术理论产生兴趣。1909年就读于镇江县立中学，毕业后进入常州高等实业学校农科学习。后考入南京民国大学经济系，1913年因学校停办辍学。1914年入金陵刻经处研究部。1915年留学日本，修读美学，后因反对日本侵华而回国。1916年回国后，受邀担任上海美术专科学校教务长。1918年受欧阳竟无之邀，到南京金陵刻经处协助筹建支那内学院。1922年支那内学院成立，吕澂任教务处主任。1925年协助欧阳竟无在内学院创立法相大学部，讲授印度佛学史等课

程。1937年，由于中日战争爆发，护送大量资料前往四川，在江津（今属重庆）成立支那内学院之蜀院。1943年欧阳竟无逝世后，继任院长，直至1952年停办。根据欧阳竟无的《院训释·释教》，以毗昙、般若、瑜伽、涅槃、戒律五科组成内学院院学，称为“五科佛学”，由此，内学院建立的院学已囊括全部印度佛学。这是中国近现代佛学教学史上的创新。1953年，中国佛教协会在北京成立，吕澂当选为常务理事。1956年任中国科学院哲学社会科学学部委员，兼哲学研究所研究员。1961年受中国科学院哲学社会科学学部委托，在南京开办了一个为期5年的佛学班，讲授中国佛学和印度佛学等课程。

著作众多，除《西洋美术史》(1922)、《美学概论》(1923)、《现代美学思潮》(1931)、《色彩学纲要》(1933)等美学专著外，还有《声明略》(1923)、《因明纲要》(1926)、《西藏佛学原论》(1933)、《中国佛学源流略讲》(1979)、《印度佛学源流略讲》(1979)、《因明入正理论讲解》(1983)等佛学著作。参与修订的《新编汉文大藏经目录》于1980年出版。1991年，齐鲁书社出版了《吕澂佛学论著选集》(共5册)。这些著作介绍并探讨了印度佛学、中国佛学，以及两者之间的交流和联系。比如《印度佛学源流略讲》虽然只有200多页，但把印度佛学的产生、发展、衰亡的全过程基本勾画了出来。

通英语、日语、梵语、巴利语、藏语等，治学领域涵盖印度、南传、汉传、藏传佛教，对梵藏佛典校勘及版本目录等文献学也有研究。在佛教义理方面重大发现之一，是从心性这个佛学核心问题上充分论证了印度佛学与中国佛学的根本区别，认为前者主张心性本净，是自性涅槃的心性本寂；后者主张心性本觉，乃是自性菩提，认为只有用“性寂”解释心性本净才是印度佛学。这一发现为一些经典真伪的判定提供了依据。在考据基础上，开创“义据批评法”研究佛学思想及佛经甄伪，并且将其运用于《大乘起信论》等起源的研究上，取得了重要成果。在佛典校勘方面，于1928～1937年致力于编校《藏要》，该丛书共400余卷。在校勘过程中发现《瑜伽师地论》第85～98卷是《杂阿含经》母本，据此，写成《杂阿含经刊定记》，为研究瑜伽系的渊源和三乘的关系提供了有力证据。



吕澂《中国佛学源流略讲》封面

（张然）

Chen Hansheng

陈翰笙 Chen Han-seng（1897.02.05～2004.03.13） 中国经济学家、历史学家、社会学家、社会活动家。在中印文化交流中起过重要作用。



原名陈枢。江苏无锡人。1915年留学美国，1921年获芝加哥大学硕士学位，1922年入哈佛大学学习。后转至德国，入柏林大学东欧史地研究所，1924年获博士学位。同年回国，任教于北京大学，成为北京大学最年轻的教授。1929年受蔡元培之邀，出任中央研究院社会科学研究所副所长，同年春天组织成立农村经济调查团。1933年在农村经济调查团的基础上发起成立中国农村经济研究会。1936年受O.拉铁摩尔之邀，取道欧洲前往纽约担任《太平洋事务》季刊编辑工作。1939年返回香港，协助宋庆龄开展工业合作运动。1942年2月，香港沦陷后，化装出逃至广西桂林，任广西桂林师范学院西文系主任。1944年为躲避重庆国民政府缉捕，在英国友人帮助下，经昆明逃往印度，在德里大学担任高级讲师，兼任英国远东情报局译员。1945年第二次世界大战结束后，离开远东情报局，任职于印度史学会，赴印度各地考察、收集资料。1946年4月赴美，在华盛顿州立大学任特聘教授，讲授印度史。之后，应邀于约翰·霍普金斯大学、宾夕法尼亚大学从事教学与研究工作。1950年应中国总理周恩来之邀回国，次年1月回到北京，被任命为外交部顾问、外交学会副会长。1951年9～12月随中国文化代表团赴印度、缅甸访问。1953年当选国际贸易促进委员会委员，出任中印友好协会副会长。1955年4月出席在印度召开的亚洲国家会议，6月当选中国科学院哲学社会科学学部学部委员。1955年12月～1956年2月随宋庆龄访问印度、巴基斯坦、缅甸。1958年出任外交部国际关系研究所副所长，创办中国科学院世界历史研究所，并任所长。1973年起担任中国社会科学院顾问与外交部国际关系研究所顾问。1978年受聘成为北京大学国际政治系兼职教授，同时担任中国社会科学院农业经济、社会科学情报、南亚和世界历史4个研究所的学术委员。1979年任中国南亚学会首任名誉会长。2004年3月13日于北京逝世。

曾在中、印、美三国高校与研究机构从事南亚研究工作，发表《中印友好关系的开展》、《印度国民经济发展的计划》、《尼赫鲁的〈印度的发现〉》、《印度国大党土地政策》、《印度农村阶级》、《印度财团的发展过程及其前途》等文章，编写著作《印度莫卧儿王朝》(1964)。1948～1950年在美国完成《南亚农业区域》的英文原稿，依据其20世纪40年代在印度史学会工作期间对印度各地的实地考察，以及1927～1928年英国出版的14册《皇家印度农业调查团证词》，根据地形、水利、耕作方法、土地制度与当地一般经济发展状况，将南亚地区划分为21个经济区。其内容具有重要的学术价值。其中文译本《印度和巴基斯坦经济区域》(黄季

方、曹婉如译）于1959年由商务印书馆出版，英文版于1996年由卡拉奇牛津大学出版社出版。

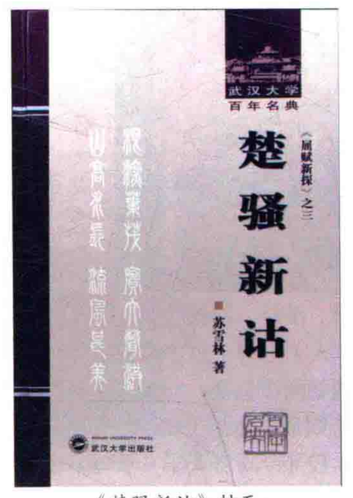
（张书剑）

Su Xuelin

苏雪林 Su Xuelin (1897.03.06～1999.04.21) 中国作家、学者。原名苏小梅，1919年改为苏梅，字雪林，以字行。祖籍安徽太平（今黄山市黄山区），生于浙江瑞安。以学术观点大胆著称，认为中印交通始于战国时期，楚辞乃至诸子百家皆蒙受印度影响。

生平 苏雪林系北宋文豪苏辙后裔。幼入私塾旁听，手不释卷。1915年入安徽安庆省立初级女子师范学校。擅于诗画，博览群书，不分古今，无论中外。1919年离安庆，入北京女子高等师范学校国文系，受业于胡适等名师门下，与庐隐、冯沅君、石评梅为同窗。在《时事新报》副刊“学灯”、《国风日报》副刊“学汇”及《晨报》“副镌”等报纸专栏发表文章，参与社会问题论争。1921年赴法，先后就读于里昂中法学院、里昂国立艺术学院。其间皈依天主教。1925年归国，先后在东吴大学、沪江大学、武汉大学等高校执教，主讲中国文学，同时著书立说。1949年赴香港工作。1952年任台湾省立师范学院（今台湾师范大学）教授。1957年任台南成功大学教授。

毕生著述分文学作品和学术著作两大类，达数十部。散文集《绿天》(1928) 和自传体小说《棘心》(1929) 为成名作。三幕话剧《鸠那罗的眼睛》取材于印度故事，刊发于1935年11月1日《文学》月刊第五卷第五期，通过展现深受传统礼教羁绊的青年王子鸠那罗与父母的种种冲突，歌颂爱情力量的伟大。《文坛话旧》(1969) 是对五四运动前后一批中国作家的评论集，语言犀利，锋芒显豁。在学术方面，著有《辽金元文学》(1933)、《唐诗概论》(1933)、《中国文学史》(1980) 等。从1943年起，穷半生精力研究屈赋。1971～1980年先后出版《屈原与九歌》、《天问正简》、《楚骚新诂》、《屈赋论丛》4部系列专著，计约160万字。逝世后归葬黄山母亲坟旁。安徽文艺出版社出版有4卷本《苏



《楚骚新诂》封面

雪林文集》(1996)，武汉大学出版社出版了她的多部学术专著，散文《溪水》被选入中学语文课本。

主要学术观点 苏雪林于1944年在《说文》月刊发表《天问里的三个神话》，认为其中包含着印度诸神搅乳海的神话故事，而“白蜺婴茀，胡为此堂？安得夫良药，不能固藏？天式纵横，阳离爰死，大鸟何鸣，夫焉丧厥体”八句，即对搅乳海故事的约略提问。她说，“天”字指天神，即遍入天毗湿奴，“式”为毗湿奴的轮宝，“阳”指头颅。当然，《天问》中来自印度的概念非止一端。所谓巨鳌载山、灵蛇吞象、不死之药（印度称Amrita，中国又称甘露）等说法均来自印度。她从研究《天问》神话、《九歌》神祇入手，进而认为屈赋无一不曾受到西域文化影响，因而皆带异域文化色彩。屈原作品辞采壮丽，想象恢宏，从内容到形式均与其所处时代之前之后的作品不同。这是由于屈原数度使齐，频繁接触时在稷下的域外学者，接受异族文化洗礼，遂对国外天文、地理、神话了然于胸，故以韵文方式，将诸种新奇知识写入《天问》。

此外，苏雪林认为，《列子》绝非伪书，而列子思想也深受印度影响。至于庄子笔下一飞九万里的鹏，则是印度的garuda（梵文），佛经里的大鹏金翅鸟。战国时代，动物寓言盛极一时。《战国策》里的一些动物故事，即改编自印度同类作品。她还认为，尽管战国时代中印交通的事迹不见载于史籍，但不能据此即断言其必无。一个重要原因在于，中国史家对民间活动从不在意，吝于落墨，而商人走私也唯恐政府知晓，课以赋税。张骞通西域前，中国蜀地货物已通过印度运往大夏（今兴都库什山以北的阿富汗东北部地区），但在他说破此事前，中国官方毫无所知，即为这方面的一个典型例证。她断言，商人在贩运货物的同时，也成了中印两国之间文化的传输者。所以，她主张，在战国时期，中印文化已有相互沟通迹象，中国文学已蒙受印度文学影响。

苏雪林运用比较神话学和比较文学的方法，进行跨文化宏观研究，得出包括印度在内的域外文化与中国战国文化曾有交融的结论，指出西亚文化在先秦时代曾两度传入中国。她认为，战国时代，百家争鸣，文化繁荣，主要原因在于，域外学者前来避乱，带入不同的学术思想，刺激了中国文化，使之成为中国有史以来最富生气的文化，于是一个空前的文化黄金时代降临。她主张中国古代文明与西域诸国古代文明存在渊源关系，赞成世界文化同源说。

（刘建）

Wen Yiduo

闻一多 Wen Yiduo (1899.11.24～1946.07.15) 中国诗人、学者、社会活动家。生于湖北浠水。1912年入北京清华



学校学习。1916年在《清华周刊》上发表了一系列读书笔记。1919年五四运动爆发，全国范围内反帝热情高涨，他在此期间加入全国学生联合会，作为清华大学代表踊跃参加联合会举办的各类活动。1920年4月，发表首篇白话文作品《旅客式的学生》，同年9月发表第一首新体诗《西岸》。1921年11月，与梁实秋等人共同成立清华文学社。

1922年，入美国芝加哥大学美术学院。1923年，出版第一部诗集《红烛》。1925年回国，先后任教于武汉大学、山东大学、清华大学、北京大学，并在多所高校担任艺术和文学系主任、院长等职务。1928年，出版第二部诗集《死水》，书中洋溢着强烈的爱国热情。同年加入新月社，撰写诗歌评论。在创作中遵循"艺术必须独立于政治"的观点，同时主张捍卫作家在文学艺术创作中追求个性表现的自由。

1928年起很少写诗。其人生最后18年中的大部分时间都用于教授和研究《易经》、《诗经》、《庄子》、《楚辞》等中国经典。其间出版《古典新义》，反映出其在中国古典文学研究领域探索新知的独创性。

1937年抗日战争爆发后，中国北方几所著名大学转移到云南昆明，合并为国立西南联合大学。闻一多同许多清华大学的同事一起移居昆明。抗战胜利后，内战爆发，闻一多从此对国民党不再抱有幻想，1944年加入中国民主同盟。由其任社长的《民主周刊》主要聚焦于民众关注之事。

1946年7月11日，中国民主同盟的主要成员、闻一多的挚友李公朴在云南昆明遭暗杀身亡。7月15日，闻一多在其追悼会上发表了慷慨激昂的演讲，公开谴责南京国民政府。当晚在回家途中遭特务暗杀，其子也身负重伤。

其所有著述收录在4卷本《闻一多全集》(1948) 中。

闻一多对遭受殖民统治的印度人民表示同情，积极声援印度独立，称"尽管受尽压迫和痛苦，终有一天是印度人民的世界，而不是英国人的世界"。在中印文化比较研究方面有所成就，认为中国文化深受印度文化影响。留美期间曾撰写文章《印度女诗人——奈都夫人》，高度赞扬了以她为代表的印度民族主义精神。另撰有《泰果尔批评》一文 (1923)，在一定程度上对R.泰戈尔的诗歌艺术进行了评价。

（那济世撰　李宝龙译）

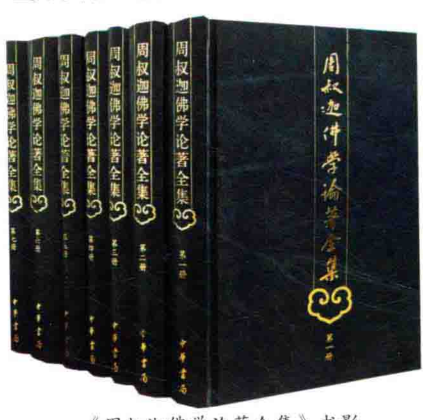
Zhou Shujia

周叔迦　Zhou Shujia(1899～1970) 中国佛学家。原名明夔，字志和，笔名



云音、演济、沧衍等。安徽至德（今东至）人。出身于官宦世家，祖父周馥曾任清朝两江总督，父亲周学熙曾任北洋政府财政总长。1918年入同济医工专门学校（今同济大学）学习，后研习佛学。1930年抵达北平（今北京），先后在北京大学、清华大学、中国大学、中法大学、辅仁大学、民国大学教授佛学。1932年，参加整理北平图书馆所藏敦煌写经，并考订卷名。1933年负责北京刻经处工作，校刻《名僧传钞》、《性相精要》等。1936年，北京菩提学会成立，任常务理事。同年，与其他佛学界人士编辑出版月刊《微妙声》。1936年起任华北居士林理事长，1940年创建居士林图书馆。同年，在瑞应寺创办中国佛教学院。1941年创立佛画研究会，亲自授课，培养研究佛教的美术人才。同年还创立了佛学研究会，编写了大量书稿。1953年参与创立中国佛教协会，任副会长，其间，领导完成了《佛教百科全书》的编辑、房山石经的拓印、全国石窟的调查等工作。中国佛教协会1956年在法源寺创办中国佛学院后，任副院长兼教务长。同年，被印度摩诃菩提协会接纳为终身会员。

著有《牟子丛残》(1930)、《法华经安乐行义记》(1931)、《灌顶形象经疏》(1931)、《药师如来本愿经疏》(1933)、《唯识研究》(1934)、《菩萨戒律汇集》(1935)、《法苑谈丛》(1935)、《因明新例》(1936) 等。经《牟子丛残》考证，《牟子理惑论》为汉献帝时逸民牟融所著，反映了东汉末年佛教传入中国的情况，这对研究早期佛教发展史具有重要意义。另有论文50余篇，散见于《微妙声》、《佛学》、《现代佛学》等刊物。对中国佛学研究、佛教教育，以及佛教文化的传承和发展作出了重要贡献。《周叔迦佛学论著全集》于2006年由中华书局出版。



《周叔迦佛学论著全集》书影

（张然）

Xiang Da

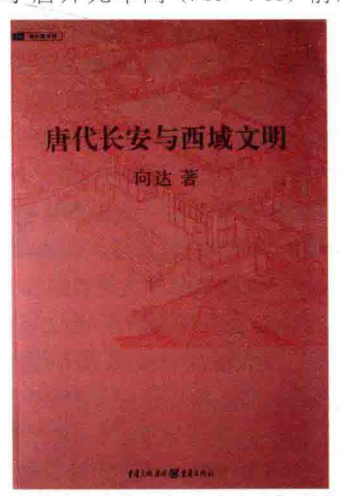
向达　Xiang Da (1900.02.19～1966.11.24) 中国历史学家、敦煌学家。在中印文化交流中起过积极的作用。



字觉明，笔名方回、佛陀耶舍。湖南溆浦人，土家族。1924年毕业于南京高等师范学校，入上海商务印书馆编译所任编辑。1930年被任命为北平（今北京）图书馆编纂委员会委员，主要从事敦煌俗文学写卷和中西文化交流等领域的研究。1935～1938年，客居欧洲，走访英国牛津大学图书馆及伦敦不列颠博物馆、德国普鲁士科学院、法国国家图书馆等机构，搜集、抄录并整理了中外交通史、敦煌写卷、汉籍及俗文学写卷等重要资料。1938年回国后，任教于浙江大学史地系，不久转任昆明西南联合大学历史系教授。1942～1944年加入国立中央研究院西北史地考察团历史考古组并任组长，赴河西及敦煌地区，对莫高窟、万佛峡等地进行考察研究，并撰写多篇有关敦煌和西域考古方面的论文，后陆续发表。1949年后，任北京大学历史系教授、北京

大学图书馆馆长，中国科学院哲学社会科学学部委员，中国科学院历史研究所第二所副所长，《历史研究》和《考古学报》编委等职。

对中西交通史、敦煌学等领域研究颇深，对西域地区及中印文化交流史的研究作出了较大贡献。主要著作有《中外交通小史》(1934)、《中西交通史》(1934)、《敦煌》(1951)、《唐代长安与西域文明》(1956) 等。主要译著有《印度现代史》(1929)、《史学》(1930)、《甘地自传》(1934)、《匈奴史》(1934)、《斯坦因西域考古记》(1936) 等。《唐代长安与西域文明》是学术论文集，收录其论文23篇，内容涉及中西文化交流、敦煌学研究、佛教石窟造像等诸多领域。其中《唐代长安与西域文明》一文考察了唐代长安的西域各国使者、商人、胡姬等各色人物，揭示了唐开元年间（713~741）前后



向达《唐代长安与西域文明》封面

长安所受西域文化的影响情况。该文被认为是有关唐代中西文化交流史研究方面的重要资料。书中有关敦煌学的一组论文，运用传统文献、敦煌文书和实地考察相结合的研究方法，对敦煌史地、艺术、考古等方面进行了独到深入的论述。

曾参与《大唐西域记》的整理工作。1981年，中华书局出版了其编辑的《大唐西域记古本三种》，书中包括《大唐西域记》敦煌写本残卷、北宋福州本残卷与金赵城藏本残卷的影印资件，为相关学者进行研究提供了有重要参考价值的资料。

（王凌男）

Zeng Shengti

曾圣提 Shanti Tseng（1901～1982.12.01）中国作家、新闻人。M.K.甘地的学生。在中印文化交流中起过一定的



作用。

原名曾楚侨，又称伟石、曾曼尼，笔名大吉、M等。生于广东饶平凤凰（今属广东潮州市潮安区）。1918年入厦门集美学校。1922年赴新加坡，执教于道南中学，半年后返回中国。1924年受R.泰戈尔访华影响，开始大量阅读其作品。1925年赴印度求学于泰戈尔创办的国际大学，后于真理学院追随甘地任文职，成为甘地的中国学生。甘地曾为其取名“圣提”，即梵文shānti的音译，意为“和平”。1926年返回中国，1927～1937年在东南亚华文报界工作，曾任《南洋商报》总编，参与创办多部文学刊物，推动马华文学的发展。其间于1932年第二次前往印度，看望了绝食中的甘地。1937年抗日战争爆发后，组织华侨战地记者通讯团，回国作战地报道。战后定居天津。1979年12月应印度甘地和平基金会邀请，前往印度从事对甘地的研究，计划以甘地的事迹为素材，完成一部约50万字的《非暴力战争在印度》。1982年12月1日因病逝世于新德里。

曾圣提曾将泰戈尔的小说《覆舟》（今通译《沉船》）译介到中国。1943年3月将自己第二次印度之行撰为《在甘地先生左右》一书，1948年在上海出版。书中详细记录了其追随甘地的亲身经历，介绍了甘地非暴力思想，以及印度的风俗与文化，是向中国人民介绍甘地思想和印度文化的重要著作。1982年该书的英文译本*By the Side of Babu*在甘地和平基金会的资助下于印度出版。

（张书剑）

Chang Renxia

常任侠 Chang Renxia（1904.01.31～1996.10.25）中国艺术考古学家、东方艺术史专家、诗人。在中印艺术文化交



流中起过积极作用。

又称季青、牧原。生于安徽阜阳市颍上县黄桥镇新庙村。少孤贫，读私塾，诵唐诗。1922年入南京美术专科学校。1928年入南京中央大学文学院攻读古典文学，1931年毕业后留校任教。1935年春东渡日本，入东京帝国大学文学部大学院，潜心研究东方艺术史。1936年底回国，继续在中央大学任教。1939～1942年在重庆中英庚子赔款董事会艺术考古研究院任研究员，参与创办中国艺术史学会，撰写《民俗艺术考古论集》(1943)。1943年任昆明国立东方语文专科学校教授兼教务长。1945年冬，应聘赴印度国际大学讲授中国文化史。1949年初取道香港回国，任国立北平艺术专科学校教授。中华人民共和国建立后，任中央美术学院教授兼图书馆馆长。1956年底，受中国国务院委派赴印度新德里，任国际佛教艺术展览中国部顾问。“文化大革命”期间受到冲击，下放到河北磁县农场劳动。“文化大革命”结束后，回中央美术学院继续研究东方艺术史，相继出版《印度与东南亚美术发展史》(1980)、《丝绸之路与西域文化艺术》(1981)、《东方艺术丛谈》(修订版1984)、《常任侠艺术考古论文选集》(1984)、《海上丝路与文化交流》(1985)、《中国服装史研究》(1988) 等著作。另有《红百合诗集》(1994) 传世。1996年10月25日在北京逝世。

在印度国际大学讲学3年期间，参加甘地瞻拜大会；与印度学者共同探讨中印艺术关系；实地考察印度文化艺术，循着玄奘在印度的行踪，游览了那烂陀寺、王舍城、菩提伽耶、鹿野苑、华

氏城、阿旃陀等古迹和艺术遗址，为从事印度艺术研究积累了丰富素材和资料；撰写了一系列研究印度历史文化、印度艺术和中印文化交流的论文：《中印艺术的交流》、《记印度安强达石窟艺术》、《记阿简达石窟寺艺术》、《印度古佛迹巡礼》、《印度世界艺术学苑之发展及其教育特点》，并在此基础上完成了《中印艺术姻缘》(1955)、《印度与东南亚美术发展史》(1980) 等著作。《中印艺术姻缘》收录中国与印度等国艺术文化交流的研究论文11篇，对中印的石窟艺术、游艺、音乐等诸方面关系作出了实证性考察。《印度与东南亚美术发展史》分6章，按时代演变介绍了印度史前艺术、佛教艺术、印度教艺术和伊斯兰教艺术的发展。论文《中印文化交流》(《新建设》1952年第5期) 从音乐、雕刻、舞蹈、绘画4个方面详细考察了中印艺术姻缘，也对印度和中国的乐器，如琵琶、箜篌等进行了研究，提出了中印之间很早就通过滇缅和西域进行文化交往的观点。上述研究开拓了中印艺术交流的研究领域，为中印文化交流作出了贡献。

（黎跃进）

Fafang

法舫　Fa-Fang（1904～1951.10.03）中国现代僧人、佛教学者。为加强中印文化交流作出了贡献。

出身于河北一个农民家庭。幼年为躲避旱灾至北京，经人介绍在法源寺学习。因有感于佛教组织的慈悲宽仁，1921年由南岳是岸法师剃度出家。1922～1924年师从太虚法师。从佛学院毕业后，在北京藏文学院研习藏文，后与其他几位学生一同前往西藏。通《唯识论》等佛典，为同代人所尊敬。



《法舫文集》书影

1930年任教于北平柏林教理院，兼任世界佛学院筹备处书记，因教学和行政管理工作出色，在佛教界享有名望。抗日战争时期，受法尊法师之邀赴四川主持汉藏教理院教务3年，成绩显著。1942年赴印度圣蒂尼克坦，入国际大学中国学院研究印度佛教，同时学习巴利文、梵文和英文。1945年转赴锡兰（今斯里兰卡）学习南传经典。1946年应谭云山之邀回国际大学讲授中国佛学。

著有《佛教对于人生之看法》、《一个佛学者的程序》、《印度之文化人》等。2002年，法舫文化研究会在中国河北成立。

（姜景奎）

Chen Hongjin

陈洪进　Chen Hongjin（1906.06.23～2001.01.27）中国印度历史学家、经济学家。中国社会科学院世界历史研究所研究员。在研究印度历史等问题方面作出过贡献。

江苏无锡人。20世纪30年代从事中国农村经济研究，后转而研究南亚问题。1945年，在中印学会的组织下赴印访学交流。1956年任中国外交部国际关系研究所（今中国国际问题研究所）南亚组组长，带领成员搜集了大量有关南亚各国的图书资料，对南亚各国政治经济形势，尤其是印度政党、阶级、土地等问题进行了深入研究和分析。1963年入中国科学院世界历史研究所工作。1978年与季羡林、陈翰笙、林华轩、黄心川等人负责中国社会科学院北京大学南亚研究所的筹备工作，并联合发起和召开北京地区南亚问题座谈会。曾任《中国大百科全书·外国历史》卷亚洲史分支副主编，参与编写了印度史的相关条目。

著有学术论文多篇，对印度历史、经济及社会问题进行了深入探讨，同时介绍了印度及西方学者在上述领域的研究情况，主要包括《南印度农村社会——坦贾伍尔县典型的剖析》、《丹尼尔·索纳对印度研究的贡献》、《罗米拉·塔帕尔的史学思想》、《论奈尔新著〈维护反常农民：绿色革命后的印度农业〉》、《斯蒂芬·G.达里安〈恒河：神话和历史〉》等。翻译了印度经济史学家R.C.杜特的《英属印度经济史》(1965)。

（王凌男）

Dongchu

东初　Dongchu（1908.09.22～1977.12.15）中国现代僧人、佛教学者。在中印文化交流中起过积极的作用。



俗姓范，字镫朗，法号东初，人称东初长老。江苏泰县（今江苏泰州）人。1920年于江苏观音庵静禅和尚处出家。1927年于宝华山昌隆寺受具足戒。1931年转赴镇江竹林寺佛学院，师从蔼亭、南亭等法师。1934年毕业于太虚法师创办的厦门闽南佛学院。历任镇江焦山定慧寺监院、焦山佛学院院长，《中流》月刊发行人。受太虚法师委托，开办中国佛教会会务人员训练班。1949年去台湾，在善导寺修行，创办《人生》月刊。1950年在北投法藏寺闭关，潜心阅藏。1955年创建中华佛教文化馆，自任馆长，编印大藏经，致力于从学术文化立场重振中华佛教。1965年创办《佛教文化》杂志。1967年起任中华学术院佛学研究所顾问。1975年受美国佛教会邀请，赴美弘法。1977年为鼓励青年僧尼修学，设立佛教文化奖学金。

专著《中印佛教交通史》(1968) 展现了自汉唐以来中印佛教的交流通道和中印文化在传经与求法中不断加强沟通和融合的进程。为了充实该书的内容，以及实现去印度考察的夙愿，1971年前往印度。通过朝觐圣地，参观名胜，访问贤达，对印度风俗人情以及佛教制度的来源有了更进一层的认识。在鹿野苑中华佛寺发现并带回了戴季陶1940年访印时撰写的碑文。访问印度以后，在该书再版时增订了资料：①戴季陶先生之

访问印度；②印度佛教之复兴；③印度尼西亚之佛教；④泰戈尔之来华访问。

另著有《般若心经思想史》(1972)、《中国佛教近代史》(1974)、《禅学真义》(1975) 等，汇编为《东初老人全集》(1987)。

（乔安全）

Xu Fancheng

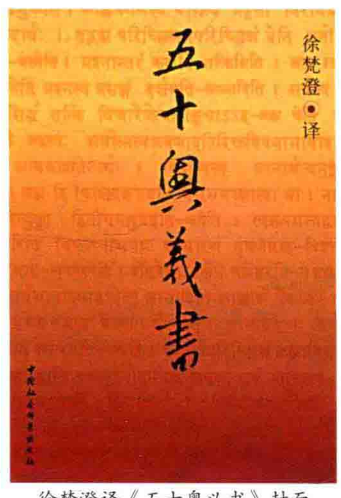
徐梵澄 Xu Fancheng（1909.10.26～2000.03.06）中国哲学家、翻译家，当代最为著名的印度学研究者之一。为中印文化交流作出了不可磨灭的贡献。原名徐琥，谱名诗荃，字季海。湖南长沙人。中国社会科学院世界宗教研究所研究员。



生于湖南长沙一个富裕的读书人家庭，家中季子。自幼接受严格的传统家庭教育，后考入美国教会创办的长沙雅礼中学，接受完全新式教育。其父原本希望他能考入湘雅医学院，但适逢1926年北伐战争，徐梵澄弃医从文，考入国立武昌中山大学历史系。次年夏，前往上海复旦大学西洋文学系学习，同时在南京大学修读文学与医学，并自学德语。1928年5月，在复旦大学的一场讲座上结识鲁迅，两人长期往来。1929年8月，徐梵澄赴德留学，入海德堡大学哲学系，并在柏林大学进修文学与西洋艺术史。其间，他利用海德堡大学图书馆丰富的印度文献学习梵语，开始阅读**大藏经**，对佛教产生兴趣。1932年8月回国，寓居上海。在鲁迅的推荐下，开始为《申报》副刊《自由谈》撰写杂文，并出版《泥沙杂拾》。1934年翻译出版了尼采的《苏鲁支语录》、《朝霞》、《快乐的知识》、《尼采自传》和《歌德论自著之〈浮士德〉》等著作，是中国翻译和研究尼采著作第一人。1937年中国抗日战争爆发后，徐梵澄任教中央艺术专科学校，辗转云南、重庆等地。1940年，赴重庆中央图书馆编辑《图书月刊》，兼任中央大学教授。1945年初，受国民政府教育部委派参与中印文化交流，前往**R.泰戈尔**创办的国际大学中国学院任教，讲授欧阳竟无的唯识学思想，由此开始了长达33年的印度讲学生涯，研究方向亦转向佛学与印度宗教。1947年他以魏、陈、唐三个朝代的译本为参考，根据法国学者列维的考校本，从梵文译成《安慧〈三十唯识〉疏释》。1950年，他前往贝拿勒斯（今印度北方邦瓦拉纳西）继续学习梵文，其间翻译印度教经典《**薄伽梵歌**》和迦梨陀娑的《行云使者》。1951年入南印度本地治里（今普度治里）的室利奥罗宾多学院，出任国际教育中心华文部主任。在此后的20多年中，致力于精神哲学的研究，亦注重探讨法相唯识之学，著书立说，出版多部著作。1978年底回国。1979年起任中国社会科学院世界宗教所研究员，2000年3月6日因肺炎病逝于北京。

徐梵澄精通英语、德语、法语、梵语、拉丁语、希腊语等多种语言，同时擅长绘画创作，学术涉猎领域广泛，对于中国、西方和印度三大文明都有深入研究。他语言功底扎实，注意语言与民族文化、地域文化之间的内在联系，力求从语义入手解析语言文化交流的脉络。他学术视野开阔，将中国、印度学术传统与德国东方学研究传统三者相结合，提出许多独到的见解，对社会学、人类学和民俗学研究都具有重要的价值和意义。他从音韵学入手，将梵文与其家乡方言长沙话进行对比，说明佛教传入中原后对中原民族语言的深刻影响，以此窥见中印两大文明之间的交流与融合，为中国的印度学研究提供了新的研究方法和思路。

在中印文化交流方面，徐梵澄以译介印度宗教哲学经典而闻名，是第一个系统地将印度古代经典**奥义书**译介到中国的学者。在室利奥罗宾多学院任教期间，他利用学院丰富的藏书，从上百部奥义书中精选50部，陆续译成中文。为保持奥义书古朴典雅的语言特色，他选择了最为接近这种雅语风格的古代汉语，并且采用诗体的形式，以体现原文适合吟唱的特点。在《薄伽梵歌》与《行云使者》的翻译中，徐梵澄同样采取了离骚体和古诗体的风格，充分体现其高超的语言文学功底。1984年出版其汉译本《五十奥义书》出版。该书序言详细阐述了奥义书形成的历史根源与丰富庞杂的思想内容及其在印度哲学史、宗教史上的重要地位和对世界的影响。



徐梵澄译《五十奥义书》封面

徐梵澄对奥义书的译介，填补了中国印度学界在印度古代哲学史和宗教史研究领域的重大空白。他对中印文化交流的另一重大贡献是对印度近代哲学家**奥罗宾多**的研究与作品翻译。1954年出版《室利阿罗频多事略》；1957年翻译出版奥罗宾多的重要作品《薄伽梵歌论》；1959年翻译《综合瑜伽论》第一、第二、第三部，1987年又翻译第四部，题为《瑜伽论》；1973年翻译出版奥罗宾多的《赫那克莱妥斯》，将书名改为中国读者易于理解的《玄理参同》。在室利奥罗宾多学院任教的28年中，他将记载奥罗宾多简短话语的小册子由英文译成现代白话文，取名《周天集》。1984年翻译出版了《神圣人生论》。此外，他还整理室利奥罗宾多学院法国院母密那氏有关瑜伽的问答与解释，共6辑，题为《母亲的话》。徐梵澄所翻译的奥罗宾多著作广泛流传于东南亚与欧美等地，受到国内外学术界的高度重视。他的译著对于奥罗宾多“综合瑜伽论”思想的传播起到了重要作用。

作为中印文化交流史上的重要人物，其思想与著作受到两国学术界的重视。2006年，中国社会科学院整理、华东师范大学出版社出版了《徐梵澄

文集》，包括著作4卷，译作12卷，约650万字。2010年10月，室利奥罗宾多学院亦举办活动，纪念徐梵澄诞辰101周年，展出了徐梵澄在印度所作的多幅书画。

（姜景奎）

Mi Wenkai

糜文开 Mi Wenkai（1909～1983） 中国印度文学翻译家、评论家。

江苏无锡人。1923年考入江苏省



立第三师范学校。青年时代开始研究印度文学，抗日战争期间先后在中国驻缅甸、印度使馆工作，曾任印度国际大学哲学研究所研究员、香港新亚书院教授。1949年后赴台湾，进入政坛。其间于台湾大学、台湾师范大学教授印度文学。曾任台湾东吴大学、台湾“中国文化大学”印度文化研究所教授。

著有《印度文学简述》、《印度历史故事》(1948)、《印度文学欣赏》(1975)、《印度文化十八篇》(1977)、《圣雄甘地传》(合著，1981）等。译有《奈都夫人诗全集》(合译，1949)、《泰戈尔诗集》(1963)、《印度两大史诗》(1978)、《印度三大圣典》(1980）等。

（李宝龙）

Yu Yu

虞愚 Yu Yu（1909～1989.07.28） 中国印度哲学学者，中国社会科学院哲学研究所研究员，中国社会科学院研究生院兼职教授，厦门大学哲学系、历史系兼职教授。在中印文化交流中起过一定的作用。

原名德元，字竹园，号北山。祖籍浙江山阴，生于福建厦门。曾就读于厦门同文中学。1928年入南京支那内学院，师从欧阳竟无研习唯识因明学。1930年毕业于上海大夏大学预科，



1934年毕业于厦门大学教育学院心理学系，后留校任逻辑学课程助教。翌年，赴南京任监察院编审。1938年厦门沦陷后，辗转入渝，继续在监察院任职。1941年起，任贵州大学逻辑学讲师、副教授。1943年起，任厦门大学哲学系副教授、教授。1956年被调往北京撰写《斯里兰卡佛教大百科全书》有关中国古代专著的条目，同时兼任中国佛学院教授。1976年任《中国佛教》编委会编辑。1979年受聘担任中国社会科学院文学研究所兼职研究员。1982年调至中国社会科学院哲学研究所任研究员。1989年7月在厦门病逝。

一生致力于因明学的研究。主要著有《因明学》(1936)、《印度逻辑》(1939)、《中国名学》(1947)、《玄奘对因明的贡献》(1981）等。论文《法称在印度逻辑史上的贡献》对法称的因明学理论进行了详细论述，在学术界引起较大反响。

（乔安全）

Fang Hao

方豪 Fang Hao（1910.09.24～1980.12.20） 中国历史学家。在中印文化交流中起过一定的作用。



字杰人，笔名茅庐、绝尘、圣老。浙江杭县（今杭州）人。出身于基督教圣公会家庭。1921年入嘉兴天主教备修院。1929年入宁波圣保罗神哲学院。1935年晋升司铎（神父）。1941年任浙江大学史地系教授。1949年受聘于国立台湾大学历史系。1969年出任台湾政治大学文理学院院长。1974年当选“中央研究院”院士。

主要研究方向为中西交通史、宋史、宗教史等。著有《中外文化交通史论丛》第一辑（1944)、《宋史》(1954)、《中西交通史》(1954)、《中国天主教史人物传》(1967)、《方豪六十自定稿》(1969）等。其中，《中西交通史》详细叙述了史前至近代中外交往历史的发展轨迹，剖析了其间民族、宗教、文化、交通、政治和贸易等方面的诸多关系。书中“汉代中印间之交通”、“法显等之访印及贡献”、“贾耽所记通西之三道”、“隋唐时代与中亚之佛教关系”、“隋唐时代传入之印度学术”、“唐宋与印度波斯阿拉伯之政治关系”等篇章，考证了自秦汉至唐宋时期的中印往来，资料翔实，论述精慎，为两国古代交通史的研究作出了贡献。

（张然）

Ji Xianlin

季羡林 Ji Xianlin（1911.08.06～2009.07.11） 中国印度学学者、语言学家、作家、文学翻译家、社会活动家，北



京大学教授。在中印文化交流中起过重要的作用。

字希通，又字齐奘。山东清平（今山东临清）人。生于山东清平县官庄的一个农民家庭，取名季宝山，乳名双喜。1917年入私塾读书，更名为季羡林。1923年考取济南正谊中学。1926年初中毕业，在正谊中学读过半年高中后，转入山东大学附设高中，开始学习

德语。1928～1929年，因日军占领济南，辍学一年。1929年2月前后，转入山东省立济南高中。1930年考取清华大学西洋文学系，专修德文，其间选修了陈寅恪的佛经翻译文学、朱光潜的文艺心理学等课程，并学习了英文和梵文。1934年毕业后，回到母校山东省立济南高中任国文教员。1935年考取清华大学与德国交换的研究生，赴德国哥廷根大学留学，主修印度学，先后师从E.瓦尔德施米特、E.西克学习梵文、巴利文、吐火罗文及俄文、南斯拉夫文、阿拉伯文等。1937年兼任哥廷根大学汉学研究所讲师。1941年9月获哲学博士学位。1946年回国后，受聘为北京大学教授兼任东方语言文学系主任。1956年当选中国科学院哲学社会科学学部委员；1978年以后曾任北京大学副校长。历任中国南亚学会、中国语言学会、中国外语教学研究会、中国敦煌吐鲁番学会、中国亚非学会等学会会长。2009年7月11日病逝于北京。

荣获多种国外荣誉：1992年获印度瓦拉纳西梵文大学授予的最高荣誉奖褒扬状，1999年获印度文学院授予的名誉院士学衔，2000年获德国哥廷根大学博士学位金质证书，2008年获印度政府颁发的第三级公民荣誉勋章。

青年时代开始文学创作、翻译与评论。1928～1929年先后创作《文明人的公理》、《医学士》、《观剧》等短篇小说，以笔名“希逋”发表在天津《益世报》上。1930年，翻译屠格涅夫的散文《老妇》、《世界的末日》、《老人》及《玫瑰是多么美丽，多么新鲜啊！》等，并先后在山东《国民新闻·趵突周刊》和天津《益世报》上发表。1933～1934年撰写了对赛珍珠的小说《诸子》、巴金的长篇小说《家》、老舍的小说《离婚》等的评论，在天津《大公报·文学副刊》上发表。1955年，自德文译出《安娜·西格斯短篇小说集》。1980年后，陆续出版了《天竺心影》(1980)、《朗润集》(1981)、《留德十年》(1992)、《人生絮语》(1996)、《梦萦未名湖》(1998)、《牛棚杂忆》(1998)、《春归燕园》(2000)、《耄耋新作》(2002)、《病榻杂记》(2007)等多部散文集、回忆录及杂文集。



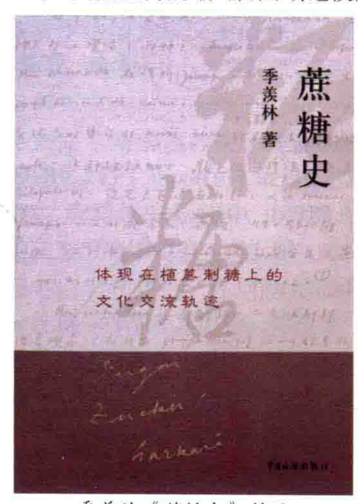
《大唐西域记校注》封面

通晓英文、德文、梵文、巴利文、吐火罗文，能阅读法文、俄文书籍。主要从事印度古代语言的研究，持续近50年。1941年以论文《〈大事〉中偈颂部分限定动词的变位》获得博士学位。论文全面系统地总结了小乘佛教说出世部律典《大事》偈颂部分所用混合梵文中动词的各种形态变化，拓宽了混合梵文形态学的研究领域，推动了混合梵文的研究。1944年和1949年发表《中世印度语言中语尾-am向-o和-u的转化》、《使用不定过去时作为确定佛典年代和来源的标准》两篇论文，运用比较语言学的方法对现存的古代佛教经典进行对比和分析，根据佛教语言各种形态变化来判定这些经典产生的地点、年代以及它们在印度和中亚的流传状况，开辟了研究印度佛教史的新途径。此后，陆续撰写了《原始佛教的语言问题》(1956)、《再论原始佛教的语言问题》(1958)、《中世印度雅利安语二题》(1984)和《三论原始佛教的语言问题》(1984)等学术论文，论证了原始佛典的存在及其使用语言是印度东部方言古代半摩揭陀语，这是对原始佛教语言研究的一个突破性成果。在研究文献和语言的基础上，进一步开展对印度佛教史的研究，撰写论文20余篇，包括《浮屠与佛》(1947)、《原始佛教的历史起源问题》(1965)、《关于大乘上座部的问题》(1981)、《佛教开创时期的一场被歪曲被遗忘了的“路线斗争”——提婆达多问题》(1987)、《佛教的倒流》(1991)等。

1982年起，开始对1975年在新疆焉耆出土的吐火罗文A《弥勒会见记剧本》进行释读，用中英文撰写了十余篇文章，并发表在国内外重要刊物上。1993年，台湾新文丰出版公司出版了他的专著《吐火罗语研究导论》，为海内外相关学科的学者提供了一本翔实可靠的入门指导。1998年完成了对吐火罗文A《弥勒会见记剧本》的译释工作。同年，与德国吐火罗文专家W.温特、法国吐火罗文专家G.J.皮诺合作发表了《中国新疆博物馆吐火罗文A〈弥勒会见记剧本〉残片译释》。

20世纪50年代起，开始对印度经典文献进行翻译与研究。自梵文先后译出印度剧作家迦梨陀娑的剧本《沙恭达罗》(1956)、印度古代寓言故事集《五卷书》(1959)、迦梨陀娑的剧本《优哩婆湿》(1962)。中国青年艺术剧院曾以他译的《沙恭达罗》为基础，在20世纪50年代和“文化大革命”结束后成功地举行了公演。1973～1984年翻译了印度古代两大史诗之一《罗摩衍那》。与此同时，撰写了《〈罗摩衍那〉初探》(1979)一书，除论述史诗的文学内容外，对印度古代史的一些重要问题，如印度封建社会的特点、分期、土地占有形式等，提出了精辟的见解。另有自英文译出的印度作家M.黛维的《家庭中的泰戈尔》(1986)。这些印度经典文献的汉译以及相关著述在中国产生了广泛影响。

在中印文化交流方面，自1957年陆续撰写了《中印文化关系史论集》(1957)、《中印文化关系史论文集》(1982)、《佛教与中印文化交流》(1990)、《中印文化交流史》(1993)等著作。1985年，由他主持的《大唐西域记校注》



季羡林《蔗糖史》封面

出版。该书原文、前言、校记、注释等共约63万字，是国内对包括古印度在内的西域史地研究和古籍整理方面的重要成果。同年，组织翻译并亲自校译的《〈大唐西域记〉今译》出版。1987年，《大唐西域记校注》及《〈大唐西域记〉今译》获韩素音陆文星中印友谊奖。1991年，主编的《印度古代文学史》出版。1998年，专著《蔗糖史》出版。该书80余万字，涉及中外十多种语言，融会贯通了德国学院派历史语言学的方法，以及中国乾嘉学派的考据之术，展现了复杂生动的中外文化交流史，其中中印文化交流史占据较大篇幅。

培养了中国印度学研究后备人才。1946年主持创办了北京大学东方语言文学系，1960年为北京大学东语系第一批梵语巴利语专业学生授课。“文化大革命”结束后，于1978年续任北京大学东方语言文学系主任，培养了一大批印度学研究者。

积极参与中印文化交流活动。1951年参加中国文化代表团出访印度，受到热烈欢迎。1955年作为中国代表团成员，赴印度新德里参加亚洲国家会议。1978年作为对外友协代表团成员，前往印度访问。1980年赴日本参加印度学佛学会议。1985年参加在印度新德里举行的印度与世界文学国际研讨会和蚁垤国际诗歌节，被大会指定为印度和亚洲文学（中国和日本）分会主席。1986年参加在加德满都举办的世界佛教联谊会第15届大会。

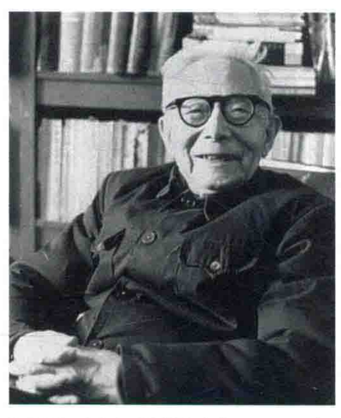
《季羡林全集》(共30卷，200余万字）2010年由外语教学与研究出版社出版。

（姜景奎　任筱可）

Jin Kemu

金克木 Jin Kemu（1912.08.14～2000.08.05）中国印度学学者、诗人、散文家、翻译家。在中印文化交流中起过重要的作用。

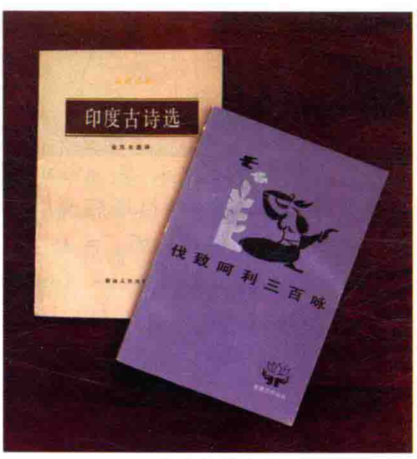
字止默，曾用笔名辛竹、维谷、演慧、安琪等。祖籍安徽寿县，生于江西万载县。中学时因各种原因辍学，16～18岁曾在家乡小学教书。1930年赴北平（今北京）求学，修习英语、法语、德语、世界语等。1932年冬，前往山



东德县师范初级中学教国文。1935年到北京大学图书馆工作。七七事变后离开北平南下，1938年在香港《立报》任国际新闻编辑。1939年任湖南桃源女子中学英语教师，兼任湖南大学法语讲师。其间，与施蛰存、戴望舒、徐迟等诗人交往，创作诗歌。1941年经滇缅公路到印度加尔各答，任中文版《印度日报》编辑。1943年到贝拿勒斯（今瓦拉纳西）鹿野苑，随印度著名历史学家D.D.高善必的父亲D.D.憍赏弥学习梵语、巴利语。此后，随迦叶波法师学习奥义书，拜访师觉月教授，协助V.V.郭克雷教授从汉译本和藏译本校勘《集论》梵本，从此走上梵学研究之路。1946年回国，任武汉大学哲学系教授，讲授梵语及印度哲学史，同时发表诸多学术著述，以及诗歌、小说、杂文等文学作品。1948年任北京大学东方语言文学系教授。1951年加入九三学社，历任九三学社第5～第7届常委、宣传部长，全国政协第3～第7届委员。2000年8月5日病逝于北京。

年轻时开始文学翻译与创作。1930年赴北平后，在报纸副刊发表诗文和翻译作品。自世界语译出《海滨别墅与公墓》(1934)。他是20世纪30年代中国新诗坛的重要一员，1936年第一部诗集《蝙蝠集》出版。还创作有《雨雪集》(1986)、《少年行》(1998）等诗集，自传体小说集《旧巢痕》(1985)，回忆录《天竺旧事》(1986）等作品。著有《燕啄春泥》(1987)、《旧学新知集》(1991)等多部文集。1956年加入中国作家协会，曾参加中国文学艺术工作者第3、第4次代表大会。除文学翻译与创作外，在美学、符号学、人类学、民俗学、语义学、天文学，以及科学研究等方面均有所涉猎，有译作《通俗天文学》(1938)、论文集《艺术科学丛谈》(1986）等。

通晓梵文、巴利文、印地文、乌尔都文、世界语、英文、法文，能够熟练应用德语、拉丁语等。在印度时开始梵语语言研究，1945年写成《梵语语法〈波你尼经〉概述》一文，详尽论述了《波你尼经》的作者、成书年代、体例，以及语法体系等多方面内容，并附有部分章节译解。同年，写就《试论梵语中的“有—存在”》一文。1947年在申报《文史》周刊上发表文章《梵语语法理论的根本问题》。此后，开始专注印度古代文学的翻译与研究。自梵语译出《云使》(1956)，将这一代表古典梵语抒情诗歌最高成就的作品介绍给中国读者。1982年，译作《伐致呵利三百咏》出版，这是印度最为流行的梵语短诗集，表现了一位普通文士的生活与情感，从而得以窥见印度百姓的生活与思想。自梵语和巴利语译出《印度古诗选》(1984)，包括吠陀诗、史诗、格言诗和抒情诗。此后，发起并组织翻译印度两大史诗之一《摩诃婆罗多》。1987年领衔合译的《摩诃婆罗多插话选》出版。1993年中国社会科学出版社出版了史诗的《初篇》，金克木撰写“译本序”，并翻译了《初篇》的第1～4章，为日后的翻译提供了范本，也为2005年《摩诃婆罗多》全6卷本的出版奠定了基础。除印度古代文学外，金克木还翻译了相关文艺理论，译自梵语的《古代印度文艺理论文选》1980年出版，其中收录5篇译作，分别为经典理论著作《舞论》、《诗镜》、《韵光》、《诗光》、《文镜》的选译。这5篇译作及所撰写的引言，使得中国学术界得以初步认识印度



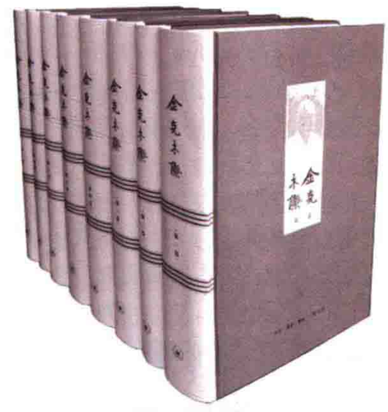
金克木著作书影

古代文艺理论的风貌。

20世纪60年代，除教授梵语外，还讲授梵语文学史课程，其讲义以《梵语文学史》为名，于1964年出版。该书主要论述了从吠陀时代到大约12世纪的印度文学作品及文艺理论著作，是中国梵语文学研究的奠基之作。撰写了大量与印度文学相关的研究论文，包括史诗研究、比较文学研究，以及《梨俱吠陀》研究等，分别收录于《印度文化论集》(1983)，以及《比较文化论集》(1984)。"文化大革命"结束后的一段时间内，撰写了一系列关于佛学研究的文章，总题目是"佛学谈原"，指出中国应该加强对佛经梵语原典的研究，唯有追究原本，才能加深对汉文佛经的理解。他以鸠摩罗什的译经文体，以及另外两部汉译佛经《楞伽经》和《心经》为实例，做了示范分析，并于1984年自梵语译出一说为世亲菩萨造的《三自性论》。这些译作与相关研究著述将印度古代语言与文献介绍到中国，产生了较大影响。

在印度文化研究方面，进行了包括对印度哲学、M.K.甘地等方面的研究。1947年发表文章《〈吠檀多精髓〉评述》，介绍了印度哲学概况，并从三个方面阐明印度古人"着重修行亲证"的思想特色。在北京大学东语系任教期间，撰写了一篇名为《印度哲学思想史设想》的文章，对拟议中的印度哲学史的分期、篇目和需要着重探索的问题都做了提纲挈领的说明。随后，他的研究兴趣转向印度哲学思想，先后撰写了《〈蛙氏奥义书〉的神秘主义试析》、《古代印度唯物主义哲学管窥——兼论"婆罗门""沙门"及世俗文化》等文章。专著《甘地论》(1943)，以及1983年发表的两篇文章《略论甘地在南非早期政治思想》与《略论甘地之死》，分析了印度近现代社会现状，对甘地进行了客观评述。

在中印文化交流研究方面，金克木于1956年写就《中印人民友谊史话》，1957年由中国青年出版社出版，并有英语、印地语和孟加拉语译本。该书记述了从公元前100多年起至20世纪50年代的中印友谊，先后从印度的科学、语言、文学、艺术带给中国的影响，中印在外交层面的交往，佛教在中国的传



《金克木集》书影

播与发展等方面，叙述了中印两国人民交往的历史。

中华人民共和国建立后，金克木与季羡林共同培养了共和国第一批梵语、巴利语学者。他曾采用口耳相传的印度模式讲授梵语，常常按照印度人的方式，吟唱梵语颂诗，加强了学生对梵语的语感及欣赏能力，授课深入浅出、融会贯通，深受欢迎。

金克木兼学东西，在印度语言、文化及中印交流等诸多领域均有建树，为梵语、巴利语乃至中国的印度学研究作出了贡献。《金克木集》(8卷，400余万字）2011年由生活·读书·新知三联书店有限公司出版。

（姜景奎　任筱可）

Wei Fengjiang

魏风江　Wei Fengjiang (1912.10.14～2004.03.05)　中国旅印留学生。在中印文化交流中起过一定的作用。

浙江萧山（今属杭州）人。1933年经谭云山推荐，派往印度国际大学学习，成为R.泰戈尔的中国学生，其间与英迪拉·甘地同学。1937年获国际大学文学硕士学位，4月被泰戈尔任命为国际大学中国学院副教授。同年前往甘地真理学院，在M.K.甘地身边学习。



拉吉夫·甘地1987年在新德里会见魏风江

1939年回国，在浙江、上海等地学校任教。晚年曾任浙江绍兴越秀外国语学校校长等职务。1987年应印度政府邀请访问印度，重游母校国际大学与甘地真理学院。1988年在北京受到来访的时任印度总理拉吉夫·甘地接见。1992年印度总统R.文卡塔拉曼亲赴杭州看望魏风江。1997年再次受邀访问印度。2004年3月5日去世，时任印度总理A.B.瓦杰帕伊与印度国大党主席索尼娅·甘地均发来唁电，赞扬他为中印友谊和两国文化交流所作的贡献。

魏风江作为泰戈尔唯一的中国学生、甘地的中国追随者，发表过《在甘地先生家里》、《漫话诗人泰戈尔故居今昔》、《我所认识的印度国大党先辈领导人物》、《印度重访记》等文章，著有《我的老师泰戈尔》(1986)，该书根据作者的亲身经历，回忆了泰戈尔的思想、创作、生活，以及国际大学的师友。

（张书剑）

Zhu Jieqin

朱杰勤　Zhu Jieqin (1913～1990)　中国中外关系史学者。在中印文化交流中起过一定的作用。



生于广州，祖籍广东顺德。1936年毕业于中山大学文史研究所，后在广州美术学校和中山大学任教。1940～1945年先后在重庆南洋研究所、云南东方语文专科学校教授印度史。1945年赴云南大学任教。1952年调回广州，任中山大学历史系教授。1958年起任暨南大学历史系教授、系主任。1970年因暨南大学停办，先后转入华南师范大学历史系和中山大学历史系，直至1978年重返暨南大学任职。1981年创办暨南大学华侨研究所，并任所长。1984年暨南大学专门史（中外关系史）专业设立博士学位点，担任博士生导师。曾担任中国社会科学院南亚研究所

研究员、中国南亚学会第1届和第2届副理事长、中国史学会常务理事、中国海外交通史研究会会长、中国东南亚研究会理事长等职。

在中外关系史、华侨史、南亚史等领域颇有建树。有论著、译著20余部。《中西文化交通史译粹》(1940)收录《古代罗马与中国印度陆路通商考》、《回回教入中国考》等7篇译文及2篇他本人撰写的论文。1978年起参与《大唐西域记校注》(1985)印度部分的注释工作。校订或主编书、刊11种，包括《中外关系史译丛》(1984)、《海交史研究》(1978年创刊)等。发表论文120余篇，包括《汉代中国与东南亚和南亚海上交通路线试探》、《笈多王朝时期的印度》、《英国东印度公司之起源及对华贸易之回顾》、《文化交流下之印度支那》等。

（刘磊）

Yang Yunyuan

杨允元 Yang Yunyuan（1914～2007.01）华裔印度学学者。在中印文化交流中起过一定的作用。

湖南湘阴人。出身于知识分子家庭，大表姐陈乃蔚为谭云山之妻。自幼与谭云山相识，深受其影响。先后求学于长沙长郡中学、湖南第一师范学校、南京中央政治大学。毕业后，在贵阳从事教学工作，其间恢复了因战乱中断的与谭云山的通信，在其帮助下受到印度国际大学的邀请和中华民国教育部的资助，得以赴印。1946年初，在国际大学中国学院担任访问学者。其间，受教于师觉月、P.V.巴帕特等印度学者，研习印度文化、宗教、语言，并对佛教产生了浓厚兴趣。20世纪40年代末，担任中华民国首任驻印度大使罗家伦的秘书。50年代起，在印度国防部外国语学院教授中文。后辗转墨西哥，前往美国，在加州大学伯克利分校任教。

撰有《平生热爱中国的太戈尔》、《徐志摩与太戈尔访华韵事》、《中国语文中的印度词语释例》、《中印先哲有关言语之教》、*Generalissimo and Madam Chiang Kai-shek's Visit to India and India's Independence*（《蒋公访印与印度独立》）等与中印文化交流相关的论文。

（贾岩）

Wei Guisun

魏玤荪 Wei Guisun（1915～1995）中国旅印学者。原籍中国福建。1943年获政府奖学金，前往印度留学，研究印度历史与文化。最初在圣蒂尼克坦国际大学中国学院度过数月，随后成为阿利加尔穆斯林大学的学生。研究生毕业后，在该校进行蒙古历史研究工作，完成自己的哲学博士论文。1951年7月，成为国际大学中国学院中国语言和历史讲师，后成为该学院教授和院长。1980年退休后，仍坚持于研究和著述。逝世于圣蒂尼克坦。著有*The Secret History of the Mongol Dynasty*（1957，《蒙古王朝秘史》）。

（那济世撰　刘建译）

Rao Zongyi

饶宗颐 Jao Tsung-I（1917.08.09～　）中国历史学家、古文字学家、古典文学家、书画家。曾任香港中文大学中文系



教授、系主任，现任香港大学中文系荣誉教授。在中印文化交流中起过积极的作用。

字固庵，号选堂。广东潮安人（今潮州湘桥）。毕业于上海法政学校，学成后返回潮州，担任《粤南报》主笔。自幼继承家学，1932年开始整理父亲饶锷未完成的《潮州艺文志》，于3年后完成，发表于《岭南学报》，成为其走上学术道路的奠基石。1935年至韩山师范学校代授国文课，被聘为中山大学广东通志馆纂修。1938年中山大学迁往云南，饶宗颐因病留居香港，参与《中山大辞典》和《全清词钞》的编写工作。1943年赴广西任无锡国学专修学校教授。抗日战争胜利后，任广东文理学院教授。后返回汕头，主持《潮州志》总纂事宜。1952年起开始研究敦煌学。1952～1968年执教于香港大学中文系，其间于1963年在印度浦那班达卡尔东方研究所从事研究工作，跟随白春晖及其父学习梵文，研究婆罗门教经典吠陀。在印期间，结识了印度学家徐梵澄。由印度返回后，转教于新加坡大学（今新加坡国立大学），担任首任中文系讲座教授，其间还受聘为耶鲁大学客座教授及中国台湾“中央研究院”历史语言研究所研究教授。1973～1978年任香港中文大学中文系教授、系主任。退休后，赴法国巴黎任高等研究院宗教学部客座教授一年，后受聘为香港中文大学中文系名誉教授、艺术系与中国文化研究所荣誉教授。1982年，香港大学授予其名誉博士学位。1983年出席中国首届敦煌吐鲁番学会年会，被聘为学会顾问。1990年任香港博物馆名誉顾问。

研究领域广泛，涉及敦煌学、甲骨学、词学、史学、目录学、楚辞学、考古学、书画等。主要著作包括《楚辞地理考》(1946)、《殷代贞卜人物通考》(1959)、《中印文化关系史论集》(1990)、《词集考》(1992)、《梵学集》(1993)、《中国宗教思想史新页》(2000)等。其研究成果多具有开创性，如在巴黎从J.博特罗学习楔形文字及西亚历史后，经10年努力，将《近东开辟史诗》译为中文，这是中国学者翻译的第一个近东创世神话的译本。

在印度学领域，曾将古印度河谷的印章文字与中国古代陶文、甲骨文进行比较研究，发现诸多相似之处，揭示了古代中印文化交流的印记。此外，通过比较屈原《天问》与印度、伊斯兰古文献，发现“发问文学”在不同文化语境中普遍存在的现象，进而提出文字人类学和文学人类学的新课题。在印度期间，曾对中印两国文学文化进行比较研究，认为“悉昙学”对中国音韵学和文学影响深远，韩愈《南山诗》深受马鸣《佛所行赞》影响。此外，还选译了印度最古老的诗歌集《梨俱吠陀》。

（李宝龙）

Wu Yan

吴岩 Wu Yan（1918.12～2010.09.08）中国翻译家、出版家。在中印文化交流中起过一定的作用。



原名孙家晋，笔名吴岩。江苏昆山人，1941年毕业于国立暨南大学外文系。1962年加入中国作家协会。历任新文艺出版社编辑室主任、上海文艺出版社编辑室主任、人民文学出版社上海分社副总编辑，以及上海译文出版社社长。

曾翻译R.泰戈尔多部诗歌作品，代表译著有《泰戈尔抒情诗选》(1989)、《心笛神韵》(1997)、《泰戈尔诗选》(2003)等。《心笛神韵》包括《吉檀迦利》、《园丁集》、《新月集》、《采果集》、《飞鸟集》、《情人的礼物》、《渡》、《遐想集》、《流萤集》，以及《集外集》等10部泰戈尔英文诗集的汉译作品。

20世纪八九十年代任上海译文出版社社长，主持出版了一批印度文学汉译著作，包括M.R.安纳德的《村庄》(1983)、《黑水洋彼岸》(1985)、《阿基兰短篇小说选》(1984)，泰戈尔的《孟加拉掠影》(1985)，V.沃尔马的《章西女王》(1987)，M.M.H.鲁斯瓦的《勒克瑙名妓》(1993)，R.K.纳拉扬的《男向导的奇遇》(1993)，I.朱希的《托钵僧的情史》(1994)，P.雷努的《肮脏的裙裾》(1994)等书。推动了印度现代文学在中国的传播，为中印文化交流作出了贡献。

（王凌男）

Ba Zhou

巴宙　W. Pachow（1918～　　）美国华裔佛教学者，美国艾奥瓦大学宗教学院荣休教授。在中印文化交流中起过一定的作用。

字望蜀、望舒，号仙樵。祖籍四川万县（今重庆万州区）。因父母均笃信佛法，自幼受到佛教思想的熏陶。毕业于上海蒙藏学院。1938年赴印度国际大学中国学院，主修印度文化与哲学，获硕士学位。1948年获孟买大学哲学博士学位。1941～1947年任教于印度国际大学，1947～1953年执教于阿拉哈巴德大学，1954～1968年任锡兰大学教授。1968年被聘为美国艾奥瓦大学教授，主讲亚洲文化、宗教、哲学、佛学等。通梵文、巴利文、印地文、孟加拉文、英文、法文等多种文字。先后赴英、法等国研究敦煌写本，多次参加全印东方学术大会、国际东方学大会等学术会议。



《巴宙文存》封面

博士论文《梵巴汉藏对照波罗提木叉之比较研究》于1955年由国际大学中印学会刊发，是研究原始佛教生活及僧团制度的重要论著。其他英文著作主要包括《大般涅槃经及其汉译之比较研究》(1946)、《梵文摩诃僧祇之波罗提木叉》(1956)、《大乘二十二问之研究》(1979)、《中国佛教：交响与重诂》(1980)等。中文著作包括《敦煌韵文集》(1965)、《巴宙文存》(1985)等，并译有《家兄尼赫鲁》(1943)、《泰戈尔小品精选》(1946)、《南传大般涅槃经》(1971)、《南传弥兰王问经》(1997)等作品。

（贾岩）

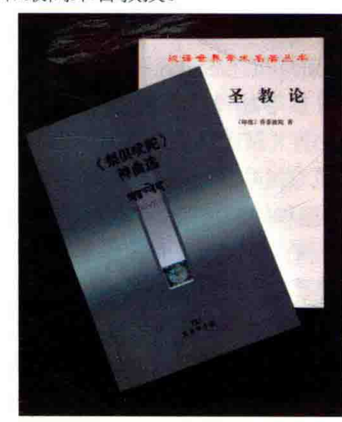
Wu Baihui

巫白慧　Wu Baihui（1919.09.09～　　）中国印度学研究者、佛学研究者，中国社会科学院哲学所研究员。在中印文化交流中起过积极的作用。



生于香港，祖籍广东惠州。自幼深受虔信佛教的母亲影响，虽接受教会学校的西式教育，仍先后在何东居士主持的菩提场和志莲正院学习。1937年结识赴香港讲经的太虚大师，并在其推荐下获得赴印度留学的机会。1940年，随法舫法师出国，途经缅甸，辗转一年多，抵达R.泰戈尔创办的国际大学。

在国际大学期间，求学于师觉月、P.V.巴帕特、寂比丘、谭云山等学者，主修印度哲学、印度佛学、印度历史、梵文等，广泛涉猎包括佛教、印度教在内的诸多宗教哲学经典。1946年、1948年先后获得学士、硕士学位。1949年申请前往浦那大学攻读博士学位。1952年后回国，入北京大学东语系印地语教研室教授印地语。1957年调入商务印书馆从事编辑工作。1978年调入中国社会科学院哲学研究所工作。1983年提议组建东方哲学研究室，并出任研究室主任。1984年获印度国际大学名誉文学博士学位和最高荣誉教授。



巫白慧著作书影

主张用“以点带面，会面归一”的方法研究印度宗教哲学。对印度宗教哲学中的基本问题追本溯源，分析了吠陀颂诗中原水说、摩耶说、有无说、末那说、原人说种种观点，并由此展开类比分析，将吠陀、奥义书、佛教哲学、吠檀多哲学等不同时期、不同流派的宗教哲学思想纳入到一个有机、完整的印度宗教哲学发展史叙述之中。主要学术成果包括译著《圣教论》(1999)、《〈梨俱吠陀〉神曲选》(2010)，专著《印度哲学与佛学》(1994)、《印度哲学》(2000)，论文《印度古代辩证思维》、《耆那教的

逻辑思想》、《印度的自然哲学》、《奥义书及其唯物论哲学》、《印度吠檀多主义哲学》、《印度早期禅法初探——奥义书的禅理》、《略论大乘佛教哲学空有二宗的理论实质》、《婆罗门教和佛教的幻论》等。

（张忞煜）

Yang Ruilin

杨瑞琳　Yang Ruilin（1921.05～　　）中国翻译家、编辑，中国社会科学院亚洲太平洋研究所研究员。曾任《南亚研究》主编。在中印文化交流中起过一定的作用。

湖南常德人。1944年毕业于国立东方语文专科学校印地语科，1946年赴印度国际大学学习，1949年毕业于印度贝拿勒斯（见**瓦拉纳西**）印度大学印度古代历史文化系，获硕士学位。1950～1963年先后供职于中国驻印度大使馆、外交部亚洲司、外交部国际关系研究所。1963～1979年在亚非研究所工作。1979年转入中国社会科学院，从事印度历史、印度政治等问题的研究工作。受其岳父、中国艺术考古学家常任侠的影响，在印度艺术研究领域也有所建树。

曾参与翻译印度农业研究者K.奈尔的论著《贫困的印度农村》（1965），发表论文《中国佛教艺术演变略谈》、《印度教种姓制度的今昔》、《远古印度艺术》等。1980年1月出席了在印度比哈尔邦那烂陀举行的第二届世界佛教大会。1979～1989年主持《南亚研究》、《南亚译丛》和《南亚东南亚资料》的编辑工作。

（李宝龙）

Wu Juncai

吴俊才　Wu Juncai（1921.12.25～1996.08.26）中国印度学学者、历史学家。在中印文化交流中起过一定的作用。

字淑心。湖南沅江人。毕业于中央政治学校。曾赴印度德里大学历史研究所学习，获硕士学位。后转入英国伦敦政治经济学院攻研国际关系专业，主修东南亚区域研究。获韩国成均馆大学名誉法学博士学位。曾任《中央日报》驻重庆、新德里、伦敦特派员，《中央日报》香港版主任，1951年出任《中央日报》香港出版社社长、主笔。1952年起，先后兼任中国台湾省立师范学院（今台湾师范大学）、台湾大学、政治大学教授及"国防研究院"讲席。1964年创办"中华民国国际关系研究所"，任董事长兼主任。1968年创办东亚研究所，任所长、教授。1978年任《中央日报》社长兼发行人、政治大学国际关系研究中心研究员。1996年病逝于美国。



吴俊才《印度近代史》封面

主要著作有《印度独立与中印关系》、《克什米尔与印巴关系》(1958)、《甘地与现代印度》(1987)、《政治与文化》(1988)、《印度史》(1981）等。《印度史》一书讲述了从印度河流域文化的产生，一直到印度独立、建国的历史，分析了印度历史发展中的关键因素，探讨了现代印度与邻邦之间的关系。

（李宝龙）

Ran Yunhua

冉云华　Ran Yunhua（1924～　　）加拿大华裔学者，加拿大麦克马斯特大学宗教学系教授。在中印文化交流中起过一定的作用。

原籍四川广元。毕业于陕西师范专科学校，后入四川大学专攻历史，1948年获学士学位。1953年赴印度国际大学留学，师从**师觉月**、**谭云山**等人，修习佛学、印度宗教史等，1964年获国际大学宗教学博士学位后，留校任教。后受聘前往加拿大，任麦克马斯特大学宗教学系主任，从事佛学及中国宗教研究。1988年退休，为该校荣誉教授。历任中国宗教学研究会会长、国际佛学研究学会、亚洲学会佛学小组理事等职，并在国际佛学研究会和国际宗教协会担任要职。1989年至中国台湾，任法光佛教文化研究所教授及中华佛学研究所研究员，重点研究佛教历史及哲学、中国思想史，为中国台湾地区培养了诸多佛学专才。撰有《宗密》(1988)、《从印度佛教到中国佛教》(1995）等，并有研究论文近百篇，发表于欧洲、美国、日本、中国台湾等地的学术杂志。《从印度佛教到中国佛教》一书收有14篇学术论文，讨论的主题是佛教从印度到中国的转变和发展，为在文化比较、戒律仪式、宗教文学、禅宗形成的过程，以及中国高僧对印度佛教的传承和改变等方面的专题研究著述。


冉云华（后左）、任继愈（后右）两夫妇合影，1987年摄于任继愈家中

（张然）

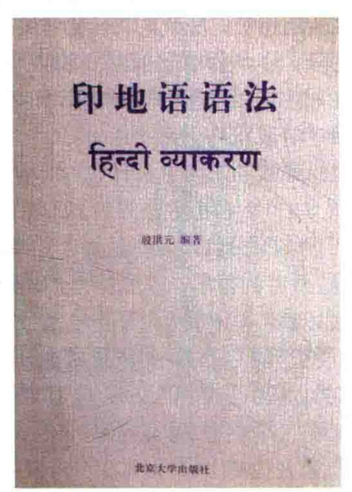
Yin Hongyuan

殷洪元　Yin Hongyuan（1925.10.15～　）中国印地语学者、北京大学东语系教授。在研究和传播印度文化方面起到积极作用。



江苏松江（今上海松江区）人。1944年经安徽、河北、陕西辗转抵达重庆。1945年考取国立东方语文专科学校印度语科，是东方语专第四期学员。1946年随东方语专迁往南京，1948年毕业后留校任教，是当时唯一从事印地语教学的中国教师。1949年7月，东方语专并入北京大学东语系，遂赴北京工作。

长期从事印地语教学与研究工作，主要研究印地语语法。译有K.古鲁的《印地语语法》(油印教材)、V.沃尔马的《伯勒杰语语法》(油印教材)、B.莱尔斯的《转换语法入门》(1985) 等语法著作。自20世纪70年代后期开始，结合印度、欧美不同流派语法著作，编写印地语语法教材，80年代初完稿，印作4册讲义用于教学，后修改、精简为《印地语语法》(1992) 一书，由北京大学出版社出版。该书兼具实用价值和理论深度，是国内权威的印地语语法研究著作和教材，为各高校印地语教学、研究者所使用。此外，与他人合作编著《印地语课本》(1983)，《印地语汉语大词典》(2000) 等。另译有沃尔马的小说《章西女王》(合译，1987)，M.普列姆昌德的短篇小说《有儿女的寡妇》、《罗摩的故事》(1987)，I.朱希的小说《托钵僧的情史》(1994) 等文学作品。其主编的《汉语印地语词典》等一系列印地语工具书将于近年出版。



殷洪元编著《印地语语法》封面

（姜景奎　张忞煜）

Sun Peijun

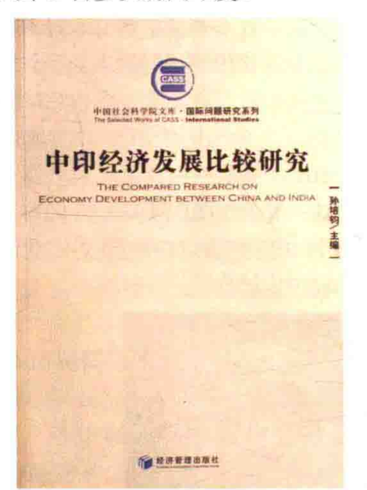
孙培钧　Sun Peijun (1925.12.01～2010.07.07)　中国印度经济与政治研究学者，中国社会科学院亚洲太平洋研究所研究员，曾任中国社会科学院南亚研究所所长、中国南亚学会会长、《南亚研究》主编。在中印文化交流中起过积极的作用。

浙江杭州人。1946年考入上海交通大学财务管理系。1950年毕业后，任职于中国银行总部，1951年任中国银行加尔各答分部副主任。1953年回国，先后任职于中华人民共和国外交部国际关系研究所、外交部亚洲司、中共中央联络部东南亚研究所、中国社会科学院世界经济研究所、中国社会科学院北京大学南亚研究所、中国社会科学院亚洲与太平洋研究所。主要从事印度经济与社会政治的研究。



孙培钧在学术交流研讨会上发言

1978年与季羡林、黄心川等人一同创立了由中国社会科学院和北京大学合办的南亚研究所，之后，成立了南亚学会，并创办学术刊物《南亚研究》；在中国社会科学院研究生院建立南亚系，培养不少南亚研究方面的硕士生、博士生人才。曾多次访问印度。



孙培钧《中印经济发展比较研究》封面

主要学术著作有《印度垄断财团》(1984)、《南亚国家经济发展战略研究》(1990)、《印度国情与综合国力》(2001)、《中印经济发展比较研究》(2007)等。《中印经济发展比较研究》总结了中国和印度40多年来在国民经济各个领域中取得的成就与经验，是中国第一部有关比较中印两国经济发展研究的专著。

（李宝龙）

Huang Xinchuan

黄心川　Huang Xinchuan (1928.07.30～　)　中国印度哲学学者，中国社会科学院亚洲太平洋研究所研究员，中国社会科学院荣誉学部委员。在中印文化交流方面起过积极的作用。



江苏常熟人，曾用名黄顺康。出身于商人家庭，家乡浒浦是历史文化名城。1946年考入杭州之江大学文学院，接受西方文学及哲学教育。1956年考入北京大学哲学系，攻读外国哲学专业副博士研究生，师从任华、汤用彤、朱谦之、洪谦等哲学家，学习西方哲学和印度哲学，同时修习希腊语与梵语。1958年毕业后，留任北京大学哲学系讲师，教授西方哲学通史、印度哲学史、日本哲学史等课程。1964年进入中国社会科学院世界宗教研究所工作。1978年担任中国社会科学院与北京大学合办的南亚研究所副所长。1988年任中国社会科学院亚洲太平洋研究所所长。其后，历任中国社会科学院东方文化研究中心名誉主任、玄奘研究中心主任、国际印度哲学研究会执委等职。2006年成为中国社会科学院首批荣誉学部委员。

主要从事印度哲学的研究工作。在印度哲学研究领域，撰写多部论著，包括《印度近代哲学家辨喜研究》(1979)、《现代东方哲学》(1988)、《印度哲学史》(1989)、《印度近现代哲学》(1989) 等。这些著作通过大量丰富的史料，论述了印度哲学发展的规律、宗教与哲学的关系、唯物主义在印度的发展、印度各派哲学的社会功能、印度哲学与中国哲学及佛学的关系，并对印度哲学乃至东方各国哲学的历史和现状作了比较系统的阐述，为中国现代印度哲学的教学与研究奠定了基础。《印度近现代哲学》一

书是作者对辨喜、R.泰戈尔、M.K.甘地、奥罗宾多等印度近现代主要哲学家的研究成果，间有这些哲学家对中国文化的看法。在宗教领域，黄心川亦有诸多著述。在《印度佛教哲学》(1979)、《中国密教的印度渊源》(1979) 和《印度教在中国的传播和影响》(1996) 中阐述了佛教、印度教在中国传播的情况，印度佛教派别与中国佛教发展的关系，印度宗教对中国文化、艺术、科学和瑜伽术等方面所产生的影响。



《印度哲学史》封面

主编《世界十大宗教》(1988)、《玄奘研究文集》(1995)、《南亚大辞典》(1998)、《现代东方哲学》(1998) 等，参与编写《中国大百科全书·宗教》(1988)、《宗教辞典》(1995)、《宗教大辞典》(1998) 等。《世界十大宗教》为中国学者研究外国宗教、新兴宗教开辟了新局面。《中国大百科全书·宗教》是中国宗教方面的权威辞书。《宗教辞典》、《宗教大辞典》及《南亚大辞典》等多部专业工具书的出版，为南亚及相关领域的研究者提供了便利。

参与、促进中印两国间的学术交流活动，曾多次赴印度参加学术会议和参观访问，如1979～1980年赴印度参加国际哲学与人文科学研究理事会、国际佛教研究协会等举办的学术会议；1982年率中国代表团赴印度参加2000年的中国与印度国际学术研讨会；1997年参加在印度召开的南亚的宗教、政治与社会国际讨论会与吠檀多主义国际讨论会；2004年赴新德里参加国际佛学研讨会；2005年访问印度各大佛教圣地和新那烂陀大学。并多次应邀讲学，曾在印度德里大学、龙树大学、加尔各答亚洲学会等多所高等学府及学术机构进行学术演讲。

（姜景奎　王凌男）

Xiulu

岫庐　Shih Shu-lu（? ～1950?）　中国僧人。湖南人。1928年入闽南佛学院学习。1932年任教于世界佛学苑汉藏教理院。1936年与惟幻、法周、慧松、唯实等比丘赴锡兰（今斯里兰卡）留学，师从金刚智长老。同年，转入印度国际大学修习梵语、巴利语，后留校任教于中国学院，教授中华文化。1940年与陈忠士等人在国际大学接待了中国佛教访问团。约于1950年逝世于印度鹿野苑。

在闽南佛学院期间，曾对太虚法师的讲学内容进行记录，整理出《佛学之宗旨和目的》(1930)、《唯识三十论讲要》(1931)、《澹宁明敏》(1932) 等文；与大醒、谈玄、尘空等人宣扬推广太虚法师倡导的"人间佛教"，曾于1934年《海潮音》"人间佛教号"专辑发表《大乘积极精神之人间佛教》一文，另著有《南山律学院昙花一现记》等文；译有《转法轮经》汉语巴利语对照本。

（王凌男）

Li Zhifu

李志夫　Li Zhifu（1929.10.03～　　）中国佛学研究者。在中印文化交流史中起过一定的作用。



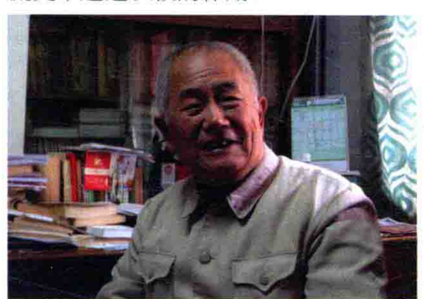
四川奉节青莲乡（今重庆奉节青莲镇）人，现定居中国台湾。"中华佛学研究所"名誉所长。1947年抵达台湾。1962年退伍。1964年考入"中国文化学院"（今"中国文化大学"）哲学系，师从张尚德、陈鼓应、张曼涛等老师，学习西方哲学、老庄哲学、佛教史等课程。1967年大学毕业后，在晓云法师、薛雷等人的帮助下进入贝拿勒斯印度大学比较宗教研究所学习。1970年获硕士学位后返回台湾，任华冈博物馆主任秘书。1971年调入"中国文化学院"哲学系从事教学工作，先后讲授印度哲学、比较宗教学、佛学概论、俱舍论、瑜伽师地论及成唯识论等专题课程。1974年筹设"中国文化大学"印度研究所。1978年起，先后担任"中华学术院佛学研究所"主任秘书、印度研究所副所长、法鼓人文社会学院筹备处主任，中华佛学研究所所长。其间，曾先后主办《华冈佛学学报》和"《中华佛学学报》"。

长期致力于佛学和印度哲学研究。主要译作有《印度通史》(1981)、《印度哲学导论》(1985)。主要著作包括《巴拉蒂特的哲学：印度吠檀多学派后期》(1975)、《印度当代哲学》(1977)、《楞严校释》(1984)、《法华玄义研究》(1997)、《印度哲学及其基本精神》(1999)、《摩诃止观研究》(2001)、《中印佛学之比较研究》(2001) 等。发表学术论文近70篇，包括《试论〈俱舍论〉在佛教思想史中之价值》、《玄奘大师在印度境内游学与善才童子参学有关地理、路线及其意义之探讨》、《佛教中国化过程之研究》等。

（任筱可）

Liu Anwu

刘安武　Liu Anwu（1930.07.12～　　）中国印度学学者、翻译家、北京大学哲学社会科学资深教授。在中印文化交流史中起过积极的作用。



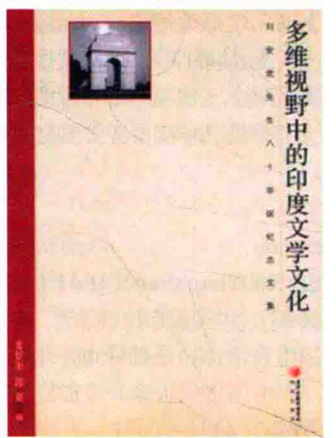
湖南常德人。中学时代对文学产生浓厚兴趣。1949年秋入湖南大学中文系。1951年2月入北京大学东语系，学

习印地语。1954年11月赴印度留学，先后在德里大学和贝拿勒斯印度大学学习印地语语言文学。1958年回国，在北京大学任教并从事科研工作。1985年任教授，1990年任博士生导师。是中国现代印度语言文学学科的首位教授、博士生导师。曾任北京大学东语系东方文学研究室主任、南亚文化研究所所长。历任中国印度文学研究会副会长、会长、名誉会长。2004年11月被中国翻译家协会授予资深翻译家称号，2005年1月被评为北京大学哲学社会科学资深教授。

长期从事印度语言文学教学。1958年从印度回国后，开始为大学本科生讲授高年级印地语、印度印地语文学史等课程。20世纪80年代中期起招收研究生，开设印度文学史、普列姆昌德研究、印度两大史诗研究专题等课程。为印地语和印度文学在中国的传播作出了突出贡献。

除教学外，还从事印度学研究。其研究的主要领域为印度文学，特别是印地语文学，是目前中国研究印地语文学的第一人。研究对象主要有：著名印地语作家苏尔达斯、杜勒西达斯、M.普列姆昌德等，印度两大史诗，印度神话学，中印文学比较研究，诗人R.泰戈尔。经过几十年的耕耘，研究硕果累累，出版专著8部、译著28部、编著18部（套），发表论文65篇。其代表作有：译著《印度现代文学研究（印地语文学）》(1980)、普列姆昌德短篇小说集《新婚》(1982)、《如意树》(1983)、《割草的女人》(1985)、《普列姆昌德论文学》(合译，1987)、《普列姆昌德短篇小说选》(1996）等；专著《印度印地语文学史》(1987)、《普列姆昌德评传》(1999)、《印度两大史诗研究》(2001)、《印度文学和中国文学比较研究》(2005)等；编译《印度民间故事集》(1984)、《东方文学作品选》(1986)、《印度古代诗选》(1987)、《东方短篇小说选》(1988）等。

（姜景奎　贾岩）



姜景奎、郭童编《多维视野中的印度文学文化——刘安武先生八十华诞纪念文集》封面

Jin Dinghan

金鼎汉　Jin Dinghan（1930.09.13～　）中国印度学学者、翻译家。北京大学东方语言文学系教授。在中印文化交流史中起过积极作用。



祖籍浙江诸暨，生于湖南长沙。出身书香门第，叔父是中国哲学家、逻辑学家金岳霖。金鼎汉1955年毕业于北京大学东方语言文学系，是中国首批自主培养的印地语学者。毕业后留校从教，后任东语系教授，兼任中国社会科学院研究员，从事印地语教学与科研工作。先后应邀赴印度德里大学、尼赫鲁大学、贝拿勒斯印度大学，以及英国、美国、荷兰、日本等国的高校讲学。曾任第13届国际《罗摩衍那》大会执行主席、第16届国际《罗摩衍那》大会主席、第10届国际印地语研讨会主席、中国南亚学会顾问。1993年获韩素音陆文星中印友谊奖。同年，被印度总统S.D.夏尔马授予世界印地语荣誉奖。1999年被美国印度大学授予世界杜勒西荣誉奖。2001年6月15日，获印度总统K.R.纳拉亚南颁发的乔治·格里森奖，以表彰他为印地语教学研究和中印文化交流所作的贡献。

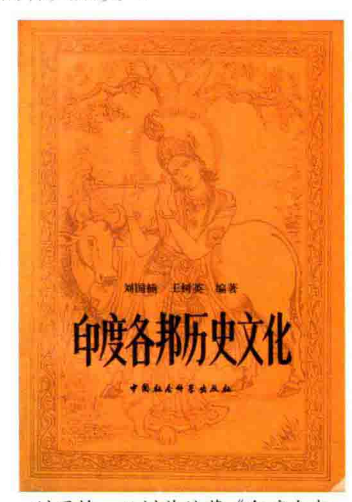
独立编写《印地语汉语成语大词典》(1988)，合编《印地语汉语大词典》(2000)、《印地语基础教程》(1992)。主要译著包括印度现实主义作家M.普列姆昌德的代表作之一《妮摩拉》(1959)、印度中世纪印地语经典《罗摩功行之湖》(1988)，以及印度作家耶什巴尔的长篇小说《虚假的事实》(2000，合译）等。对《罗摩功行之湖》的译介，丰富了中国对印度中世纪虔诚文学和印度教罗摩信仰的研究。此外，曾在国内外刊物上发表《杜勒西达斯》、《〈罗摩衍那〉与中国》、*Tulsidas and Confucius*（《杜勒西达斯与孔子》）等数十篇中英文论文。

（姜景奎　贾岩）

Liu Guonan

刘国楠　Liu Guonan（1931～1987.11.29）中国印度学学者、北京大学教授。在中印文化交流史中起过积极作用。

陕西汉中西乡县人。1945～1951年先后在西乡中学、南郑中学及乐育中学学习。1951年考入西北大学，后转入北京大学东语系学习印地语。1954年公派留学印度，先后就读于德里大学、贝拿勒斯印度大学。1958年回国，任教于北京大学东语系。1980年调入中国社会科学院与北京大学合办的南亚研究所，1985年任北京大学南亚研究所副所长。1987年8月，应贝拿勒斯印度大学之邀，赴印度任客座教授，讲授中国思想史、中国文学史等课程。11月29日突发心肌梗死逝世。《印度报》和《人民之声报》等10余份印度报刊发表了悼念文章，6个相关单位为他举行追悼会，称他为“印度的伟大朋友”。



刘国楠、王树英编著《印度各邦历史文化》封面

主要研究印地语文学、印度文化。先后翻译了V.阿基兰的小说《画中女》(1986)、S.C.查特吉的小说《秘密组织——道路社》(与刘安武合译，1985)、P.雷努的《肮脏的裙裾》(1994)等印度文学作品，并与王树英合编《印度各邦历史文化》(1982)。发表论文《北印度的民间戏剧》、《论印地语诗歌中的影像主义》等。1983年，赴印度德里参加第三届世界印地语大会，获印度总理英迪拉·甘地授予的印度文化女神奖。

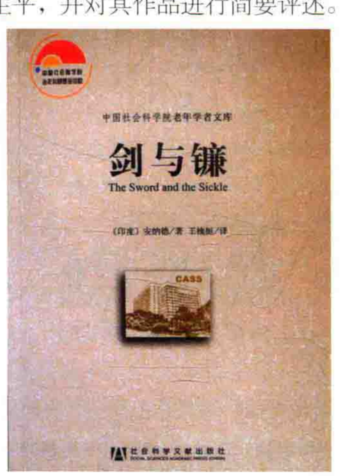
（张忞煜）

Wang Huaiting

王槐挺 Wang Huaiting（1931～2007）中国印度英语文学翻译家。在中印文化交流史中起过一定的作用。

江苏武进人。1954年毕业于北京外国语学院（今北京外国语大学）英语系，后分配到中国外文出版发行事业局工作。1979年调入中国社会科学院北京大学南亚研究所，从事印度英语文学的研究和翻译工作。后任中国社会科学院亚洲太平洋研究所译审、中国翻译工作者协会会长。

多年从事英文书籍翻译、审校工作，成果达50余本，包括政治、经济、哲学、文化、艺术、传记等。擅长文学翻译。译著7部，翻译短篇小说和论文百万余字。译出印度英语作家M.R.安纳德的“拉卢三部曲”《村庄》(1983)、《黑水洋彼岸》(1985)、《剑与镰》(2011)。翻译风格以信为本，准确复述原著故事情节，客观反映原著的语言风格，同时在译著前言中介绍安纳德的生平，并对其作品进行简要评述。自



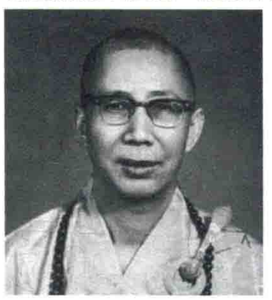
《剑与镰》封面

1982年起与安纳德通信，讨论翻译中的疑难问题。1986年赴印拜访安纳德，分别在新德里安纳德住宅、新德里郊区安氏旧居、孟买安氏住宅等处与其会面交谈。1992年9月安纳德访问北京，二人再次会面。王槐挺与安纳德的友谊是中印文学交流史上的一段佳话。

（刘磊）

Zhang Mantao

张曼涛 Zhang Mantao（1933.11.17～1981.01.18）中国佛教学者。在中印文化交流史中起过一定的作用。



笔名澹思，出家期间法名青松，生于湖南耒阳。自幼出家，拜明真和尚为师，10岁入南岳佛学院。1949年4月赴香港，就读光夏书院，专攻佛学，其间曾受教于竺摩法师。1955年前往中国台湾。1956年发表第一部小说《晓露》。1961年以青松法师之名赴日本留学，在大谷大学以优异成绩修完博士课程。其间参加众多日本全国性的学术会议，发表多篇论文，受到日本学界的重视。留学期间还俗。1967年返回台北，被聘为“中国文化学院”哲学系副教授，次年任教授，并担任该校佛学研究所所长，主编《华冈佛学学报》。1969年入选中国台湾第七届十大杰出青年。同年再赴日本，入东京大学东洋文化研究所从事研究工作，并在东京创办《天声杂志》。1974年回到中国台湾，着手编辑《中华民国六十年来佛教论文目录》。1975年创立大乘文化出版社，次年开始出版《现代佛教学术丛刊》，至1980年出版完毕，共100册，3 000余万字。《现代佛教学术丛刊》搜集近百年来国内外报章杂志的佛学论述，按禅宗、佛教史、唯识、华严、三论、天台、净土、密宗、律宗、印度佛教排列10辑。丛刊的出版，对现代佛教文化著述的整理、编集作出了贡献。1981年1月16日赴日本筹划亚洲佛教文化交流会议，其间因病去世。著有《佛教思想文集》(1969)、《涅槃思想研究》(1981)、《魏晋新学与佛教思想》等。

（张然）

Shan Yun

山蕴 Shan Yun（1935.05.04～2003.04.17）中国印度学学者、北京大学教授。山东黄县（今属烟台龙口）人。1954年9月从上海考入北京大学东语系印地语科，学习乌尔都语。1958年7月毕业，同年留校任教。长期从事乌尔都语的教学与科研工作，是北京大学乌尔都语专业的创建者之一。



山蕴编译《乌尔都语文学史》封面

主持编写《基础乌尔都语教程》(共3册5本，1991)、《乌尔都语读本》(1997)和《乌尔都语语法》(2001)，建立了完备的乌尔都语教学体系。此外，译有《娼门叛女》(1990)、《乌尔都语文学史》(1993)等多部著作，撰有《近代乌尔都语诗歌一瞥》、《乌尔都语短篇小说掠影》、《论克里山·钱达尔的著名小说〈失败〉》、《论普列姆昌德》、《伊克巴尔和他的诗歌》等10多篇研究乌尔都语言文学的文章。

（张忞煜）

Li Yuanshan

李缘山 Li Yuanshan（1942.01.31～2006.10.03）中国孟加拉语学者。中国国际广播电台孟加拉语部译审，北京广播学院（今中国传媒大学）孟加拉语专业特聘教授。

浙江宁波人。叔父是李俍民，中国翻译家，译有《牛虻》、《斯巴达克斯》

李缘山《孟加拉语教程》封面

等多部长篇小说。受其影响，李缘山对外国文学和翻译产生兴趣。1959年7月从杭州第一中学高中毕业，考入北京外国语学院（今北京外国语大学）留学苏联预备部。1960年9月～1963年7月于苏联列宁格勒大学（今圣彼得堡大学）东语系孟加拉语专业学习。1963年9月于北京广播学院创办孟加拉语专业并任教，后任孟加拉语专业组长至1976年。其间曾借调到北京外文出版社从事孟加拉语翻译工作。1976年2月调入中国国际广播电台，先后任孟加拉语组负责人、第三亚洲部副主任、驻外首席记者、孟加拉语部译审和北京广播学院特聘教授。当选为中国翻译协会第一届理事会理事。由他编著的《孟加拉语实用语法》(2003）和《孟加拉语教程》(合编，2003）是中国首套正式出版的孟加拉语教材。

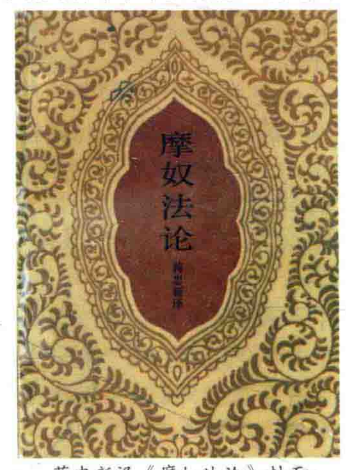
李缘山为中国孟加拉语人才培养和翻译传播工作倾注了毕生精力。创办了中国第一个孟加拉语本科专业，主持了多届孟加拉语本科生教学工作。累计翻译R.泰戈尔作品30余万字，是《泰戈尔全集》和《泰戈尔小说全译》的译者之一，后者为中国第一部全部依据孟加拉语直接翻译的泰戈尔作品集。

（张幸）

Jiang Zhongxin

蒋忠新　Jiang Zhongxin（1942.02.15～2002.10.07）　中国梵文学者，中国社会科学院亚洲太平洋研究所研究员。在中印文化交流史中起过一定的作用。

上海人。1960～1965年就读于北京大学东方语言文学系梵语巴利语专业，师从季羡林和金克木。1965～1978年在中国科学院历史研究所工作。自1978年起，先后进入中国社会科学院北京大学南亚研究所、中国社会科学院亚洲太平洋研究所工作。1979～1982年、1984～1985年在北京大学东语系教授梵文。曾赴丹麦哥本哈根大学(1987)、美国哈佛大学世界宗教研究中心(1988)，以及瑞士洛桑大学东方语言文化系（1994）访学，并任东京国际佛学研究所、日本创价大学国际佛教学高等研究所等学术机构客座研究员。



蒋忠新译《摩奴法论》封面

参与《大唐西域记校注》(1985）撰写工作。自梵文译出《摩奴法论》(1986)，系统呈现了印度教传统伦理规范，为研究印度历史、社会、宗教提供了重要依据。该书获韩素音陆文星中印友谊奖。先后辨读和转写了藏于北京民族文化宫图书馆、旅顺博物馆、中国藏学研究中心等多处的《妙法莲华经》梵文写本及其他佛典写本，其成果《民族文化宫图书馆藏梵文〈妙法莲华经〉写本：拉丁字母转写本》(1988）由中国社会科学出版社出版。该成果拓展了梵文研究的领域，受到国内外梵文学界的重视。自梵文译出《僵尸鬼故事》，收入《故事海选》(2001)。发表多篇学术论文，如《记旅顺博物馆收藏的梵文〈法华经〉写本残片》、《关于〈法华经〉Kashgar(疏勒）写本中语尾-am向-o和-u的转化》、《关于旅顺博物馆藏西域语文书的初步研究报告》等。

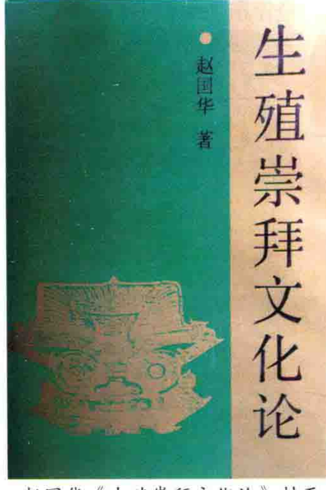
（任筱可）

Zhao Guohua

赵国华　Zhao Guohua（1943.06～1991.11）　中国梵文学者。中国社会科学院亚洲太平洋研究所研究员。在中印文化交流史中起过积极的作用。

黑龙江哈尔滨人。1960～1965年就读于北京大学东方语言文学系梵语巴利语专业，师从季羡林与金克木。1965～1978年在中国科学院历史研究所工作，自1978年起，先后进入中国社会科学院北京大学南亚研究所、中国社会科学院亚洲太平洋研究所工作。

自梵文译出印度两大史诗之一《摩诃婆罗多》的插话《那罗与达摩衍蒂》(1982)。1986年与金克木、席必庄合作译出《摩诃婆罗多》第1卷。同时翻译了《沙恭达罗》、《洪水传说》等10余篇《摩诃婆罗多》插话，编入《摩诃婆罗多插话选》(1987)。1988年完成《生殖崇拜文化论》一书，从八卦符号和半坡鱼纹入手，独辟蹊径，大胆创新，利用广博的学识，贯穿古今，提出具有理论意义和世界意义的问题，探讨了人类的生殖崇拜文化，为生殖崇拜文化这一门学问开辟了一个新天地。1993年遗稿《印度古代神话》出版，介绍了印度早期神祇传说及创世神话。发表学术论文10余篇，包括《关于洪水传说》、《印度古典叙事长诗〈那罗传〉浅论》等印度史诗相关研究论文，《印度古代文学(一)》等5篇系列论文，介绍了印度古代文学发展及主要作品；《论孙悟空神猴形象的来历——〈西游记〉与印度文学比较研究之一》(上、下)、《论中国的献人供妖与义士除害型故事——〈西游记〉与印度文学比较研究之二》、《热与光：苦行与精进——略论中印太阳和火神话及相关的宗教问题》等中印比较



赵国华《生殖崇拜文化论》封面

文学论文。

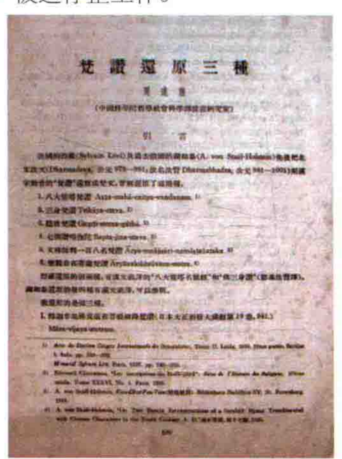
（任筱可）

Zhou Dafu

周达甫 Zhou Dafu（活动于20世纪）中国语言学家、印度学研究者。在中印文化交流史中起过积极的作用。

又名周达夫，湖南善化县（属今长沙市）人。早年求学于赵元任、罗常培、李方桂等语言学家。1939年赴印度国际大学学习梵语，后随V.B.夏斯特里教授到加尔各答大学研究院，协助其校勘《瑜伽师地论》。活跃于印度华侨界，在加尔各答时与金克木居于同室，为居室起名“梵竺庐”，并介绍金克木到加尔各答的中文报纸《印度日报》任编辑，鼓励他从事印度语言和古代文献研究，为其提供书籍资料，并介绍印度友人教授其印地语。1941年致函民国政府，希望中央研究院派学者前往印度访学。后师从V.V.郭克雷教授，获孟买大学哲学博士学位。

20世纪40年代后期受民国政府教育部长朱家骅之邀回国，入中山大学语言学系。1950年在南方大学第四部学习期间，致函中国科学院副院长竺可桢，希望前往印度或西藏地区工作，未果。1954年夏，因中山大学语言学系并入北京大学中文系，与王力、岑麒祥等人一同由广东迁往北京，入职北京大学，教授汉语音韵学课程。1957年之后，先后在中国科学院哲学社会科学学部（今中国社会科学院）情报研究室、北京民族学院（今中央民族大学）工作。1967～1973年在“文化大革命”中受冲击，被迫停止工作。


梵讃還原三種

引言

周达甫论文《梵读还原三种》书影

旅印期间，与印度学者师觉月共同对菩提伽耶的汉文碑铭进行了研究，发表合写论文*New Lights on the Chinese Inscriptions of Bodhgaya*（《对菩提伽耶汉文碑铭研究的新解读》）。将向达在敦煌发现的婆罗谜残石转交郭克雷教授释读，确认为《因缘经》。发表《怎样研究梵汉翻译和对音》、《改正法国汉学家沙畹对印度出土汉文碑的误释》等学术论文数篇。另有语言学研究相关译著和论文。

（张忞煜）

Shenmohan

沈谟汉 Kshitimohan Sen（1880.12.02～1960.03.12） 印度梵语、孟加拉语学者。1908～1954年任教于印度国际大学，曾于1924年随R.泰戈尔访问中国。

生于印度贝拿勒斯（见瓦拉纳西）的一个中产阶级家庭。在当地获梵语硕士学位。除掌握梵语、孟加拉语、印地语和古吉拉特语外，还对印度中世纪名为巴乌尔的托钵僧有研究，对吠陀、奥义书、怛特罗、法论等亦有深入理解。1908年受泰戈尔邀请加入圣蒂尼克坦梵行院，任高等研究院主任、印度中印学会理事等学术和行政职务。1953年10月2日至1954年3月28日，曾出任国际大学副校长。1960年逝世。

著有《格比尔》（4卷本）、《达度》、《巴乌尔》、《种姓歧视》、《古代印度女性》、《印度中世纪的修行潮流》、《论泰戈尔》、《印度文化》等孟加拉语著作，以及《印度教》、《印度中世纪神秘主义》等英语著作。还在《国际大学季刊》、《国际大学校报》和谭云山主办的《中印期刊》上发表过许多学术文章。曾获国际大学颁发的泰戈尔纪念金质奖章和国际大学优秀奖。

（那济世撰 张书剑译）

Nage

纳格，K. Kalidas Nag（1891～1966） 印度历史学家。生于今印度西孟加拉邦豪拉地区。1915年获印度加尔各答大学历史学硕士学位，后在加尔各答的苏格兰教会学院任教。1923年成为加尔各答大学讲师，同年获法国巴黎大学博士学位。1921年代表印度参加了在瑞士日内瓦举办的国际教育大会。与R.泰戈尔、R.罗兰关系密切。1924年与泰戈尔一同前往中国。在演讲和著述中表现了印度文化的多样性。第二次世界大战期间被捕入狱。印度独立后，积极参与政治活动，成为总统提名的联邦院议员。曾任期刊《侨民》和《现代评论》的执行主任。著作包括《泰戈尔与中国》、《伟大的印度》、《国外艺术与考古》、《亚洲发现》、《印度和太平洋世界》、《新亚洲》等。

（阿维杰特撰 乔安全译）

Sangkelitiyayan

桑克利提亚衍，R. Rahul Sankritiyayana（1893.04.09～1963.04.14） 印度佛教、历史、文化、语言学学者。博学多识，通晓多种语言。是一位高产的印地语作家。

生于今印度北方邦阿泽姆格尔县潘德赫村的一个务农婆罗门家庭，父亲是G.潘迪。原名K.潘迪。早年父母过世，由祖母养大。曾在乡村学校接受正规教育，仅读到八年级。他实际上是一位自学者，不仅自学各种语言，还对人文社科领域有所涉猎。通印地语、梵语、巴利语、博杰普尔语、乌尔都语、泰米尔语、卡纳达语等印度语言，以及波斯语、阿拉伯语、藏语、僧伽罗语、法语、俄语等。在苏联和斯里兰卡做过客席教授。喜欢冒险的本性使他从不局限于某一正式职位，而是不懈追求自己的创新性写作事业，对旅游充满兴趣。

曾笃信佛教，身着百衲衣，与新那烂陀寺创建者J.迦叶波法师和大力推进现代印度佛教复兴的颇丹特·阿南德·高萨利耶亚衍并称“三比丘”。其思想后转向马克思的社会主义。对1919年贾利安瓦拉居杀备感愤怒，积极投身反抗英帝国主义统治的印度独立运动中，3次入狱。

从童年起便酷爱旅行，几乎走遍了印度所有地区，最吸引他的是喜马拉雅地区。除此以外，还去过斯里兰卡、伊朗、苏联、中国西藏和内陆一些地区等。1929～1938年在中国西藏旅行时，不顾险阻走入禁区，以佛教徒的身份

长途跋涉，拜访了许多寺庙，搜集了保存在那里的古代那烂陀寺和超岩寺的罕见经文写本。据他描述，搬运写本和画卷需要22头骡子。现有他搜集的七千多种、数百捆写本存放在印度巴特那博物馆的一个特殊区域。

他把在不同地区的旅行见闻收录于其撰写的大量游记中。这些作品用简洁明了的印地语写就，为普通读者提供了印度有关各地风土人情的详细资料。他曾在一篇专著中特别阐述了自己的旅行哲学。被誉为“印地语游记之父”。曾因印地语创作获印度文学院奖，还凭借影响深远的学术成就获印度政府颁发的第三级公民荣誉勋章。

共出版146部著述，内容包含社会学、历史、宗教、哲学、语言学、科学、传记、民间传说等领域，还撰写过小说和戏剧。一些书籍被译成多种语言。他的历史小说《从伏尔加河到恒河》多次再版。他撰写的毛泽东传记和在中国西藏和内陆一些地区的游记广受读者欢迎。他赞赏毛泽东，称中国共产党为受压迫的亚洲人民重拾希望。

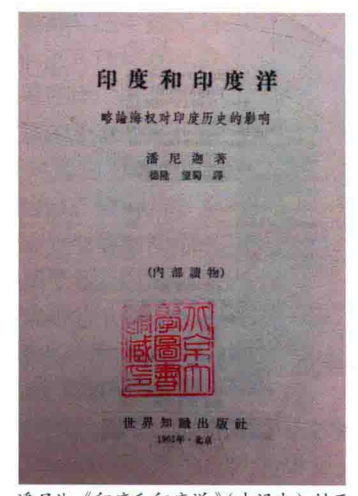
晚年在斯里兰卡任客席教授。生病后返回印度，在大吉岭度过余生。去世后，印度中央印地语学院、印度政府旅游局以他的名字分别设立了两个特别奖项，以鼓励后世之人创作优秀的游记作品。

（卡马尔·希尔撰　任筱可译）

Pannijia

潘尼迦,K.M.　Kavalam Madhava Panikar（1896～1963）　印度外交官、学者、作家。1947～1952年担任印度驻华大使。他见证了国民政府的结束，经历了中华人民共和国的建立。身为第一位与中共领导人会面和接洽的印度官员，他向印度政府传达的有关中华人民共和国的印象和看法，对印度早期对华政策的形成起到了重要作用。

在被印度总理J.尼赫鲁选定前往中国接替K.P.S.梅农担任驻中国大使前，潘尼迦并无重大外交阅历。尽管他维持了印度政府和南京国民政府的密切关系，但他很快意识到南京国民政府行将垮台。1949年4月，中国人民解放军抵达南京前，与当时其他外交使团不同，



潘尼迦《印度和印度洋》（中译本）封面

他拒绝蒋介石将印度使团迁离南京的要求。在其撰写的回忆录中，他生动描绘了自己亲眼目睹人民解放军进入南京城的情景。

1950年，印度承认中华人民共和国。刚被召回印度数月的潘尼迦再次被任命为驻华大使，并于1950年5月14日抵达北京，中国总理周恩来接见了他。这是他与中华人民共和国领导人进行的诸多会谈中的第一次。5月20日，他向毛泽东递交了国书。毛泽东参加了1951年1月26日在北京饭店举行的印度共和国成立一周年国庆招待会，以示对印度的特殊礼遇。潘尼迦在其回忆录中还详细记录了他对在华所见要人的印象。

作为历史学家，他对自己见证和亲历之事的重大意义有敏锐的洞见。他相信中华人民共和国的领导希望与印度交好。他对中华人民共和国追求的目标感同身受，曾这样写道：“我对中国人民有着深深的同情，希望看到他们统一、强大，能够在那些数百年来压迫他们的国家面前站立起来……”他后来提到，“除了周恩来和一些与他关系紧密的同事……中国人对印度一无所知”，但也表达了中国人民想要了解印度的迫切愿望。作为印度使节，他承认自己对中印关系未来的乐观看法并未获得一些印度政治领袖和外交人员的共鸣，但据他所言，尼赫鲁本人在很大程度上同意他的观点。

（玛妲玉撰　张忞煜译）

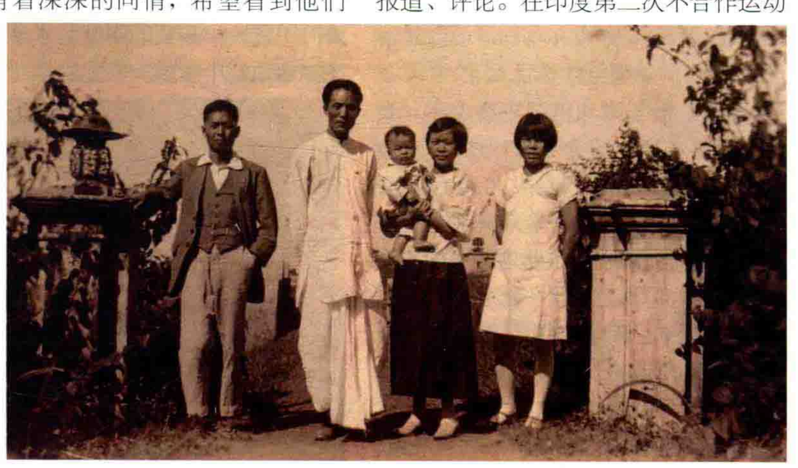
Tan Yunshan

谭云山　Tan Yunshan（1898.10.10～1983.02.12）　印度学学者、社会活动家，中印文化交流的使者。印度国际大学终身名誉教授。在中印文化交流中起过重要的作用。

原名启秀，中国湖南茶陵人。出身于书香门第，自幼学习中国传统文化。后考入茶陵县立高级小学，接受新式教育。毕业后，进入长沙城南书院学习。1915年考入湖南省立第一师范学校，在校时期，参加了毛泽东创办的新民学会和新文化书社，并组织了文学团体——新文学社，编辑《新文学》周刊。1919年进入长沙船山书院从事学术研究。

1924年赴南洋留学、教书，辗转今新加坡、马来西亚等地。1927年7月，在新加坡结识R.泰戈尔，并接受泰戈尔的邀请，赴印度国际大学任教。

1928年9月底到达泰戈尔创办的国际大学。先在国际大学学习梵文，研究佛学和印度文化，并开设中文课程。同时写下大量介绍印度政局和印度文化的报道、评论。在印度第二次不合作运动



谭云山夫妇和谭中（中间3人）及友人合影　摄于1929年



毛泽东会见谭云山（1956）

期间撰写的《1929年的印度国民大会和印度民族运动之初步》、《印度独立运动之进展》、《甘地访问记》等文章，使中国知识界了解到印度民族运动发展的情况。1931年周游了印度，次年即完成《印度周游记》一书，1933年出版。

1931年离开印度，到马来亚（今西马来西亚）携带家眷回国，到上海任教，并不断在报刊上发表文章，介绍印度的情况，同时为中印文化交流奔波。1935年，在谭云山多方努力和倡议下，在国民政府和各界名流的积极支持下，**中印学会**成立。首任理事会主席由蔡元培担任，谭云山任秘书，负责处理具体事务。在此基础上，谭云山与国民政府要员联系，为在印度国际大学建立中国学院筹资。由于国民政府希望促进中印文化交流，不久，政府要员戴季陶、陈立夫、朱家骅等人开始担任中印学会的主要领导，谭云山任理事，并负责与印度方面沟通。

1934年春再次赴印，带去了中国国民政府的信息，并与泰戈尔商议建立中国学院事宜。4月，泰戈尔致信戴季陶，提出建一座“中国大厦”及所需费用问题。同时，泰戈尔书写了两封热情洋溢的信，分别给中国人民和中印学会。5月，戴季陶写信回应泰戈尔，表示要逐步实现中印交流的计划。10月，谭云山回国，并带回泰戈尔的4封信，分别致国民政府主席林森、司法院长居正、中央研究院院长蔡元培和考试院院长戴季陶。谭云山用了一年多时间，在中国募集到足够建筑中国学院的款项，购买了10万册中文图书，又得到捐助图书约5万册。

1936年，谭云山带着所筹集的款项和书籍回到印度，国际大学立即开工兴建中国学院。1937年4月14日，正值孟加拉新年，中国学院正式揭幕。泰戈尔亲自主持揭幕仪式，并发表长篇讲话。M.K.**甘地**和J.**尼赫鲁**都致信对中国学院的成立予以热烈祝贺，以不能出席开幕式向泰戈尔表示歉意，“祝愿中国学院成为中印两国当今来往的象征”。甘地同时给谭云山写信：“我们希望开展两国之间的文化交往。你做了有价值的努力，祝你成功！”

中国方面得知中国学院将正式开幕的消息，蒋介石发电报给泰戈尔表示祝贺，蔡元培、戴季陶、陈大齐也联名给泰戈尔发去贺电。

中国学院建立以后，谭云山任学院院长并兼学院教授。1937年7月7日中国发生卢沟桥事变，抗日战争全面爆发。谭云山于1938年回国，带回了泰戈尔致蒋介石的信，还带回了国大党主席S.C.**鲍斯**的信，声援中国的抗日战争。1939年，谭云山将夫人和两个孩子接到国际大学中国学院，全身心地投入学院的工作。同年，他为促成尼赫鲁访华做了重要工作。1940年，极力促成戴季陶访问印度，并陪同戴季陶会见甘地。同年，他又促成**太虚**法师为首的中国佛教代表团访问印度。1942年，蒋介石访问印度期间，谭云山安排尼赫鲁与蒋介石见面，并陪同蒋介石夫妇参观国际大学。1944年，谭云山通过中印学会，促成时任贝拿勒斯（见**瓦拉纳西**）印度大学校长的印度哲学家S.**拉达克里希南**到中国重庆等地讲学。

1945年抗日战争胜利后，因抗战有功，谭云山回国接受国民政府颁发的胜利勋章。1947年回国，在长沙办大同学校。1948年，被国民政府任命为文化专员后，又回到印度国际大学工作。

1950年4月1日，中印正式建立外交关系。谭云山以长沙第一师范老同学的身份从印度给**毛泽东**发了贺电。1952年，中国驻印度大使袁仲贤到圣蒂尼克坦看望谭云山，再次促使谭云山成为中印文化交流的风云人物。

1956年9月，谭云山应邀回国访问并参加国庆观礼，在中南海见到毛泽东。之后，用两个月的时间走访了许多城市。在北京，他还见了刘少奇、周恩来和李维汉。和周恩来谈话时间最长，就增进中印友谊出谋献策。1957年1月30日，周恩来由贺龙陪同来到圣蒂尼克坦，接受了国际大学授予的荣誉学位。1959年9月，谭云山再次应邀回祖国观光，并带回特地印制的小册子——《观光祖国诗及其他》，以表达他的爱国热忱和进一步推进中印文化交流、致力和平友好的决心。

谭云山于1967年从国际大学退休，仍居住在圣蒂尼克坦。1971年到印度**菩提伽耶**创建世界佛学苑。1979年被国际大学授予文学博士学位。

1983年2月12日谭云山于印度菩提伽耶中华佛寺去世。印度总理英迪拉·甘地为其致悼念信：“泰戈尔师尊和我父亲都爱戴他。他把自己和圣蒂尼克坦结成一体，并且对印度与中国这两大文明间增进了解作了极大的贡献。”

一生著述颇丰，著作分英文和中文两部分。至1957年，发表的英文文章已有30余篇，收录在*Professor Tan Yun-s*



《谭云山》新书首发式暨中印文化研讨会

han and Cultural Relations between India and China（《谭云山教授与印中文化关系》）一书。这是其英文代表作，所录主要为20世纪三四十年代作品，有介绍中国文化的专论、时评、讲演稿、短诗及回忆录等。中文著作主要有诗集《海畔诗集》、《印度洋上》，专论《世界立法与立法革命》，文集《印度周游记》、《印度丛谈》。《印度周游记》包括印度社会、民俗、宗教、古迹及英印关系等内容。《印度丛谈》介绍了印度政治、经济、思想、文化、宗教、社会等各方面的情况，为中国学者进一步了解印度提供了丰富的第一手资料。还有译作《印度自治》(*Indian Home Rule*)，普及读物《印度六大圣地图志》，人物评介《圣哲甘地》。《诗圣泰戈尔与中日战争》，介绍诗人泰戈尔对中国人民抗战的同情和对日本法西斯的谴责。长篇报道《印度人民对我抗战同情》，传递了印度人民对中国人民的友好情谊和道义声援，以及对日本法西斯的谴责。还著有讲演集《现代中国讲演集》，散文《南洋回忆》，等等。

谭云山是中国人民和印度人民之间的友好使者，在中印文化交流中起到桥梁和纽带的作用，在促进中印佛教研究和学者交流等方面均有建树。在印度国际大学中国学院期间，一直从事中印佛学的研究和教育工作。晚年与锡兰（今斯里兰卡）、泰国、缅甸等10国佛教界人士一起创建世界佛学苑、世界大讲堂，并成立中华佛学研究所。讲学之余，还从事著述及梵文佛典的翻译。曾请求中国国民政府教育部设立奖学金，鼓励印度学者到中国研究汉学，同时派遣留学生到印度留学，为后来两国学者的交流提供了便利。

1931～1935年与泰戈尔共同发起、创办中印学会，增进了两国的文化交流与友好往来。为协助泰戈尔创办中国学院，奔波于中印两国之间，费尽周折，使国际大学的中国学院得以成立。任院长期间，领导中国学院秉承"研究中印学术，沟通中印文化，融洽中印感情，联合中印民族，创造人类和平，促进世界大同"的办学宗旨，数十年致力于中印文化的研究和传播，使中国学院成为中印学者研究彼此国家语言、文化、历史、宗教、哲学等学科的摇篮。这在中印文化交流史上具有划时代的意义。在此后的岁月中，不断有中国学者学习印度文化，印度也培养出一批批学习中国语言、研究中国文化的印度专家、学者。谭云山是继唐代玄奘之后，在现代中印文化交流史上贡献最大、影响最大的人物。


师觉月出席尼赫鲁在国际大学的演讲会

1998年11月，为纪念谭云山诞辰100周年，中国社会科学院亚洲太平洋研究所和北京大学的部分学者在北京举行座谈会，共同缅怀他为中印友好作出的贡献。与会者中还有冉云华、谭云山之子谭中及夫人等。

2008年11月，中国人民对外友好协会、北京大学、北京外国语大学和深圳大学联合举办大型国际学术会议，纪念谭云山和师觉月诞辰110周年，与会者不仅有中印两国的学者，还有来自美国、加拿大和英国的学者。印度驻华大使拉奥琦、中国人民对外友好协会副会长井顿泉等到会祝贺。谭中夫妇也应邀出席。同年，深圳大学谭云山中印友谊纪念馆正式揭幕。此前，谭中已将谭云山生前全部文献捐赠给深圳大学。

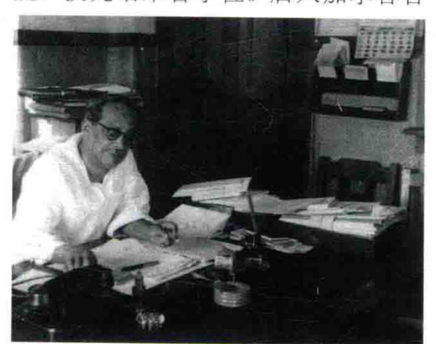
（王凌男）



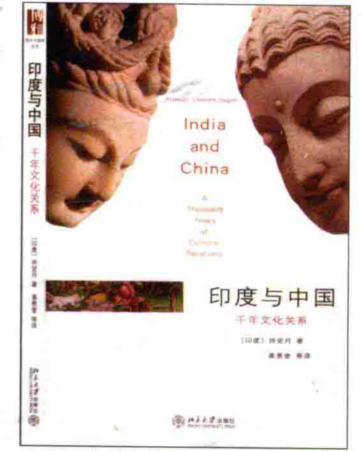
Shi Jueyue

师觉月　Prabodh Chandra Bagchi（1898～1956.01.19）印度中印学家。为20世纪中印古典学以及中印文化交流史的研究作出了具有原创性的贡献。

生于今孟加拉国杰索尔县。1918年毕业于印度克里希那纳加尔政府学院，获梵语荣誉学位。后入加尔各答


师觉月在国际大学工作照

大学攻读印度古代历史与文化专业硕士学位，于1920年获一等学位。其后很快应A.穆克吉爵士之邀入加尔各答大学担任讲师。1921年被穆克吉派往圣蒂尼克坦，在法国汉学家S.列维的指导下学习佛教和中文。其间对以新方法深究中印文化关系产生了浓厚兴趣。1922年，陪同列维及其夫人前往尼泊尔，在尼泊尔皇家宫廷图书馆搜寻梵语文献的藏语和汉语写本，并在那里发现了一些珍贵资料。同年获奥



师觉月《印度与中国》（中译本）封面

罗宾多·高士游学奖学金资助，前往中南半岛和日本，以更广阔的视野搜集了亚洲研究的重要资料。1923～1926年，获印度政府高等教育奖学金前往法国，入巴黎大学与P.伯希和、H.马伯乐、J.布洛克、A.梅耶，以及导师列维等众多著名佛教和梵语学者共事。其学术生涯随着博士论文《中国的佛教藏经：译者与译文》两卷本的出版取得了新的成功，并凭此获得巴黎大学最高学位——文学博士学位（国家博士学位）。自法国回国后，于1926～1944年任教于加尔各答大学古代历史与文化系。1929～1930年，再

次前往尼泊尔，通过汉语和藏语写本进行佛教密宗（金刚乘）、佛教成就师和修行歌（修行诗）等研究。1945年，入国际大学中国学院，任研究主任。与此同时，印度政府为推进中印文化研究在北京大学设立了教授席位，师觉月受委派到中国工作两年。从中国回国后，被任命为国际大学知识宫即高等研究系主任。1954年4月，被任命为国际大学校长，直至1956年1月19日因突发心脏病去世。曾编辑一系列期刊，如《中印学刊》、《国际大学年刊》、《文学光芒》等。对中国学和印度学最有价值的贡献是1944年出版发行的《印度与中国：千年文化关系》一书，该书由姜景奎等译为汉语，并于2014年由北京大学出版社出版。1952年，随V.L.潘迪特女士率领的印度文化代表团访华。

（那济世撰　张忞煜译）

Weila

维拉，R.　Raghu Vira（1902.12.30～1963.05.14）　印度民族主义者、学者、文献学家。以在世界范围内展现印度悠久浩瀚的历史而闻名，为人们了解古代印度与中国的关系作出了重大贡献。

出生于西旁遮普省拉瓦尔品第（今属巴基斯坦）。在旁遮普大学获文学硕士学位，后赴英国伦敦、荷兰莱顿攻读博士学位，熟悉现代西方教育和印度古典文献。曾在拉合尔（今属巴基斯坦）的恒法学院任梵文系主任并从事教学工作。


维拉（左2）与中国学者在一起

维拉是一位颇有建树的文献学家。他倡导确立一种通行印度的语言以抗衡英语的主宰地位。熟练掌握英语、梵语、阿拉伯语、印地语、乌尔都语、孟加拉语等多种语言。他以梵语为词基创造出了15 000个科学及其他术语。其著作《英语印地语大辞典》对印度语言的发展具有奠基性意义。他为若干古代梵语文献作过校注。作为印度浦那班达卡尔东方研究所精校本《摩诃婆罗多》项目的校订者之一，整理了《摩诃婆罗多》第四篇“毗罗吒篇”。出版的主要著作超过30部。

维拉的重要贡献之一是对印度与东亚、东南亚之间文化联系的研究，尤其是印度与中国之间文化联系的研究。他将印度教和佛教传法僧视作这一广阔区域内的文化使者。在访问该区域诸国时，鉴定和收集了大量遗迹和手稿。他的工作得到了J.尼赫鲁、周恩来以及亚洲其他国家领导人的支持。1956年，在结束3个月的中国之行后，他将搜集的与中印文化交往密切相关的古董、手稿等装进300个木箱带回印度。如今，这些文物收藏于由他创立的国际印度文化学院。该学院主要研究印度文化、文献与宗教，侧重考察印度文化在蒙古、印度尼西亚、中国、俄罗斯和中亚地区的传播与扩散。他所编纂的汉语梵语词汇表沿用至今。学院期刊《印度亚洲文化》在文化研究领域较为知名。

（卡马尔·希尔撰　张书剑译）

Mukeji

慕克吉，S.K.　Sujit Kumar Mukherji（1904.03.13～1978）　印度中国研究者。1917年赴孟加拉圣蒂尼克坦，后学习梵语、巴利语、藏语和汉语。主要研究领域为佛教和文学。曾任国际大学中国学院教授。

借助孟加拉亚洲学会和巴黎亚洲学会的馆藏手稿，对未出版的佛教文献《摩登伽经》作了校注，该书1954年由国际大学出版。主要著作还有梵汉对勘《马鸣的〈金刚针论〉》和《寂天的〈入菩萨行论〉》等，后者曾被译为汉、藏、蒙古、英、德、意大利、法等语言。

（阿维杰特撰　胡俊麟译）

Xiasiteli

夏斯特里，N.A.　Pandit N. Aiyaswami Sastri（1910～1978）　印度汉传佛教学者。国际大学中国学院教授、副院长。

其主要建树是还原了一批珍贵的佛教论典。曾翻译出版龙树的《十二门论》，其中包括根据吉藏《十二门论疏》添加的注释和关于这部论著的英文综述。还将因明学论典《掌珍论》还原成梵文，并附注释和介绍。这部论著为6世纪著名佛教学者清辨所作，仅有汉文译本存世。此外，还根据鸠摩罗什的汉译本将4世纪诃梨跋摩撰写的经量部论典《成实论》还原成梵文。其他重要工作有：根据真谛的汉译本还原了《数论颂》之最古释论《金七十论》，根据汉文和藏文译本还原了《转有经》，以及陈那的《观所缘缘论》，还将月称的《入中论》第六章由藏文回译为梵文。

（阿维杰特撰　王凌男译）

Puladan

普拉丹，P.　Prahlad Pradhan（1910～1982）　印度梵语和佛教学者。因借助汉译本将部分佛教文献恢复成梵文而著称。

生于距离今印度奥里萨邦伯尔格尔城15千米的迦姆冈安特巴里县的一个小镇。自巴特那大学获梵语硕士学位后，1939年获奥里萨省政府奖学金赴圣蒂尼克坦，以高等研究院研究学者的身份学习巴利语和俗语。1947年入国际大学奥里萨语系工作。

1949年年初被派往中国北京大学，以梵语、印地语学者身份在北京大学东语系讲授印地语和巴利语。在华三年半期间，掌握了古汉语和汉传佛教用语。1952年返回印度，入国际大学中国学院从事研究工作。数月后收到奥里萨邦政府的任命信，被聘为莱文肖学院梵语与奥里萨语文学专业讲师。但他对印中古典文学的兴趣不曾稍减，借助汉语、藏语、日语中的相关文本和注释编辑并恢复了4世纪犍陀罗佛教学者、大乘佛教瑜伽行派创始人无著的《阿毗达磨集论》和世亲的《阿毗达磨俱舍论》。1958年入乌特卡尔大学，任梵语教授。在学术生涯的最后阶段被任命为普里的贾格纳特梵语大学校长。1982年逝世。

（那济世撰　李亚兰译）

Wenkatalamannan

文卡塔拉曼南，K. K. Venkataramanan（1920～1987） 印度中国佛教学者。1920年生于今印度卡纳塔克邦迈索尔地区的耶兰杜鲁村。在迈索尔大学获文学学士学位，因学术表现突出，屡获迈索尔大学颁发的金质奖章。后在S.拉达克里希南博士的指导下，在贝拿勒斯印度大学获哲学硕士学位。之后不久，赴中国学习哲学近3年。1950年回到印度圣蒂尼克坦，入国际大学担任哲学教授。1955年赴美国波士顿访学1年。返回圣蒂尼克坦后，于1957年以中文教授身份入国际大学中国学院。

对佛教这一重要的思想体系进行了充分的论述。他处理资料的学术方法、敏锐的辨别力和对中文材料的驾驭力，为其在印度国内外赢得广泛尊重。他还擅长研究日本佛教，曾在日本许多大学做过演讲。1987年在圣蒂尼克坦去世。

（阿维杰特撰　乔安全译）

Tai Wuliang

泰无量 Amitendranath Tagore（1922～　） 印度中国现代文学研究学者。诗人R.泰戈尔的侄子。曾就读于印度西孟加拉邦圣蒂尼克坦国际大学中国学院，在谭云山的指导下学习中国古代汉语和文学。1947年，在印度政府奖学金的资助下作为研究生前往中国，在北京大学学习约2年。返印后，于1951年入中国学院，任中国现代语言文学讲师。后赴新西兰奥克兰大学，任中国文学教授。在汉学研究领域的代表作有《1918～1936现代中国的文学论战》和《道德经》的孟加拉语译本。

（郁济世撰　乔安全译）

Dute

杜特，V.P. Vidya Prakash Dutt（1925～1979） 印度汉学家。曾在印度德里大学东亚研究系的创立过程中发挥重要作用。

1950年随V.潘迪特率领的文化代表团首次来到中国。1956～1958年，作为20世纪50年代最早一批印度留学生在华学习。1961年，通过印度国际关系学院向德里大学提交博士论文，题目为《1911年的中国革命：起源与影



响》。当时，几乎没有印度学者能够像他一样严肃地探讨现代中国问题，并在研究中使用原始的中文资料。

1964年，杜特带头组建了德里大学中国研究中心，该中心后发展为现在的东亚学系，被认为是现代印度中国研究第二阶段的佼佼者。第一阶段为印度诗人R.泰戈尔与学者谭云山创办国际大学中国学院的时期。杜特在德里大学讲授“中国革命”一课数十年，广受欢迎。其间指导并激励了许多年轻学人投身中国研究乃至日本研究。曾任德里大学副校长。

撰写了多部关于中国研究和印度外交政策方面的著作，如《中国与世界：对共产主义中国外交政策的分析》、《中国的外交政策与印度的外交政策》等。与妻子一同撰写了《中国“文化大革命”》一书。曾被提名为印度议会联邦院议员。

（玛妲玉撰　杨衡宁译）

Bai Chunhui

白春晖 Vasant V.Paranjpe（1927? ～2009?） 印度外交家、汉语专家。曾任职于印度政府外事服务处，20世纪80



白春晖（右）与季羡林合影

年代初以大使身份退休。曾在J.尼赫鲁等印度领导人访问中国与毛泽东、周恩来、陈云等中国领导人交谈时担任翻译。当时的印度政府及学术界鲜有人能像他一样胜任此项工作。

1947年，在中印学会的资助下，白春晖被国际大学中国学院负责人谭云山派往中国北京大学修习中国语言文化，跟随罗常培、黎锦熙、王力等语言学家，以及郑振铎、冯友兰、吴晓铃、任继愈、陈梦家和清华大学的周一良等学者学习。1950年6月，完成在北京大学等中国院校学习近3年后返回印度。1951年10月，作为印度驻华大使馆成员再次来到中国，连续为K.M.潘尼迦、赖嘉文、R.K.尼赫鲁三位大使工作。1954年J.尼赫鲁总理访华时，担任其翻译。

白春晖不仅是一位优秀的翻译人员，还通晓中国历史、文学、哲学、文化。50余年来，曾就中印关系、中国传统与文化的相关问题撰写大量文章，这些文章清晰展现了一位职业翻译人员必备的思想和知识。

（郁济世撰　张然译）

Qiandela

钱德拉，L. Lokesh Chandra（1927～　） 印度文化国际研究院荣誉主席、佛学家、印度艺术研究者。致力于中亚、东



钱德拉（右）与中国友人郁龙余合影

亚及东南亚的文化交流。擅长藏传佛教、汉传佛教等佛教研究，在印度尼西亚和柬埔寨历史文化研究领域亦有建树。在探索印度文明在更大范围内产生影响的过程中，发展了其父、著名语言学家R.维拉所开创的事业。在中印文化交流中起过积极的作用。

生于印度哈里亚纳邦安巴拉地区的一个显赫家族。1947年获得拉合尔旁遮普大学硕士学位。通梵语、巴利语及俗语，先后修习了印地语、梵语、巴利语、阿维斯塔语、古波斯语、日语、汉语、藏语、蒙古语、印尼语、希腊语、拉丁

语、德语、法语、俄语等20多种印度和外国语言。1950年写就吠陀文献《耶摩尼梵书》中"牛行仪式"部分的评述本，由此获得荷兰乌德勒支州立大学文学博士学位。此后，他对印度思想及印度与东亚、东南亚国家的文化联系的研究作出了巨大贡献，撰有著作575余部、文章285余篇。他的多部著作如《藏梵词典》、《西藏的佛教肖像研究》、《西藏文献史资料》，以及《佛教艺术词典》皆为印度文化史上的不朽之作。其中很多著述都是基于原始经典文献资料撰写而成，是他对西藏进行全面综合研究的学术成果，涉及天文、医药、文献、哲学等诸多领域。与父亲维拉合作完成的20卷《新藏蒙诸神》，提供了大量跨喜马拉雅地区图像艺术中尚未发现的信息，涉及地域远至西伯利亚和伏尔加河。108卷巨作《蒙古甘珠尔（佛教经典）》是一部公认的杰作，为他赢得了匈牙利科学院荣誉会员的称号。

曾任印度联邦院议员（1974～1980年、1980～1986年）、印度文化关系委员会副主席、印度历史研究委员会主席、尼赫鲁纪念基金会终身理事，并在多个学术机构任职。除此之外，曾获印度国内外多所大学和机构授予的荣誉学位和奖项。2006年获印度政府授予的第二级荣誉勋章。

（卡马尔·希尔撰　任筱可译）

Shennalan

沈纳兰　Narayan C. Sen（1928～　）

印度汉语专家、当代中国问题学者。

生于今孟加拉国的一个村庄。获印度加尔各答大学硕士学位。在印度国际大学中国学院接受语言训练后，获政府奖学金的资助，于1955年前往中国。1955年1月～1958年8月在北京大学中国语言文学系做研究学者，并在鲁迅研究及中国现代文学专家王瑶教授的指导下从事鲁迅研究工作。返印后，先后在国际大学中国学院、加尔各答大学和尼赫鲁大学教授中文。1968～1982年任全印广播电台对外服务部中文节目负责人。后到中国任北京外文出版社孟加拉语专家。分别于1990年和1996年出版《中国农村经济与发展》和《毛泽东其人》，并用孟加拉语发表了系列译著《新中国短篇小说集》和专著《毛主义与印中佛教哲学》。由他翻译的短篇小说集受到孟加拉国和印度西孟加拉邦的中国文学爱好者的欢迎，关于毛泽东的著述也是受到学术界关注的作品。

著有多部关于中国的书籍，并将许多中国短篇小说译成孟加拉语。

（那济世撰　何赟译）

Shalan

沙兰,R.　Rajesh Saran（1929.03.08～　）

印度学者，中印文化交流友好人士。生于印度北方邦拉姆波尔。1946年7月毕业于阿拉哈巴德的古尔巴斯加尔学苑。曾获阿拉哈巴德及其他地方文化局的奖励。1948年7月～1952年7月就读于阿拉哈巴德大学，获硕士学位。1952年7月～1954年2月，任《新印度月刊》助理编辑，其间，曾任印度中国友好协会创始人P.森德拉尔的秘书，积极参与印中友好交流工作。

通晓印地语、乌尔都语、英语及俄语。1954年4月23日受印度中国友好协会之聘，赴北京大学东语系讲授印地语课程。1961年11月21日与夫人V.沙兰返回印度。回国后，曾在中国驻印度大使馆工作多年。曾获中国政府颁发的"友好纪念章"。

（任筱可）

Tan Zhong

谭中　Tan Chung（1929.04.18～　）

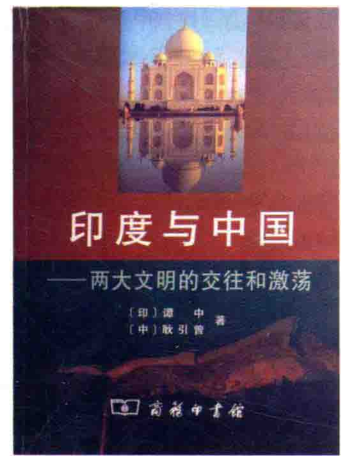
印度华裔学者，中国问题专家。其父谭云山在R.泰戈尔的引导下创立并执教



于印度国际大学中国学院。他追随父亲的脚步，在印度生活40余载，其间为数代印度学人传授有关中国语言、历史、文化的知识。被视为中印文化交流的标志性人物和两国各层面交往的重要纽带。

生于马来亚柔佛州，在襁褓中随母亲初至印度。幼年就读于中国湖南湘乡陶龛小学，初中和高中分别就读于湖南蓝田长郡中学和国师附中。1955年赴印度深造，在国际大学获学士学位，后再获得德里大学历史学硕士、博士学位。

初在印度国防学院任中文教师，后转入印度国防部外国语学院任教。1964～1978年执教于德里大学。其间于1964年在福特基金会的支持下参与创立首个中国研究中心，该中心后逐步发展为中国与日本学系、东亚学系。1978年起在尼赫鲁大学教授中文。曾任尼赫鲁大学语言学院亚非语言中心主任。1994年从尼赫鲁大学退休。



《印度与中国》封面

谭中是1969年成立的中国研究小组的创始人之一，该小组于1990年发展为中国研究所。曾任中国研究所名誉研究员、联合主席，2002年起受聘为荣休研究员。1990～1999年任新德里英迪拉·甘地国立艺术中心顾问教授兼东亚部主任。1999年入芝加哥大学，任东亚研究中心访问学者。

一直以来都是"中印大同"这一



谭中之父谭云山与印度第一任总统普拉萨德合影



谭中在第四届中国–南亚国际文化论坛上发言

地缘文明概念的坚定拥护者。撰写了诸多有关中国语言、文化、文学、现代史及中印文化交流的中英文著作，其中《中国和勇敢的新大陆：1840～1842年鸦片战争起源研究》、《海神与龙：对19世纪中国和帝国主义的研究》、《中国古典诗歌》等被印度高校作为教科书，与北京大学耿引曾教授合著的《印度与中国：两大文明的交往和激荡》被纳入“印度文明之科学、哲学、文化史”百科系列工程，专著《段文杰眼中的敦煌艺术》是美国及其他英语国家高校中艺术课程的参考书目。编著有《跨越喜马拉雅鸿沟：印度试图了解中国》、《踏着玄奘的脚印》等。

其他主要著述包括《谭云山与中印文化交流》、《CHINDIA中印大同：理想与实现》、《亚洲大国的崛起：龙象共舞》等，合编有《泰戈尔与中国》、《谭云山》等书。

1999年起定居美国芝加哥。长期以来，积极投身中印学术交流，在国际刊物和报纸上发表了大量文章。2010年获印度政府颁发的第二级莲花勋章及中国政府授予的中印友谊奖。2013年，获国际大学优秀奖。

（邵葆丽撰　贾岩译）

Mukeji

慕克吉，B.　Biswadev Mukherjee（1929.04.28～　）印度中国佛教研究者。生于印度**加尔各答**。1952年获加尔各答大学印度古代历史与文化专业硕士学位。1955年取得印度国际大学中文课程结业证，1956年取得学位证书。师从**谭云山**和**K.文卡塔拉曼南**。1957年，曾与到访印度国际大学中国学院的中国总理**周恩来**会面。1966年，获德国哥廷根乔治·奥古斯特大学印度学博士学位。除孟加拉语外，还通梵语、巴利语、汉语、日语、德语和印地语。曾在德国洪堡奖学金的资助下师从E.瓦尔德施米特教授研究佛教。1981～1983年任中国台湾“中国文化大学”副教授。后在印度国际大学中国学院从事教学科研工作，直至1992年退休。

著有《正统经典中关于佛陀的对立者提婆达多的记载》，该书于1966年在德国慕尼黑出版。其他著述主要有《分裂问题与早期佛教文献》、《中道》、《阿旃陀壁画中的那罗山故事》等。

（阿维杰特撰　张幸译）

Shalan

沙兰，V.　Vimla Saran（1930～1993）20世纪50年代首批赴中国北京大学学习的印度学者之一。返回印度后，在印度世界事务理事会图书馆任管理员，负责中国藏书。20世纪70年代早期，在尼赫鲁大学语言学院教授中文，与**谭中**、**H.雷易**共同推动了中文专业的发展。该专业发展成为印度首家中文教学机构，后更名为中国与东南亚研究中心。沙兰谙熟现代汉语，教授中文近20年。她关注和研究的领域是中国现代文学。其著作有《1956～1964年的中苏分裂：文献目录》(1956～1964，1971)、《1963～1965年涉华文件》(1963～1965，1971）等。1993年猝染疾病，不久去世。离世后，在其夫**R.沙兰**的提议下，尼赫鲁大学中国与东南亚研究中心设立了V.沙兰纪念奖章，每年授予中文硕士专业中成绩最好的学生。

（邵葆丽撰　王凌男译）

Bai Miya

白蜜雅　Mira Sinha-Bhattacharjea（1930.04.18～2009.12.13）印度外交官、中国问题专家。凭借扎实的学识和对历史的了解，为20世纪七八十年代重塑公众对中印关系的认知作出了贡献。1955年进入印度外事服务处，曾



在印度驻华大使馆工作4年。辞去外交官职务后，入德里大学中国与日本学系（今东亚学系）讲授“中国外交政策”和“印中关系”逾25年。

1969年参与组建中国研究小组，并于该小组转成中国研究所后任所长。曾任《中国述评》的早期执行编辑之一，并于1996年起任该刊主编。1995年从德里大学退休，先后任中国研究所荣誉研究员、荣休研究员和联合主席。

白蜜雅的学术研究代表了一种挑战现实主义者和“权力平衡”理论的国际关系视角，在分析外交政策的过程中注重国内因素与国际语境、历史背景与当前环境的结合，将**毛泽东**对中国的见解和**J.尼赫鲁**对印度的见解作为研究两国后续发展的参照点，并多年致力于毛泽东和**M.K.甘地**的比较研究。

在分析中印边界问题时，善于从历史观点出发进行全面政治解读，其对边境、边界和边疆的概念区分，为厘清中印边境“实际控制线”作出了贡献。著有大量论文和一部专著《中国、世界和印度》(2002)。2005年与M.莫汉蒂共同编辑出版了《中国的安全与科学：G.戴辛克尔文选》。

（邵葆丽撰　何赟译）

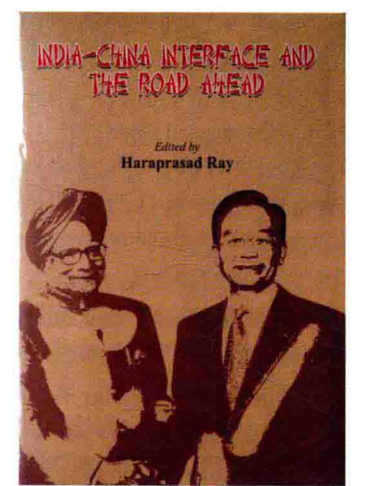
Leiyi

雷易，H.　Haraprasad Ray（1931～　）印度中国语言和历史研究学者。1954年开始在印度加尔各答大学修习中文，其导师**沈兰真**曾于20世纪40年代末在中国北京大学学习汉语。1959年，雷易入印度军队司令部担任中文翻译，后在印度国防部外国语学院教授汉语数年。1975年入尼赫鲁大学，从事新设立的汉语硕士教学工作。与**谭中**、**V.沙兰**共同推动了印度首家汉语教学机构的成立，该机构后更命名为中国与东南亚

雷易手迹

研究中心。雷易是第一位为以印地语为母语的汉语学习者编选教材的汉语专家，他专门翻译了包括科技文献在内的大量文本。在没有现成汉语课本的情况下，他根据自身经验为学生编译了许多教材，教学效果显著。他关注和研究的领域还包括中世纪历史和印中海上贸易。从尼赫鲁大学退休后，他参与加尔各答亚洲学会一系列手抄本的整理工作，成果已被该协会出版。这些抄本主要与中国古代史、历代王朝史料、著名佛僧传记、古代中印关系有关，还包括原始译文和释义。他对师觉月具有跨时代意义的著作《印度与中国》(1944)进行了注释和编订。主要著作包括《印中贸易及外交关系：对15世纪孟加拉的研究》(1993)、《印度、东南亚和中国：若干历史问题》(1999)、《公元前140～公元1500年间的中印贸易及贸易路线》(2003)、《印度东北部在印中关系中的地位及其未来在印度经济中的作用》(2003) 等。编著有《师觉月博士对中印藏学的贡献》(2002)、《印度、中国及东南亚研究：阿提尔·查克拉瓦蒂教授的遗作》(2007) 等。

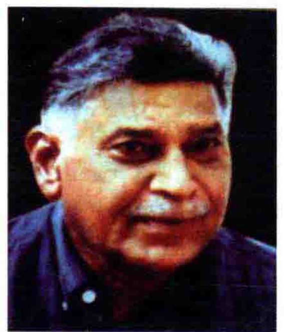
（邵葆丽撰　王凌男译）



雷易《印中交流及前方之路》(英文版) 封面

Daixinke'er

戴辛克尔,G.D. G. D. Deshingkar (1932.01.08～2000.11.03) 印度中国研究者、战略思想家、汉语专家。生于印度马哈



拉施特拉邦的科尔哈普尔。1962年于英国伦敦亚非学院获中文学士学位。返回印度后，曾在德里大学任教，讲授汉语和中国古代史。1964年赴美国耶鲁大学从事中国问题研究。于1968年德里大学中国与日本学系创建之际重返印度，此后10年一直从事汉语教学工作，并在德里大学历史系开设有关中国传统的课程。1978年加入发展中社会研究中心，任高级研究员、教授，并于1987～1992年担任该中心主任。

对于中国研究在印度的发展，戴辛克尔起到关键作用。他是1969年组建的中国研究小组的创始人之一，该小组于1990年发展为中国研究所，是发展中社会研究中心下设的自主机构。1994～1997年任中国研究所所长，还是学术季刊《中国述评》的创刊编辑，并于1996～2000年主持该刊的编辑工作。

戴辛克尔不仅掌握历史、哲学等学科的研究方法，还对科学和技术领域的知识有所了解，为学以全面掌握中国历史、善于捕捉细节、分析缜密严谨著称。戴辛克尔强调研究中国问题应重视长期的历史进程，特别是文明发展趋势。作为汉语专家，他主张从事中国研究的学者不应只依靠译文，而要参阅原文并细读原文。

其著述由印度学者M.莫汉蒂和白蜜雅汇编为《中印安全与科学：G.戴辛克尔论文选》一书，于2005年出版。

（邵葆丽撰　张幸译）

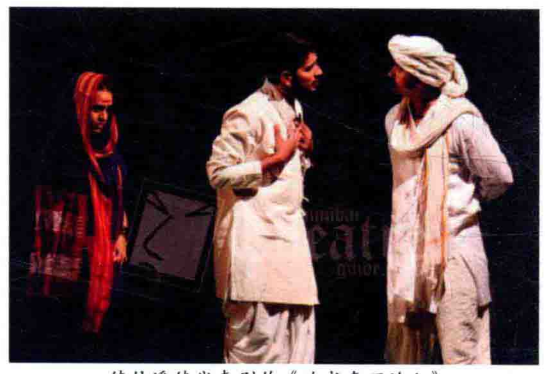
Deshipande

德什潘德,G.P. Govind Purushottam Deshpande (1938.08.02～2013.10.16) 印度中国研究学者，剧作家。印度对



华政策与政治研究领域的知名学者，致力于增进印度学术界对中国的理解。

生于印度马哈拉施特拉邦西部的拉希马特普尔镇。大学期间先就读于历史与梵语专业，曾前往中国香港学习中文。获尼赫鲁大学中国研究方向博士学位。后在尼赫鲁大学国际关系学院东亚研究中心执教，教授有关中国研究方向的课程。在该校工作30余年，直至2004年退休。执教期间，曾指导多位学者攻读博士和副博士学位。曾多次担任东亚研究中心主任及国际关系学院院长等职务。是成立于1969年的中国研究小组的创始人之一，该小组后发展为知名的独立机构——中国研究所。曾任该研究所名誉研究员，2001～2002年担任名誉所长。数十年间，曾以助理编辑、成员、编委等身份参与该所刊物《中国



德什潘德代表剧作《追求真理的人》

述评》的编辑出版工作，并于2003～2005年担任编辑。此外，还是《艺术与思想杂志》的创刊编辑。1997～1999年任尼赫鲁大学国际关系学院院刊《国际研究》主编。

德什潘德以多学科研究方法及话语框架在中国政治与国际关系研究领域享有声誉。主要著作有《中国"文化大革命"：来自印度的视角》(1991)，合著《反帝国主义联合阵线：中国对非洲的外交政策》(1986)，合编《跨越梦之桥：印度中国50年》(2001)。

德什潘德还是一位杰出的马拉提语剧作家。他对印度戏剧的突出贡献在于为戏剧观众介绍了一种可被称作"讨论剧"的戏剧形式。他创造了一种现代派戏剧，主要探讨政治与生活相互影响的关系。代表剧作有《倒塌的寺庙》、《阇那迦·毗湿奴笈多》、《黑暗的旅程》、《道路》、《追求真理的人》等。1997年被印度国家音乐戏剧学院授予最佳剧作家奖。

（邵葆丽撰　李亚兰译）

Mitela

米特拉，H.　Haridas Mitra（？～1960）　印度梵文学者、中国问题研究者。1921年开始在印度西孟加拉邦圣蒂尼克坦师从S.列维学习中文。1945～1948年在国际大学中国学院从事研究工作，1948年成为国际大学梵文及图像学讲师。

（阿维杰特撰　任筱可译）

Xinha

辛哈，K.K.　Krishna Kinkar Sinha（生卒年不详）　印度中国研究者。1942年起任教于印度国际大学中国学院，师从谭云山学习现代及古代汉语，是第一位在中国讲授印地语和印度文化的印度教授。主要从事汉语作品的印地语翻译工作，译有谭云山的《现代中国》、孙中山的《三民主义》、蒋介石的《中国之命运》等。

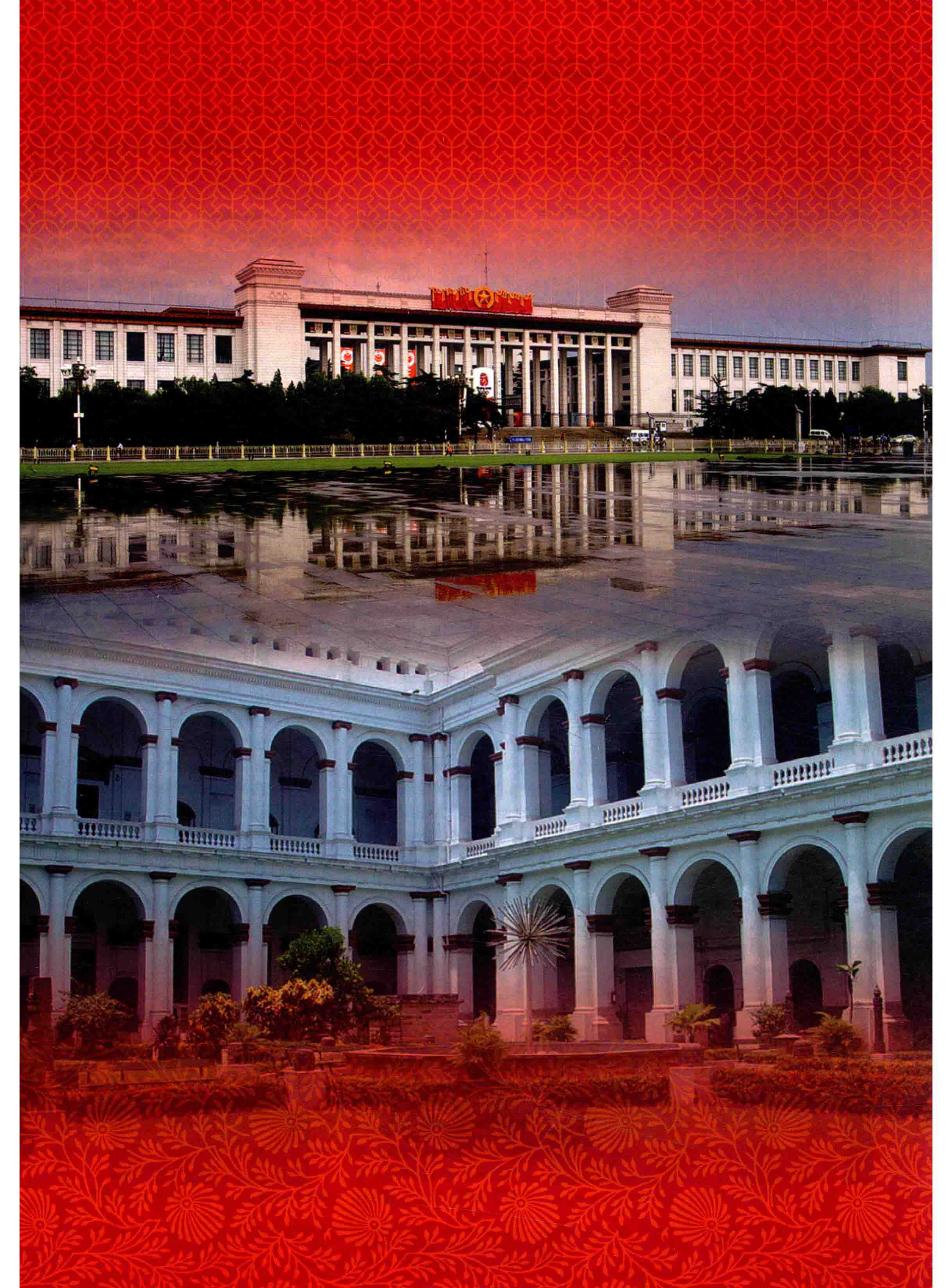
（阿维杰特撰　张书剑译）

Shen Lanzhen

沈兰真　Satiranjan Sen（生卒年不详）　印度中国研究学者。1943年以研究学者身份入圣蒂尼克坦国际大学中国学院，后在中国政府文化基金的资助下成为初级研究员。20世纪40年代末，曾受印度政府委派，赴中国北京大学深造。

曾将两份医学文献译成英文，发表于1945年的《国际大学学报》卷一。两份文献的梵文原本皆佚，仅靠此译本得以存世。对这些文本的专业性研究显示，其中至少有一份文献代表了不同于遮罗迦和妙闻的另一学派。曾将《黄帝内经》从中文译成英文，并对其进行了初步研究。另在印度加尔各答创立了中印文化协会，对印度的中国研究作出了贡献。

（阿维杰特撰　何赟译）



博物馆

Museums



Zhongguo Guojia Bowuguan

中国国家博物馆 National Museum of China 中国综合性博物馆。位于北京天安门广场东侧。是在中国历史博物馆和中国革命博物馆的基础上组建的一座以历史与艺术为主，系统展示中华民族悠久历史的综合性博物馆。隶属于中华人民共和国文化部。



中国国家博物馆

中国国家博物馆的前身是1920年建成的国立历史博物馆。其原址在北京故宫的端门与午门。1949年中华人民共和国建立后，更名为国立北京历史博物馆。1950年筹备成立中央革命博物馆，地址初设于北海团城，后迁北京故宫西华门。1958年，国家决定建立中国历史博物馆和中国革命博物馆。1959年8月，两馆大楼落成，同年10月1日开放。2003年两馆合并为中国国家博物馆。

中国国家博物馆有基本陈列“古代中国”和“复兴之路”，还有常设专题陈列“中国古代青铜器艺术”、“中国古代玉器艺术”、“中国古代瓷器艺术”、“中国古代佛造像艺术”等。同时不定期举办各种专题的展览。在“古代中国”以及“中国古代佛造像艺术”等专题陈列中，均有涉及中印文化交流的内容。

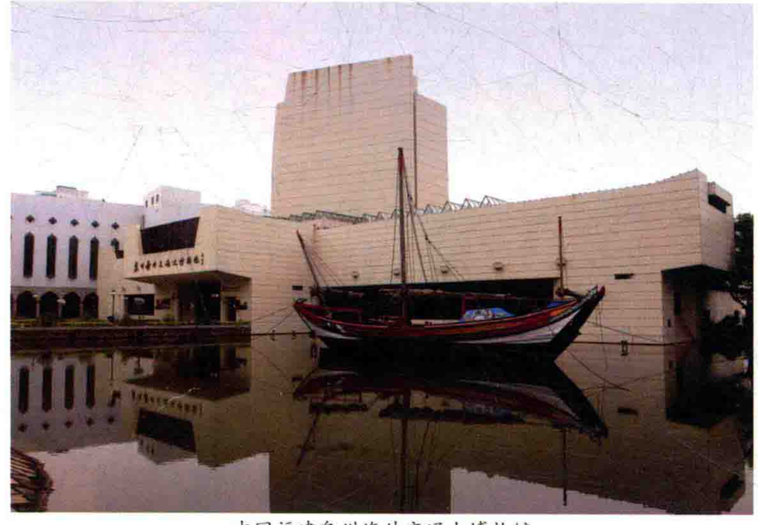
（薛克翘）

Quanzhou Haiwai Jiaotongshi Bowuguan

泉州海外交通史博物馆 Quanzhou Maritime Museum 中国唯一以海外交通史为专题的博物馆。简称泉州海交馆。1959年创建，1991年建成新馆。该馆分新旧两馆。旧馆位于福建泉州开元寺内，为古船陈列馆；新馆位于泉州东湖之滨。新馆主楼设计新颖，如一艘双桅帆船，占地面积33 000平方米，建筑面积7 300平方米。

常设陈列有“泉州古船陈列馆”、“泉州与古代海外交通史陈列馆”、“泉州宗教石刻馆”、“中国舟船世界”、“泉州海交民俗文化陈列馆”等。福建泉州古称“刺桐”，是中国古代重要的对外贸易商港，属海上丝绸之路的一个出发点，与东南亚、南亚、中东乃至欧洲有着紧密的商贸联系。特别是北宋时期至明代前期，即10～15世纪的数百年间，泉州的对外交往十分频繁，在中印文化交流史中起过重要作用。其宗教石刻馆所展出的印度教石刻就是有力的历史见证。

（薛克翘）



中国福建泉州海外交通史博物馆

Yindu Bowuguan

印度博物馆 Indian Museum 设在印度第二大城市加尔各答的以艺术和考古为主旨的综合性博物馆。印度三大国立博物馆之一。为印度最古老也是最大的博物馆，亦是东方藏品最丰富的博物馆之一。藏品展现了从史前至穆斯林入主时期的印度文化史。曾在中国举办藏品展览。

印度博物馆1814年由孟加拉亚洲学会建立。其带有列柱廊的具有意大利风格的建筑竣工于1875年，后随藏品增加而不断扩建，分艺术、考古学、人类学、地质学、物产、动物学和植物学六大展区，有35个陈列厅，藏品逾10万件。建筑平面呈方形，内辟方形中庭，分为两层。第一层包括：正面入口门厅；巴尔胡特厅，陈列有1875年从出土地移至该馆复原的巴尔胡特窣堵波塔门和围栏；犍陀罗雕刻厅；佛教雕刻厅；印度教和耆那教雕刻厅；青铜神像厅；东南亚艺术厅；孔雀王朝历史厅；史前和古代历史厅；民族乐器厅。第二层包括：民间绘画厅；染织与工艺（陶器、象牙雕刻、木雕、银器）厅；动物学厅；经济植物学厅；化石厅；地质学厅，为亚洲最大同时也是世界上最重要的地质收藏馆之一。该馆依年代次序陈列的古钱币不同凡响，总量达5万余枚。此外尚有展示木乃伊的埃及厅，反映部落民生活的仿真立体模型及其手工艺品陈列厅，以及保存珍贵绘画作品和古旧手绘地图的主题陈列厅。

印度博物馆孔雀王朝历史厅，亦即



印度加尔各答印度博物馆内庭

考古厅，有多件主题为蛇神夫妇的石雕。它们人首蛇身，上体相拥，下身相交，与中国伏羲女娲图不无相似之处，但造型更为复杂。有的作品蛇身简单相交，有的则迂曲盘绕，刻工非常细腻，乃至鳞片都一一可见。据悉，该馆也收藏着一些英国人M.斯坦因所获中亚文物。

2002年12月27日～2003年2月7日，在中国文化部和印度旅游文化部的安排下，题为“天竺之魂——印度古国青铜雕像”的展览在陕西历史博物馆举办，为期3个月。80件青铜雕像展品全部来自印度博物馆。随后，北京中华世纪坛世界艺术馆和天津市艺术博物馆也接续举办了同一展览，分别为期1个月。

（刘建）

Yindu Guojia Bowuguan

印度国家博物馆 National Museum of India 印度政府在首都新德里设立的艺术与考古博物馆。印度三大国立博物馆之一。以馆藏文物的丰富和珍贵著称于世，与中国等160多个国家建立了交流与合作关系。馆藏许多中国藏品，亦曾有珍贵藏品在北京中华世纪坛世界艺术馆长期展出。

创建于1949年8月15日。年均接待参观者740万。藏品约20万件，或产于本土，或源于国外，涵盖时间超过5 000年。该馆以1947～1948年之交在伦敦举办的印度艺术展览展品为核心，后来广泛收藏印度各个历史时代和不同地区的艺术与考古文物。建筑平面呈扇面形，内辟圆形中庭，共分3层，有26个永久展厅。第一层包括：史前厅，陈列印度河文明时代的遗品；初期佛教艺术厅，陈列孔雀王朝和巽伽王朝时代的赤陶和雕刻；佛教艺术厅，陈列贵霜王朝、笈多王朝和波罗王朝时代的雕刻；印度教艺术厅，陈列中世纪印度教雕刻；青铜神像厅，陈列朱罗王朝时代的青铜神像。第二层包括：写本厅，陈列莫卧儿王朝时代的贵重文书等；细密画厅，陈列莫卧儿细密画和拉其普特细密画；绘画厅，陈列阿旃陀石窟和埃罗拉石窟壁画的临摹品；中亚艺术厅，陈列匈牙利裔英国考古学家和地理学家M.斯坦因收集的部分中亚和中国新疆、敦煌壁画等文物（大宗文物另设中亚考古部别馆收藏）。第三层包括：民族服饰厅；藏有4万余枚古钱的古代货币厅；染织厅；武器盔甲厅；木雕工艺厅；民族乐器厅。该馆丰富的艺术藏品陈列，展示了印度乃至整个南亚地区文化发展的轮廓。该馆内部还附设收藏室、研究室、图书馆、讲堂、商店等。

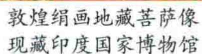
中亚艺术厅无论在数量上还是质量上均十分突出。其中许多藏品是来自中国新疆吐鲁番和甘肃敦煌的文物。这些珍贵的中国文物是由斯坦因在3次中亚探险中获得的。他在1900～1901年、1906～1908年、1913～1916年，分别得到不列颠博物馆和英属印度政府的资助。他来中国时持英属印度政府颁发的护照，并有若干来自旁遮普的锡克人与他偕行。他搜集的文献资料及器物甚多，甚至有新石器时代的石器乃至8世纪的随葬品和纺织品。在敦煌附近发现千佛洞，获取绘画等大量珍贵文物。根据英属印度政府、不列颠博物馆和英国印度事务部三方的事先约定，斯坦因获得的壁画、绢画、刺绣、木版画、陶器、木雕、钱币等文物，由印度中亚考古博物馆与不列颠博物馆平分。1918年三方分割结束。大批主要来自新疆其次来自敦煌的中国文物被运往新德里，总数在千件以上。敦煌壁画原作200余件，实际展出仅20幅。在印度收藏的这些中国文物，一直没有受到中国学术界的应有重视。迄今为止，见到并研究



印度国家博物馆内景



印度国家博物馆外观



敦煌绢画地藏菩萨像
现藏印度国家博物馆


财神俱吡罗石像
现藏印度国家博物馆


药叉石像
现藏印度国家博物馆

过这批中国文物的中国学者，只有台湾的敦煌学者金荣华。他自1982年起曾数度前往新德里，对该馆所藏中国文物进行研究。他发现，英国学者A.魏礼1931年编写的《斯坦因爵士敦煌所获绘画品目录》并未登录全部藏品，“新德里的佛画，有些见于著录的已找不到，有些则书中未曾收录”。

印度国家博物馆中国藏品专家、独立学者C.B.黑斯纳，经过数十年的艰辛工作，完成对该馆所藏中国敦煌及吐鲁番文物的研究，2014年在德国出版。她表示，目前馆内陈列的展品仅是实际藏品的1/10，特点是实物多而文书少，现已全部整理完毕。它们是了解有关地区先民文化传统和宗教信仰的珍贵实物资料。

在印度国家博物馆史前厅陈列的印度河文明时代的藏品中，有众多造型巨大的赭红色陶罐，上绘各种图案，其中多见者为鱼纹图案，与中国半坡出土的人面鱼纹盆相似。虽然中国和印度在远古时代不可能有文化交流，但这一事实至少说明，生活在印度河畔和黄河岸边的两国先民均喜食鱼，都对鱼怀着某种崇拜的情感。

印度国家博物馆还收藏着一些来自中国西藏的宗教器物。

（刘建）

Sala' er Zhongge Bowuguan

萨拉尔•忠格博物馆 Salar Jung Museum 设在南印度安得拉邦首府海德拉巴市的艺术博物馆。印度三大国立博物馆之一。

建于1951年12月16日。藏品达100万件，时间跨度为2 000余年，多为1世纪以来的作品。除印度本土藏品外，尚有来自中国、日本、缅甸、尼泊尔、伊朗、埃及及欧美等国家和地区的不同文明的文物，并因此而著称。原系世界最大宗个人收藏。萨拉尔·忠格博物馆得名于先后五代人出任海德拉巴土邦首相的萨拉尔·忠格家族。纳瓦布米尔·优素福·阿里·汗，亦即萨拉尔·忠格三世（1889～1949），曾短期出任海德拉巴土邦首相。他的私人藏品构成馆藏基础。他终身未婚，在35年间将大量收入用于文物收藏。

1968年初，藏品迁入现馆址。藏品附有英文、乌尔都文、印地文和泰卢固文4种文字说明。建筑平面呈半圆形，分4层，陈列厅分布在下面两层，计38间。第一层：第三陈列厅为印度纺织品与青铜制品陈列部，收藏有9世纪南印度帕拉瓦王朝末期及朱罗王朝时期的青铜毗湿奴神像、耆那教人物大雄造像、九头眼镜蛇造像、舞王湿婆以及象头神造像等珍品。第三陈列厅A室为印度雕刻部，藏品中有镌刻着阿育王敕令的石柱、巽伽王朝至笈多王朝时期的石雕艺术品。第四陈列厅为印度小型艺术部，主要藏品为檀香木、黄檀木等优质木材的寺庙木刻。第六陈列厅为印染品和玻璃制品部。第九至第十陈列厅为儿童玩具部。第十二陈列厅为动物标本部。第十四陈列厅为象牙雕刻部。第十五陈列厅为金属器皿部。第十六陈列厅为武器部，各种古旧兵器种类繁多，数量惊人。第十七陈列厅A室为印度近现代绘画部，收藏有19世纪和20世纪印度重要画家R.沃尔马、A.泰戈尔、S.普拉卡什等人的作品。第十八陈列厅为印度细密画部，收藏有印度主要细密画派莫卧儿德干派、拉贾斯坦派等重要画派的代表作品以及耆那教贝叶经。第二层：第二十陈列厅为欧洲艺术部。第二十五陈列厅为玉器部，藏有美不胜收的印度与中国玉器。第二十六陈列厅为欧洲青铜部。第二十八陈列厅为钟表部。第二十九陈列厅为写本部，藏有7 500余件古波斯文、阿拉伯文和乌尔都文写本，其中9世纪《古兰经》写本和附有查罕杰、沙·贾汗与奥朗则布签名的13世纪时期《古兰经》写本弥足珍贵。第三十一陈列厅为远东瓷器部，藏品为13世纪时运往欧洲的宋代青瓷。第三十三陈列厅为远东雕塑部，藏有表现佛陀（见**释迦牟尼**）出世等内容的佛教雕塑。

除大量中国瓷器、玉器、丝织品外，


印度海德拉巴萨拉尔·忠格博物馆外景

萨拉尔·忠格博物馆还收藏中国家具。一件工艺考究的磨光漆柜，是清代一名中国商人送给印度友人的礼物。这些珍贵文物成为研究中国古代艺术和中印交通发展史的重要实物资料。2011年夏季，经印度考古局与中国国家文物局安排，中国古代珍宝展在萨拉尔忠格博物馆举办，获得巨大成功。

（刘建）



玄奘纪念堂内景

Xuanzang Jiniantang

玄奘纪念堂 Xuanzang Memorial Hall 位于印度比哈尔邦巴特那市东南那烂陀寺遗址迤北约1千米处。是中印两国文化交流的见证，也是中印两国传统友谊的象征。系为纪念中国唐代高僧、旅行家、译经家、法相宗创始人玄奘而建。玄奘于唐贞观五年（631）抵达中印度摩揭陀，入当时印度佛教中心那烂陀寺，师从戒贤法师学习佛教经典，并成为那烂陀寺教师，前后在此生活五六年。贞观十九年，他从印度携带佛教经律论657部返回长安，投入译经事业。玄奘为中印文化交流作出了巨大贡献。

那烂陀寺建于5世纪上半叶笈多王朝时期，是印度佛教学术中心，也是世界上最早的国际性大学。后屡有扩建，规模宏大，殿宇壮观，藏书丰富，声闻海外。《宋高僧传》卷三《寂默传》称："那烂陀寺，周围四十八里，九寺一门，是九天王所造。"该寺在全盛时期拥有数以千计的杰出学者，上万名学习佛教等不同学科的学生，但在12世纪时毁于突厥穆斯林入侵者的兵燹。在20世纪前期，印度考古局根据玄奘《大唐西域记》的有关记载，对遗址进行了局部发掘，使之重见天日。

1954年，中国总理周恩来与印度总理J.尼赫鲁互访，推动两国友好往来。印度那烂陀学院院长迦叶波遂率先倡议两国共建玄奘纪念堂，中国佛教界代表赵朴初积极回应。中印佛教界的互动得到两国政府的重视与支持。周恩来与尼赫鲁随即决定，在玄奘留学和工作过的那烂陀寺遗址建立纪念堂，以让人们永远铭记和缅怀他为中印两国民族文化交流所作出的历史贡献。1956年11月23日，中国佛教代表团前往印度。1957年1月12日，在那烂陀寺遗址附近新建的巴利文佛教研究院举行隆重仪式，第十四世达赖喇嘛代表中国政府将玄奘的一份顶骨舍利、1 335卷藏译佛经、一部《碛沙藏》及一份玄奘纪念堂设计草图，并30万元人民币修建资金馈赠印度，尼赫鲁代表印度政府郑重接受。嗣后，玄奘纪念堂建成，珍藏玄奘顶骨舍利。这份顶骨舍利被印度奉为国宝。玄奘的故事也被编入印度小学课本。与在中国一样，玄奘在印度同样是一位家喻户晓的人物。20世纪60年代后，由于种种原因，玄奘纪念堂未能完全竣工。



玄奘纪念堂

2000年，中印双方将玄奘纪念堂项目列入两国政府文化交流协定。2003年底，印度政府拨款3 000余万卢比，对大厅内部进行初步装修，对庭院进行绿化。2005年，中国总理温家宝与印度总理M.辛格重申，修缮玄奘纪念堂为两国文化交流项目。中国国家宗教事务局成为中方项目实施单位，印度则组成那烂陀玄奘纪念堂修缮委员会。

玄奘纪念堂主体建筑占地面积约4.5公顷。应那烂陀玄奘纪念堂修缮委员会的请求，印度政府将周边面积27公顷的湖泊拨给纪念堂。如今，整个纪念堂占地面积达30余公顷。在两国专家、学者、艺术家、工程技术人员的努力下，在佛教界、企业界的支持下，玄奘纪念堂的修缮工程在2006年年底圆满完成。2007年2月12日，举行了庆祝玄奘纪念堂修葺项目竣工的仪式。

玄奘纪念堂主体建筑气势庄严，巍然耸立在巨大的汉白玉平台之上，体现了中国盛唐宫殿建筑风格。在纪念堂入口，一座拔地而起的中式门楼用铜14吨。在纪念堂前的庭院两侧，竖立着玄奘纪念碑、大唐三藏圣教序碑和玄奘纪念堂缘起碑；新建钟亭悬挂铸有梵、汉双语《心经》的巨钟。在纪念堂正门入口前，则是一尊表现玄奘跋涉千山万水舍身求法的青铜立像。在纪念堂内大厅正面，是弥勒经辩图汉白玉浮雕和一尊表现玄奘凝神译经的青铜坐像，侧面墙壁上是表现玄奘法师生平的铜版壁画。展厅陈列着铜雕等大量艺术品和中国政府赠送的清乾隆时期大藏经等历史文物。

（刘建）

附 录 目 录

中印近现代文化交流大事记
Chronology of Events in China–India Cultural Contacts in Modern and Contemporary Times

1842年	· 魏源《海国图志》出版，其中详细介绍了英国人征服印度的情况。
1846年	· 梁廷枏完成《海国四说》，其中详细介绍了英属印度与中国的贸易情况。
1848年	· 徐继畬《瀛寰志略》出版，其中介绍了印度现状与中印贸易。
1878年	· 夏，中国清廷派遣黄懋材等6人赴印度考察。这是中国清政府派往印度的第一个代表团。
1881年	· 下半年，中国清廷派专使马建忠、吴广霈到印度，同英国殖民当局交涉鸦片事宜。
1890年	· 中国清廷派遣薛福成、黄遵宪出使欧洲，途经印度，回国后都出版过相关著作。
1893年	· 印度哲学家辨喜访问中国香港、广州等地。
1900年	· 英国调集军队到中国镇压义和团，其中印度籍士兵T.G.辛格写下日记。
1901~1903年	· 康有为旅居印度。
1905年	· B.G.提拉克号召印度人学习中国人抵制洋货。
	· 孙中山在日本会见了一些印度革命人士。
1907年	· 苏曼殊编译了《梵文典》。
1907~1908年	· 章炳麟撰文多篇，论述印度问题。
1911年	· 孙中山在美国檀香山会见印度革命家H.达雅尔。
1913年	· 钱智修首次在中文版《东方杂志》撰文介绍R.泰戈尔生平与思想。
1915年	· 陈独秀首次在中文版《青年杂志》译介R.泰戈尔诗四首。
1916年	· 许季上率先在北京大学讲授印度哲学。
1917年	· 天风、无我首次在中文版《妇女杂志》译介R.泰戈尔小说3篇。
1917~1924年	· 梁漱溟开始在北京大学讲授印度哲学。
1921~1925年	· 中国思想界展开关于M.K.甘地与甘地主义的大讨论。
1922年	· 汤用彤在中国一些大学讲授中国佛教史。
1924年	· 4~5月，R.泰戈尔访问中国。
1928年	· 徐志摩到印度看望R.泰戈尔。
	· 9月，谭云山到R.泰戈尔创办的印度国际大学任教。
1929年	· 3月，R.泰戈尔到中国上海看望徐志摩夫妇。
	· 6月，R.泰戈尔再次到中国上海会见徐志摩，并见到宋庆龄。
1929~1932年	· 中国报刊大量刊载文章支持印度民族独立运动。
1931年	· 陈寅恪在清华大学开设佛典翻译文学课。
1934年	· 春，谭云山与R.泰戈尔商议在印度国际大学建立中国学院事宜。
	· 5月，印度中印学会成立（在印度国际大学）。
1935年	· 5月，中国中印学会成立（在南京，蔡元培任会长）。



1936年	· 谭云山带着在中国所筹集的款项和书籍返回印度；国际大学开工兴建中国学院。
	· 7月，中国教育家和社会活动家陶行知访问印度，会见M.K.甘地。
1937年	· 4月14日，印度国际大学中国学院成立，谭云山任院长。M.K.甘地、J.尼赫鲁、蒋介石、蔡元培等发去贺信、贺电。
	· 11月，J.尼赫鲁发表声明呼吁支援中国的抗日斗争。
1938年	· 1月9日，印度人民举行“中国日”活动；M.K.甘地致信蒋介石声援中国的抗日斗争。
	· 9月，印度援华医疗队到达中国。
1939年	· 8月，J.尼赫鲁访问中国。
	· 12月，徐悲鸿在印度国际大学举办中国画讲座。
1940年	· 徐悲鸿在印度加尔各答和国际大学举办个人画展。
	· 戴季陶访问印度，谭云山陪同戴季陶会见M.K.甘地。
	· 以太虚法师为首的中国佛教代表团访问印度。
1942年	· 蒋介石夫妇访问印度，会见M.K.甘地及J.尼赫鲁，并参观印度国际大学。
	· 国立东方语文专科学校在中国云南成立。
1943年	· 中印两国政府决定互派留学生。
	· 10月，巴苏华组织成立全印柯棣华大夫纪念委员会。
	· 11月，印度首批来华留学生到达中国。
1944年	· 贝拿勒斯印度大学校长、哲学家S.拉达克里希南到中国重庆等地讲学。
1946年	· 北京大学成立东方语言系。
1947年	· 印度学者师觉月到中国讲学。
	· 印度临时政府派遣10名学生到中国学习。
1948年	· 5月，中文版《东方杂志》出版“悼念甘地”专号，发表纪念文章13篇。
	· 5月，谭云山被中国南京国民政府任命为文化专员回到印度国际大学工作。
1949年	· 东方语文专科学校并入北京大学东语系。
1950年	· 4月1日，中华人民共和国与印度共和国正式建立外交关系。
1951年	· 6月，中国体育观光团对印度进行访问，拉开了中印现代体育交流的序幕。
	· 9~12月，中国文化部副部长丁西林、世界和平理事会常务理事李一氓率23人文化代表团访问印度，团员有郑振铎、季羡林等。代表团先后访问了德里大学、阿里格尔穆斯林大学等印度著名学府，并在德里、孟买和加尔各答举办中国文化艺术展览会。
	· 11月，中国文化艺术展览会在印度新德里举行。
1952年	· 1月，由吴印咸任团长的中国电影代表团访问印度，参加第一届印度国际电影节，中国纪录片《中国民族大团结》获奖。
	· 5月16日，中国印度友好协会在北京成立。
	· 5月，印度艺术展览在北京举行，周恩来总理亲自主持开幕式。
	· 12月，中国乒乓球队访问印度。
1953年	· 印度中国友好协会在德里成立。

- 7~8月，S.森古普塔率印度艺术代表团访问中国并进行演出，其间，中国毛泽东主席观看演出。
- 印度诗人、国会议员H.查托巴迪雅亚访问中国。

1954年

- 4月29日，中印两国签订了《关于中国西藏地方和印度之间的通商和交通协定》。还签订了两国间的第一个贸易协定。
- 6月15日，中国印度友好协会主办的印度艺术图片及手工艺品展览会在北京开幕。
- 6月25~28日，中国总理兼外交部长周恩来访问印度，先后与印度总统R.普拉萨德、副总统S.拉达克里希南及总理J.尼赫鲁会面，双方共同发表联合公报，倡导和平共处五项原则。
- 10月19~30日，印度总理J.尼赫鲁偕女儿英迪拉·甘地访问中国，中国国家主席毛泽东亲自会见尼赫鲁一行并设宴款待。
- 12月~1955年1月，以中国文化部副部长郑振铎为首的中国文化代表团一行67人访问印度并演出歌舞和京剧。

1955年

- 2月5日，中国人民对外文化协会和全印美术工艺协会联合举办的中国工艺美术展览会在印度德里开幕。
- 2月，中国电影工作者张瑞芳等访问印度，列席印度电影座谈会。
- 6~7月，印度医学代表团到中国访问并讲学。
- 6~8月，印度外交部副部长A.K.钱达尔率印度文化代表团赴中国进行访问演出。其间，两国艺术家举行座谈会，交流经验。
- 9月11日，北京隆重举行印度阿旃陀石窟艺术1500周年纪念；在此前后，中国美术界和文化界名人吴作人、郑振铎、常书鸿、刘开渠、常任侠等纷纷发表相关文章。
- 10月，印度中国友好协会主办的中国美术工业展览会在印度新德里全印美术工业协会大厅展出。
- 10月，由R.卡普尔率领的印度电影代表团访问中国。
- 10月，印度国家排球队到中国访问，毛泽东观看两国排球队比赛并接见双方队员。
- 11月，中国卫生部医学访问团访问印度。
- 11~12月，中国派团参加印度工业博览会并展出工业品。
- 中国科学家代表团访问印度。
- 印度师生代表团访问中国。

1956年

- 5~6月，中国教育工会代表团访问印度加尔各答并参加第三届全印小学教师协会会议。
- 7月，印度农业考察团到中国考察。
- 8月，印度农业计划及技术考察团访问中国。
- 9月4日，中国古代石窟、庙宇、墓穴艺术图片和其他复制品展览会在印度新德里全印美术协会大厅揭幕。
- 9月，中国农业科学考察团到印度考察。
- 印度铁路代表团和印度国家科学研究所专家分别到中国访问考察。
- 印度国家科学研究所航空学教授S.达文访问中国。
- 11月28日~12月10日，中国总理兼外交部长周恩来访问印度，同印度总理J.尼赫鲁就边界问题进行会谈；在印度人民院和联邦院的联席会议上发表演讲，并参观了德里、孟买、马德拉斯（今金奈）、加尔各答等城市。
- 12月，中国作家协会成员茅盾、周扬、老舍率中国作家代表团赴印度参加亚非作家会议。

1957年

- 3月，中国杂技团赴印度访问演出，印度总理J. 尼赫鲁观看演出。
- 3月底，印度舞蹈家K. 拉克希曼姊妹到中国访问演出。
- 7月9日，周恩来总理及夫人接见印度内阁统计顾问、印度统计学院院长、联合国统计委员会主席P.C. 马哈拉诺比斯教授和夫人，并共进晚餐。
- 7~8月，印度U. 香卡舞蹈团在中国访问演出。
- 8月，印度电影代表团到中国参加亚洲电影周。
- 印度青年艺术团到中国访问。
- 印度数学家D.D. 高善必教授、矿物学家高士分别到中国访问。
- 中国戏剧作家孙维世和阿甲访问印度。
- 印度作家代表团访问中国。
- 巴苏华应邀到中国参加国庆观礼。
- 12月12日，10幅中国画和木刻在印度新德里举行的第七届国际现代美术展览会上展出。

1958年

- 中国水利考察团赴印度考察。
- 巴苏华到中国学习针灸技术。
- 印度电影制片人到中国拍摄大型纪录片《中国在前进》。
- 11月，中国青年艺术剧院院长、中国戏剧家协会常务理事吴雪访问印度，参加迦梨陀娑纪念活动。

1959年

- 1~2月，中国科学院派员参加印度科学大会。
- 巴苏华再次到中国学习针灸技术。
- 10~11月，印度巴加利医生及夫人访问中国。

1960年

- 1月，中国科学院学部委员、北京大学副校长周培源和中国科学院学部委员、地球物理研究所所长赵九章参加印度科学大会第47届年会。
- 4月19~26日，中国总理周恩来访问印度，其间拜会了印度总统R. 普拉萨德，与印度总理J. 尼赫鲁进行多次会谈，就中印边界问题和两国关系交换了意见，会谈后发表《中印两国总理联合公报》，表示将共同致力于边界问题的解决。

1964年

- 吉林大学历史系印度史研究室成立。

1971年

- 8月，中国邀请印度乒乓球队到中国参加亚非乒乓球邀请赛。

1973年

- 4月，全印柯棣华大夫纪念委员会主席巴苏华应中共中央政治局委员叶剑英邀请访问中国。

1974年

- 5月，全印柯棣华大夫纪念委员会代表团访问中国，并在石家庄华北烈士陵园爱德华和柯棣华墓前栽种两株友谊之树。

1975年

- 2月，中国乒乓球代表团赴印度参加比赛并进行友好访问。

1976年

- 巴苏华率领全印柯棣华大夫纪念委员会成员再次访问中国，并参加柯棣华纪念馆的开幕仪式。
- 中国参加印度第6届国际电影节，参展的影片有故事片《白毛女》和《渡江侦察记》、纪录片《北京业余体校武术班》、科教片《熊猫》。

1977年

- 10月，中国青年羽毛球队对印度进行友好访问。

1978年

- 1月，联合国教科文组织在印度尼赫鲁大学俱乐部举办中华人民共和国绘画展览。
- 2月9日，中国在新德里第四届印度美术展览会和美术品博览会上展出中国绘画20幅。

	·3月，中国人民对外友好协会会长王炳南率代表团访问印度。
	·4月，印度羽毛球代表队到北京参加第三届亚洲羽毛球邀请赛。
	·6月，巴苏华率印度医生代表团在中国北京和上海考察针灸工作。
	·7月，印度电影协会联合会和西孟加拉邦印度中国友好协会在加尔各答联合举办中国电影节。
	·7月，印度著名电影导演M. 森及夫人访问中国。
	·11月底，印度舞蹈团到中国访问演出。
	· 孟加拉文作家M. 戴维夫人访问中国。
1979年	·2月，印度外交部长A.B. 瓦杰帕伊访问中国。
	·6月，巴苏华到中国参加针灸针麻学术讨论会。
	· 印度剧作家M.M. 杜特夫妇访华。
1980年	·1月，中国参加在印度班加罗尔举行的国际电影节。参展影片主要有故事片《小花》、《白求恩大夫》、《大浪淘沙》，纪录片《神奇的长江源》和《春雷》。
	·3月，中国农业部副部长刘锡庚率代表团应印度农业研究理事会邀请在印度旁遮普邦访问。
	·5月，以李富荣为团长的中国乒乓球代表团参加在加尔各答举行的第五届亚洲乒乓球锦标赛后，应印度乒乓球协会邀请访问新德里。
	·5月，印度旁遮普大学教授V.T. 古普塔访问中国并考察喜马拉雅山地理。
1981年	·2~3月，由夏菊花率领的武汉杂技团先后在印度新德里、斋浦尔、海德拉巴和加尔各答等地演出，受到印度总理英迪拉 · 甘地的接见。
	·4月，中国体操代表团访问印度。
	·5月，印度举办为期一周的中国画展览。
	·6月，中国副总理兼外交部长黄华访问印度。
	·11月，印度少年网球队到中国访问。
	·11月，中国参加第二届印度国际儿童电影节，中国故事片《苗苗》获得最佳儿童片奖。
	·11~12月，中国上海男子排球队访问印度。
	·12月，由中国中医研究院副院长唐由之和中医研究院广安门医院院长师绣章率领的中国传统医学考察团访问印度六城市。
	·12月，中国科学院代表团应邀参加印度科学大会和印度统计学院成立50周年纪念活动。
1982年	·11月12日，印度驻华大使举行招待会，款待即将赴印度参加第九届亚运会的中国体育代表团。
	·11月，印度国家科学代表团到中国访问。
	·12月，巴苏华率团到中国参加柯棣华逝世40周年和爱德华逝世25周年纪念大会。
	·12月，印度社会科学理事会代表团访问中国，邓小平会见代表团成员。
1983年	·2月，中国女子垒球队在印度进行友好访问。
	·3月，中国青年足球队在印度南部城市科钦参加第二届尼赫鲁杯国际足球赛。
	·8月，印度著名音乐家R. 香卡赴中国访问演出。
	·10月，北京大学东语系刘国楠、金鼎汉等印地语学者代表团访问印度，参加在德里举行的世界印地语大会。



·10月，中国国际象棋队赴印度新德里参加第五届国际象棋团体锦标赛。

·11月，印度科技政策、管理和计划考察团应中国国家科学技术委员会（今科学技术部）的邀请访问中国，双方就加强两国科技交流和发展科技政策交换了意见。

·11月，在第三届印度国际新青年电影节上，中国儿童影片《泉水叮咚》获得最高奖金像奖和印度各族儿童评委最佳奖，王佳莹获最佳儿童女演员二等奖。

·11~12月，中国羽毛球队在印度加尔各答参加第五届亚洲羽毛球锦标赛。

1984年

·1月，中国足球队赴印度参加第三届尼赫鲁杯足球邀请赛。

·2月，中国全国人大副委员长黄华率中国人大代表团访问印度，双方同意在计划生育和生物医学研究方面开展交流和学习活动。

·2月，中国科学院数学研究所副所长杨乐率团访问印度。

·2月，以中国国家卫生部顾问马海德为首的中国麻风病学家代表团访问印度，参加第12届国际麻风病大会。

·5月，印度喀拉喀什特拉舞蹈团应中国文化部邀请到中国访问演出。

·5月，印度广播电视代表团访问中国。

·6月，印度茶叶访华团到中国访问考察，并出席第三次国际设备工程师会议。

·10月，中国政府派副总理姚依林专程前往印度新德里参加英迪拉·甘地总理的葬礼。

·10月，为庆祝中国国庆，全印美术工业协会在新德里举办中国文化周，放映了中国电影。

1985年

·1月，为庆祝印度国庆，北京长城饭店、印度航空公司、印度驻华使馆和印度旅游部在北京长城饭店联合举办印度食品节和文化节，同时放映了印度故事片《宙凌西路36号》、《塔戈·帕娜娅》和《安克尔》，印度魔术师表演了魔术。

·2月，中国广播电影电视部副部长马庆雄率中国广播电视代表团访问印度。

·2月，中国音乐研究所杨光率中国乐器展览和演出代表团赴印度参展并进行访问演出。

·3月2~18日，中国江西杂技团到印度各地访问演出。17日，印度副总统R.文卡塔拉曼在新德里观看了杂技团的演出，并与演员合影留念。

·8月，中国冶金部部长李东冶一行到印度访问。

·8月，在印度第四届国际儿童电影节上，中国影片《月光下的小屋》获最佳故事片奖。

·11月，中国电影周在印度新德里举办。以吴贻弓为团长的中国电影代表团访问印度。

· 学者季羡林等人访问印度。

·12月，中国共产党代表团赴印度参加印度国大党成立100周年纪念活动。

1986年

·3月，印度电影周在中国北京举行，放映电影《情暖盲人心》、《搅乳》、《名妓》和《丈夫的家》。这4部影片还在中国上海、天津和重庆放映。

·7月，以院长拉奥为团长的印度国家科学院代表团到中国访问。

· 中国作家代表团访问印度。

1987年

·1月，在印度第11届国际电影节上，中国影片《野妈妈》获评委会特别奖和印度影评协会授予的评论家奖，《良家妇女》获国际评论家奖。

·4月，印度广播电视代表团访问中国。中国在印度拍摄了电视片《爱德华—柯棣华》。



	·11月，印度国家电视台播放了中国电影《野妈妈》。
1988年	·5月，印度人力资源开发部文化体育秘书瓦拉达拉坚应中国文化部邀请，率印度政府文化代表团对中国进行友好访问，两国政府签署了文化交流与合作协定。
	·12月，中国文化部副部长刘德有率中国政府文化代表团访问印度。其间，两国政府草签了《1988~1990三年文化交流执行计划》。
	·12月19~23日，印度总理拉吉夫·甘地对中国进行正式友好访问。其间，与中国中央军事委员会主席邓小平、总理李鹏等中国领导人会谈。两国政府决定建立边界问题联合工作小组和经贸科技联合小组，签署了《科学技术合作协定》、《民用航空运输协定》和《1988~1990三年文化交流与合作执行计划》，并决定双方隔年派作家代表团互访。
1990年	·11月，印度人力资源开发部文化体育秘书率印度政府文化代表团访问中国，双方签署《中印文化协定1991~1993年执行计划》。
1991年	·12月11~16日，中国总理李鹏应印度总理P.V.N.拉奥邀请赴印度进行正式友好访问。其间，两国政府共同商定互办文化节事宜，发表联合公报，并签署《中国政府和印度政府1992年贸易协定书》等多种合作文件。
1992年	·2月，中国国务委员兼国家教育委员会（今教育部）主任李铁映到印度考察印度教育。
	·5月18~23日，印度总统R.文卡塔拉曼对中国进行国事访问。其间，与中共中央总书记江泽民、国家主席杨尚昆以及总理李鹏进行了会谈，双方表示要进一步加强各领域的交流和合作。
	·12月，在印度中国文化节期间，新德里和孟买等地放映了中国电影。
1993年	·4月，中华人民共和国国务委员兼国家科学技术委员会（今科学技术部）主任宋健率团赴印度参加中印科技合作联合委员会第三次会议。
	·9月6~9日，印度总理P.V.N.拉奥应中国总理李鹏邀请对中国进行正式访问。其间，两国政府签署了《中国广播电影电视部与印度新闻广播部合作协定》、《关于什布奇山口扩大边境贸易的协定书》等文件。
	·12月，中国副总理李岚清率中国政府代表团到印度参加九国全民教育首脑会议。
1994年	·6月，中国外经贸部部长吴仪率团访问印度，参加中印经济科技联合工作小组会议。
	·9月，印度卫生和家庭福利部部长访问中国，双方签署《卫生和医学科学合作协定》。
	·中国举办第一届印度文化节，印度派出了包括官方代表、10个文艺团组在内的140多人的大型代表团访问中国。
1995年	·3月，印度环境和森林国务部长访问中国，并签署两国政府《关于保护老虎的议定书》。
	·3月，中国国家科学技术委员会（今科学技术部）副主任率中国政府科技代表团对印度进行正式友好访问。
	·6月，中国卫生部副部长应邀率团访问印度，与印度卫生和家庭福利部签署了两部合作的座谈纪要。
	·11月，中华人民共和国教育委员会（今教育部）主任朱开轩率团访问印度，双方签署《有关教育培训和管理的交流计划》。
1996年	·10月，中国卫生部副部长赴印度访问，并参加国际卫生会议。
	·11月28日~12月1日，中国国家主席江泽民应印度总统S.D.夏尔马邀请对印度进行国事访问。其间，两国政府确定在和平共处五项原则的基础上建立面向21世纪的建设性合作伙伴关系，并签署《中印

海运协定》等文件。

1997年

· 7月，首届印度工业技术展在北京开幕。

· 11月，中国国家科学技术委员会（今科学技术部）代表团访问印度，并在印度举行第二届中国技术展。

· 12月，中国国家体育委员会主任伍绍祖赴印度进行友好访问。其间，双方签署《中国奥林匹克委员会和印度奥林匹克委员会关于体育交流的协定》。

1999年

· 4月，中国信息产业部副部长率团赴印度考察。

· 5月，第四届中印科技合作联合委员会会议在北京召开，双方签订了合作协议。

· 6月14~16日，印度外交部部长J. 辛格访问中国。其间，与中国总理朱镕基进行会谈。

2000年

· 5月28日~6月3日，印度总统K.R. 纳拉亚南应邀对中国进行国事访问。其间，与中国国家主席江泽民进行会谈，双方就双边关系及国际和地区问题交换了意见，达成了多项共识，并同意设立中印名人论坛。

· 7月，中国外交部部长唐家璇应印度外交部部长J. 辛格邀请访问印度。双方就如何落实两国领导人所达成的共识、推动两国关系继续改善和发展进行了会谈。

· 中国故事片《黄河绝恋》、《一个都不能少》、《我的父亲母亲》和纪录片《故宫》、《长城》等在印度新德里、昌迪加尔、加尔各答、孟买、金奈等地放映。

· 2000~2001年，中国国家网球队、赛艇队、青年女子篮球队、中国国际象棋队等先后访问印度。

2001年

· 1月9~16日，中国全国人大常委会委员长李鹏应印度联邦院议长K. 坎特、人民院议长G.M.C. 巴拉约吉邀请访问印度，提出了加强两国议会间人员往来、成立议会友好小组、密切两国议会在国际事务中的合作等三点建议，受到印度有关方面的积极回应。

· 4月，中国国家文物局局长张文彬一行访问印度。

· 5月，以马尔琼为首的中国西藏自治区对外友协代表团访问印度。

· 6月15日，印度总统K.R. 纳拉亚南在总统府亲自给中国学者金鼎汉颁奖，以表彰其在印地语教学和印地语文学翻译、研究方面的突出成就。

2002年

· 1月14~18日，中国总理朱镕基应印度总理A.B. 瓦杰帕伊邀请，对印度进行正式友好访问。双方进行了正式会谈并签署了在旅游、和平利用外层空间、水利、人才交流等6个方面的文件。重庆少儿杂技团随同访问，在新德里、孟买、班加罗尔等地演出。

2003年

· 6月22~27日，印度总理A.B. 瓦杰帕伊应中国总理温家宝之邀，对中国进行正式友好访问。其间，双方就双边关系和共同关心的国际和地区问题交换了意见，并签署《中印政府文化合作协定2003~2005年执行计划》等多种文件。

2004年

· 7月8~19日，印度文化艺术团访问中国。

· 7月17~19日，印度大使馆在中国北京举办印度芒果展销节。

· 7月25~31日，印度科技代表团访问中国，与中国科学技术部进行了工作讨论，并与中国科学院、中国自然科学基金会和中国国家外国专家局进行了会谈，参观了中国国家纳米科技中心、中国地震局。

· 7月27日~8月3日，中国国家文物局局长访问印度。

· 7月28日~8月4日，印度少儿艺术代表团访问中国。

· 8月16~27日，印度武术艺术团访问中国，参加了由中国文化部主办的第六届亚洲艺术节。

- 8月28日~9月6日，中国河南省省长率团访问印度。其间，印度宣布将在中国洛阳修建一座佛教寺院。

2005年

- 4月9~12日，中国总理温家宝对印度进行正式友好访问。其间，与印度总理M.辛格进行了会谈，两国政府签署《中华人民共和国和印度共和国联合声明》，宣布建立面向和平与繁荣的战略合作伙伴关系。
- 8月31日~9月2日，印度旅游部国务部长L.乔杜里访问中国。
- 9月7~9日，印度2014年亚运会申办委员会访问中国。
- 11月14~20日，印度卫生和家庭福利部部长A.拉姆达斯率领代表团对中国进行友好访问。

2006年

- 1月1日，中印两国元首和总理相互致电，宣布2006年为中印友好年。
- 1月6日，中国山西民俗艺术展在印度新德里开幕。
- 1月1~8日，中国辽宁京剧团应印度国家戏剧学院邀请访问印度。
- 2月28日~3月3日，中国茶叶代表团访问印度。
- 4月26日，中国河南省洛阳的**白马寺**举行建造印度风格佛殿的奠基仪式，印度驻华大使N.苏里宁在奠基仪式上致辞。
- 8月25日~9月1日，印度电影节在北京举行。
- 11月20~23日，中国国家主席胡锦涛对印度进行国事访问。其间，两国领导人商定未来5年内邀请双方500名青年互访，两国签署《投资促进和保护协定》等13份合作性文件。此外，胡锦涛还出席了中印友好年庆祝活动。
- 12月25日，印度旅游与文化部长A.索妮访问中国，与中国文化部部长孙家正就双边文化交流举行会谈。
- 12月26日，西天诸神——古代印度瑰宝展在中国国家博物馆开幕。印度旅游与文化部长A.索妮、中国外交部副部长戴秉国、中国国家文物局局长单霁翔、印度驻华大使N.拉奥琪出席开幕式并共同剪彩。

2007年

- 2月14日，印度驻华使馆在北京举行2007印度—中国旅游友好年启动仪式。
- 10月25~29日，印度国大党主席、团结进步联盟主席S.甘地应中国国家主席胡锦涛邀请对中国进行友好访问。其间，S.甘地在清华大学发表演讲。随访的印度国大党青年团总书记R.甘地拜会了时任北京大学校长许智宏和全国青联主席杨岳。访问团还参观了北京、西安和上海的博物馆及文化胜地，并观看了京剧和仿唐乐舞演出。

2008年

- 1月13~15日，印度总理M.辛格应中国总理温家宝邀请对中国进行正式友好访问。其间，双方就扩大人文交流，设立中印交流基金，继续组织好两国青年百人团互访活动，共同办好2010年印度节和中国节等方面达成共识。两国政府签署了《中华人民共和国和印度共和国关于21世纪的共同展望》等10项合作性文件。
- 8月，印度派遣运动员代表团赴中国北京参加第29届夏季奥运匹克运动会，共有57名运动员参与了13个大项的赛事。印度国大党主席、团结进步联盟主席S.甘地和国大党总书记R.甘地赴北京参加了奥运会开幕式及相关文艺活动。同时，由中国驻印度使馆、新德里艾美酒店以及印度《集邮杂志》联合举办的北京2008奥林匹克文化节在印度新德里举行。
- 11月18~27日，中国文化部应印度文化关系委员会邀请派天津杂技团一行30人到印度访问演出。其

间，该团分别在新德里和加尔各答进行了4场演出，并与印度艺术家及当地印中友好协会成员进行交流。

· 11月23日，由中国人民对外友好协会、北京大学、北京外国语大学、深圳大学等多家单位联合主办的中国南亚国际学术论坛暨纪念谭云山、师觉月诞辰110周年学术研讨会在中国北京召开。

2009年

· 5月20~23日，由中国人民对外友好协会、中国印度友好协会、北京大学印度研究中心联合主办的首届中印大学生论坛在中国北京大学成功举办。

2010年

· 3月21~25日，中国文联副主席李牧应印度国家美术院和国家音乐舞蹈戏剧院邀请率中国文联代表团访问印度。其间，双方就美术、戏剧、舞蹈、音乐等领域的交流与合作进行了深入探讨。

· 5月26~31日，印度总统P.D.帕蒂尔应中国国家主席胡锦涛邀请对中国进行国事访问。其间，两国领导人就加强两国文化、教育、学术、媒体、青年、民间等人文领域的合作与交流，通过举办中印建交60周年系列庆祝活动，促进两国友谊的巩固和发展等方面达成共识，并共同出席了中印建交60周年招待会。帕蒂尔总统还赴洛阳出席了白马寺印度风格佛殿的落成仪式，赴上海参观了第41届世界博览会场馆。

· 7月1日~8月2日，为庆祝印中友好建交60周年，印度在中国举办“印度节”，印度宝莱坞歌舞团等一些文艺团体到中国演出。

· 8月26~30日，作为中印建交60周年庆祝活动的一部分，印中友好绘画艺术展在中国北京开幕。

· 8月30日~9月3日，印度作为主宾国亮相第17届北京国际图书博览会。

· 10月15日，中国总理温家宝参观上海世博会印度馆。

· 12月15~17日，中国总理温家宝应印度总理M.辛格邀请对印度进行正式访问。其间，双方宣布2011年为中印交流年，决定分别邀请双方国家500名青年互访，深化传媒、教育等领域交流合作。双方共同出席了中印建交60周年纪念活动暨中国节闭幕式，签署了《中华人民共和国政府和印度共和国政府2010~2012年文化合作执行计划》。此外，温家宝还参观了新德里的泰戈尔国际学校，并与中印文化界人士进行了座谈。

2011年

· 7月11日，由中国文化部主办、中国艺术研究院承办的谭云山现象与21世纪中印文化交流——中印文化艺术界高层论坛在北京举行。其间，中印两国专家就中印文化交流问题交换了意见，内容涉及电影、戏剧、中国传统文学和文化、印度佛教哲学等多个方面。

· 11月3~5日，由北京大学南亚学系、北京大学印度研究中心和中国印度文学研究会联合主办的泰戈尔诞辰150周年国际学术研讨会在北京大学召开。来自中印两国的50余位与会学者在7场专题研讨会上就泰戈尔的文学作品、艺术成就、哲学思想、社会活动、人道主义精神以及泰戈尔与中国的关系等问题进行了深入探讨。

2012年

· 3月28~30日，中国国家主席胡锦涛应邀赴印度参加于新德里举行的金砖国家领导人第四次会晤。其间，与印度总理M.辛格会面，双方就加强人文交流，促进互解互谅，继续组织中印青年百人团互访，落实印度汉语教学等重大项目，加强旅游合作，推动人员交流，鼓励两国地方和媒体扩大往来和合作等方面达成共识，并共同宣布2012年为中印友好合作年。

· 4月，中国新疆木卡姆艺术团应印度文化关系委员会邀请访问印度，艺术团分别在新德里和班加罗尔演出，是中印友好合作年的首场文化交流活动。

· 11月，中国广播艺术团应印度音乐家联合会的邀请访问印度，艺术团先后在孟买和新德里演出。

2013年

· 4月25~28日，由中国人民对外友好协会、中国印度友好协会、北京大学南亚研究中心/印度研究中心和察哈尔学会联合主办的第二届中印大学生论坛在北京大学举办。论坛以“书写中印未来：我们的机遇与挑战”为主题，其间，来自中印两国一流大学的近百名与会代表就中印文化交流、经贸往来以及外交关系等内容进行了深入讨论。

· 5月19~22日，中国总理李克强应印度总理M.辛格邀请对印度进行正式访问。其间，李克强与印度总统P.K.慕克吉会面，并与印度总理辛格进行会谈。两国政府共同发表了《中华人民共和国和印度共和国联合声明》，宣布加强人文交流，决定将2014年定为中印友好交流年，决定于2014年完成《中印文化交流百科全书》编撰工作，同意启动中印经典作品互译工程，继续举行百人青年代表团年度互访活动。

· 10月22~24日，印度总理M.辛格再次访华。其间，中国国家主席习近平、总理李克强与辛格会谈。两国在边界、交通、能源、文化、教育等方面签署了9项合作性文件。

（杨秀婷　任婧）

《中华人民共和国政府和印度共和国政府文化合作协定》

China–India Agreement of Cultural Coopteration

中华人民共和国政府和印度共和国政府（以下简称“缔约双方”），出自建立和发展更密切关系的共同愿望，以及愿以一切可能的方式促进和发展两国在文化艺术、教育、社会科学、体育、卫生、新闻出版、广播、电影和电视领域内的关系和了解，同意缔结本协定。

第一条 缔约双方同意根据平等互利的原则，促进和鼓励两国在文化艺术、教育、体育、卫生、新闻出版、广播、电影、电视领域的交流和合作，以增进了解。

第二条 缔约双方鼓励和促进在艺术、文化和古典文学研究方面的交流和合作：

一、互派作家、艺术家、专家和学者访问；

二、互派艺术团体访问演出；

三、相互举办文化艺术展览；

四、互派官员和文化代表团访问。

第三条 缔约双方同意在教育方面按下列方式进行交流和合作：

一、缔约双方根据需要和可能，为对方国家的学生到本国的高等院校学习和研究提供奖学金和方便；

二、互派教授、专家到对方国家进行讲学、考察以及举办讲座；

三、鼓励对方的学者和专家参加在本国召开的国际学术会议，并尽可能为此提供便利；

四、相互交换教育方面的图书资料及其他出版物；

五、根据需要与可能交换教育代表团；

六、缔约各方将考察另一方在教育和其他机构授予的毕业文凭、证书和大学学位的条件。

第四条 缔约双方同意相互翻译、出版对方的优秀文学艺术作品，交换文化、文学和艺术方面的书刊和资料。

第五条 缔约双方通过本国的广播、电视及报刊介绍对方国家文化的不同侧面。为此，双方将交换合适的资料和节目；互派影视专家参加对方国家举办的国际电影节。

第六条 缔约双方同意加强两国体育机构间的联系和合作，根据需要和可能互派运动员、教练员及体育队进行友好访问和比赛，开展体育技术交流。具体项目由两国体育机构另行商定。

第七条 缔约双方同意在医药卫生方面进行经验交流。

第八条 缔约双方同意在社会科学方面进行交流和合作。

第九条 缔约双方鼓励考古学家互访并提供方便，以便在考古挖掘、文物保护和展览、人员培训以及经双方同意的其他方面交流经验。

第十条 缔约双方为实施本协定，将定期商订文化交流计划，每个交流计划一般以两年为期限。

第十一条 缔约双方经双方同意可以修订本协定。

第十二条 本协定自缔约双方完成各自国家的法律程序并相互通知之日起生效，有效期为五年。如缔约任何一方在期满前六个月未以书面通知缔约另一方要求终止本协定，则本协定将自动延长五年，并依此法顺延。

本协定于一九八八年五月二十八日在北京签订，一式两份，每份都用中文、印地文和英文写成，三种文本具有同等效力。

注：缔约双方相互通知已完成各自法律程序，本协定自一九八八年八月二十一日起生效。

中华人民共和国
政府代表
刘德有
（签字）

印度共和国
政府代表
瓦拉达拉坚
（签字）

中印两国历任元首
Successive Heads of State of Both China and India

中华人民共和国历任国家主席

姓　名	任　期
毛泽东　Mao Zedong	1949.10～1959.04
刘少奇　Liu Shaoqi	1959.04～1968.10
李先念　Li Xiannian	1983.06～1988.04
杨尚昆　Yang Shangkun	1988.04～1993.03
江泽民　Jiang Zemin	1993.03～2003.03
胡锦涛　Hu Jintao	2003.03～2013.03
习近平　Xi Jinping	2013.03～

注：1949.10～1954.09 国家元首名为中华人民共和国中央人民政府主席。

印度共和国历任总统

姓　名	任　期
R. 普拉萨德　Rajendra Prasad	1950.01～1962.05
S. 拉达克里希南　Sarvepalli Radhakrishnan	1962.05～1967.05
Z. 侯赛因　Zakir Hussain	1967.05～1969.05
V.V. 吉里　Varahagiri Venkata Giri	1969.08～1974.08
F.A. 艾哈迈德　Fakhruddin Ali Ahmed	1974.08～1977.02
N.S. 雷迪　Neelam Sanjiva Reddy	1977.07～1982.07
G.Z. 辛格　Giani Zail Singh	1982.07～1987.07
R. 文卡塔拉曼　Ramaswamy Venkataraman	1987.07～1992.07
S.D. 夏尔马　Shankar Dayal Sharma	1992.07～1997.07
K.R. 纳拉亚南　Kocheril Raman Narayanan	1997.07～2002.07
A.P.J.A. 卡拉姆　Arul Pakir Jainulabdeen Abdul Kalam	2002.07～2007.07
P.D. 帕蒂尔　Pratibha Devisingh Patil	2007.07～2012.07
P.K. 慕克吉　Pranab Kumar Mukherjee	2012.07～

中印两国历任总理

Successive Prime Ministers of Both China and India

中华人民共和国历任国务院总理

姓 名	任 期
周恩来　Zhou Enlai	1949.10～1954.04（政务院总理），1954.09～1976.01
华国锋　Hua Guofeng	1976.04～1980.09
赵紫阳　Zhao Ziyang	1980.09～1987.11
李　鹏　Li Peng	1988.04～1998.03
朱镕基　Zhu Rongji	1998.03～2003.03
温家宝　Wen Jiabao	2003.03～2013.03
李克强　Li Keqiang	2013.03～

印度共和国历任总理

姓 名	任 期
J. 尼赫鲁　Jawaharlal Nehru	1947.08～1964.05
L.B. 夏斯特里　Lal Bahadur Shastri	1964.06～1966.01
I. 甘地　Indira Gandhi	1966.01～1977.03
M.R. 德赛　Morarji Ranchhodji Desai	1977.03～1979.07
C.C. 辛格　Chaudhury Charan Singh	1979.07～1980.01
I. 甘地　Indira Gandhi	1980.01～1984.10
R. 甘地　Rajiv Gandhi	1984.10～1989.12
V.P. 辛格　Vishwanath Pratap Singh	1989.12～1990.11
C. 谢卡尔　Chandra Shekhar	1990.11～1991.06
P.V.N. 拉奥　Pamulaparthi Venkata Narasimha Rao	1991.06～1996.05
A.B. 瓦杰帕伊　Atal Bihari Vajpayee	1996.05～1996.06
H.D.D. 高达　H.D. Deve Gowda	1996.06～1997.04
I.K. 古杰拉尔　Inder Kumar Gujral	1997.04～1998.03
A.B. 瓦杰帕伊　Atal Bihari Vajpayee	1998.03～2004.05
M. 辛格　Manmohan Singh	2004.05～2014.05
N. 莫迪　Narendra Modi	2014.05～

中印两国历任大使

Successive Ambassadors of Both China and India

中华人民共和国驻印度共和国历任大使

姓　名	任　期
袁仲贤　Yuan Zhongxian	1950.09～1956.02
潘自力　Pan Zili	1956.04～1962.07
陈肇源　Chen Zhaoyuan	1976.09～1979.12
申　健　Shen Jian	1980.03～1984.07
李连庆　Li Lianqing	1984.11～1987.04
屠国维　Tu Guowei	1987.07～1991.08
程瑞声　Cheng Ruisheng	1991.09～1994.11
裴远颖　Pei Yuanying	1995.01～1998.03
周　刚　Zhou Gang	1998.04～2001.06
华君铎　Hua Junduo	2001.08～2004.11
孙玉玺　Sun Yuxi	2004.12～2007.12
张　炎　Zhang Yan	2007.12～2012.09
魏　苇　Wei Wei	2013.01～

印度共和国驻中华人民共和国历任大使

姓　名	任　期
K. M. 潘尼迦　Kavalam Madhava Panikkar	1950.04～1952.06
赖嘉文　Nedyam Raghavan	1952.09～1955.10
R.K. 尼赫鲁　Ratan Kumar Nehru	1955.11～1958.01
G. 帕塔萨拉蒂　G. Parthasarathy	1958.07～1961.07
K.S. 纳拉亚南　Kocheril Raman Narayanan	1976.07～1978.11
R.D. 沙梯　Ramachandra Dattatraya Sathe	1978.12～1979.11
K.S. 巴杰帕伊　Kayatyani Shankar Bajpai	1980.07～1982
A.P. 文卡特斯瓦兰　A. P. Venkateswaran	1982.10～1985
K.P.S. 梅农　Kumara Padmanabha Sivasankara Menon	1985.03～1987.05
任嘉德　C.V.Ranganathan	1987.06～1991
S. 海达尔　Salman Haidar	1991.08～1993.02
C. 达斯古普塔　Chandrashekhar Dasgupta	1993.03～1996
南威哲　Vijay Nambiar	1996.09～2000.08
S.S. 梅农　Shiv Shankar Menon	2000.08～2003.06
苏理宁　Nalin Surie	2003.9～2006.10
拉奥琦　Nirupama Rao	2006.11～2009.07
苏杰生　S.Jaishankar	2009.08～2013.12
A.K. 康特　Ashok k.Kantha	2014.01～

中国研究印度的机构
Institutions of Indian Studies in China

序号	机 构 名		网 址
1	中国社会科学院亚洲太平洋研究所	Institute of Asia-Pacific Studies, Chinese Academy of Social Sciences	yataisuo.cass.cn
2	中国社会科学院外国文学研究所	Institute of Foreign Literature Studies, Chinese Academy of Social Sciences	foreignliterature.cass.cn
3	中国社会科学院梵文中心	Centre for Sanskrit Studies, Chinese Academy of Social Sciences	www.cssn.cn（中国社会科学网）
4	北京大学南亚研究中心	Centre for South Asian Studies, Peking University	www.pku.edu.cn(北京大学主页)
5	北京大学印度研究中心	Centre for India Studies, Peking University	www.pku.edu.cn(北京大学主页)
6	北京大学外国语学院南亚学系	Department of South Asian Studies, School of Foreign Languages, Peking University	sfl.pku.edu.cn（北京大学外国语学院）
7	四川大学南亚研究所	Institute of South Asian Studies, Sichuan University	www.isas.net.cn
8	北京外国语大学亚非学院	School of Asian and African Studies, Beijing Foreign Studies University	aa.bfsu.edu.cn
9	北京外国语大学南亚研究中心	Centre of South Asian Studies, Beijing Foreign Studies University	aa.bfsu.edu.cn（北京外国语大学亚非学院）
10	深圳大学印度研究中心	Centre for Indian Studies, Shenzhen University	www.szucis.com
11	中国传媒大学外国语学院	School of International Studies, Communication University of China	sis.cuc.edu.cn
12	中国国际问题研究所	China Institute of International Studies	www.ciis.org.cn
13	中国现代国际关系研究院南亚东南亚及大洋洲研究所	Institute of South & Southeast Asian & Oceanian Studies, China Institute of Contemporary International Relations	www.cicir.ac.cn/chinese/organView.aspx?cid=200
14	云南省社会科学院南亚研究所	Institute of South Asian Studies, Yunnan Academy of Social Sciences	www.sky.yn.gov.cn/jgsz/yjys/nyyjs
15	云南财经大学印度洋地区研究中心	Centre for Indian Ocean Studies, Yunnan University of Finance and Economics	www.cnriio.com
16	云南民族大学东南亚南亚语言文化学院	School of Southeast & South Asian Languages & Cultures, Yunnan University of Nationalities	202.203.144.4：8082
17	西安外国语大学东方语言文化学院	School of Oriental Languages and Cultures, Xi'an International Studies University	222.90.76.146/dyxy
18	上海外国语大学东方语学院	College of Oriental Languages and Literature, Shanghai International Studies University	dongfangyu.shisu.edu.cn
19	广东外语外贸大学东方语言文化学院	The Faculty of Asian Languages and Cultures, Guangdong University of Foreign Studies	foalc.gdufs.edu.cn
20	北京大学	Peking University	www.pku.edu.cn
21	北京外国语大学	Beijing Foreign Studies University	www.bfsu.edu.cn
22	中国传媒大学	Communication University of China	www.cuc.edu.cn
23	西安外国语大学	Xi'an International Studies University	www.xisu.edu.cn
24	云南民族大学	Yunnan University of Nationalities	www.ynni.edu.cn
25	广东外语外贸大学	Guangdong University of Foreign Studies	www.gdufs.edu.cn
26	上海外国语大学	Shanghai International Studies University	www.shisu.edu.cn

印度研究中国的机构

Institutions of Chinese Studies in India

序号	机构名		网址
1	费尔古森学院	Fergusson College, Pune	www.fergusson.edu
2	德里大学东亚研究系	Department of East Asian Studies, Delhi University	www.du.ac.in/du/index.qhp?page=east-asian-studies
3	中国研究所	Institute of Chinese Studies, Delhi	www.icsin.org
4	尼赫鲁大学东亚研究中心	Center for East Asian Studies, Jawaharlal Nehru University, Delhi	www.jnu.ac.in
5	尼赫鲁大学中国与东南亚研究中心	Center for Chinese and Southeast Asian Studies, Jawaharlal Nehru University, Delhi	www.jnu.ac.in
6	印度国防部外国语学院	School of Foreign Languages, Ministry of Defense, Govt.of India	http://sflmod.nic.in
7	国防研究和分析所	Institute for Defense Studies and Analyses, Delhi	www.idsa.in
8	中国分析与政策中心	Centre for China Analysis and Strategy, New Delhi	
9	政策研究中心	Centre for Policy Research, Delhi	www.cprindia.org
10	和平与冲突研究所	Institute of Peace and Conflict Studies, Delhi	www.ipcs.org
11	南亚分析组织	South Asia Analysis Group, Delhi	www.southasiaanalysis.org
12	印度世界事务委员会	Indian Council of World Affairs, New Delhi	www.icwa.in
13	德里政策集团	Delhi Policy Group	www.delhipolicygroup.com
14	印度国立伊斯兰大学国际关系学院中国研究中心	China Studies Centre, Academy of International Studies, Jamia Millia Islamia, New Delhi	jmi.ac.in/ais
15	国际大学中国学院	Cheena Bhavan, Visva-Bharati, Santiniketan	www.visva-bharati.ac.in
16	亚洲研究所	Asian Research Institute, Santiniketan	
17	加尔各答中文学校	The School of Chinese Language, Kolkata	www.zhongwen.in
18	金奈中国研究中心	Chennai Centre for China Studies, Chennai	www.c3sindia.org
19	印度理工学院马德拉斯分校中国学研究中心	IIT Madras China Studies Centre, Chennai	csc.iitm.ac.in
20	安倍德卡尔大学	Dr. Babasaheb Ambedkar Marathwada University, Aurangabad	www.bamu.net
21	贝拿勒斯印度大学外语系	Department of Foreign Languages, Banaras Hindu University, Varanasi	www.bhu.ac.in
22	英语和外国语大学	English and Foreign Language University, Hyderabad	
23	泰吉普尔大学	Tezpur University	www.tezu.ernet.in
24	都安大学语言学院	School of Languages, Doon University, Dehradun	doonuniversity.ac.in
25	古吉拉特中央大学语言文学与文化研究学院	School of Language Literature and Culture Studies, Central University of Gujrat	www.cug.ac.in/SLL&CS.html
26	金德尔全球大学	O.P. Jindal Global University	www.jgu.edu.in
27	阿米提大学	Amity University, Noida	www.amity.edu
28	锡金大学亚洲研究系	Department of Asian Studies, Sikkim University	www. sikkimuniv-ersity.ac.in
29	恰尔肯德中央大学远东语言中心	Centre for Far East Languages, Central University of Jharkhand	www.cuj.ac.in

中国研究印度的刊物

Chinese Academic Journals on India

序 号	刊 名		网 址
1	南亚研究	*South Asian Studies*	qk.cass.cn/nyyj
2	南亚研究季刊	*South Asian Studies Quarterly*	www.isas.net.cn/Qikan.aspx
3	东南亚南亚研究	*Southeast Asian and South Asian Studies*	www.sky.yn.gov.cn/cbkw/dnynyyj
4	当代亚太	*Journal of Contemporary Asia-Pacific Studies*	qk.cass.cn/ddyt
5	北大南亚东南亚研究	*The Peking University South and South-East Asian Studies*	www.pku.edu.cn（北京大学主页）

印度研究中国的刊物

Indian Academic Journals on China

序 号	刊 名	
1	中印学刊	*Sino-Indian Studies*
2	中国述评	*China Report*
3	中国研究中心分析	*ICS Analysis*
4	中国研究中心不定期论文集	*ICS Occasional Papers*
5	中国研究中心专刊	*ICS Monographs*
6	战略分析	*Strategic Analysis*
7	国防研究杂志	*Journal of Defence Studies*
8	亚洲战略评论	*Asian Strategic Review*
9	每周评论	*The Week in Review*
10	亚洲和平	*Asia-Prashan*
11	尼赫鲁大学语言、文学与文化研究院学刊	*The Journal of the School of Language, Literature & Culture Studies, Jawaharlal Nehru University*，*JSL*

中国学者印度学重要著作一览

List of Select Works of Chinese Scholars on India

序号	作 者	著 作	出版社	时 间
1	显荫	释迦牟尼佛略传	上海：世界佛教居士林	1924
2	刘炳荣	印度史纲	上海：上海太平洋书店	1926
3	郑振铎	泰戈尔传	上海：商务印书馆	1927
4	向达	印度现代史	上海：商务印书馆	1929
5	王森然	印度革命与甘地	北平：北平文化学社	1930
6	许地山	印度文学	上海：商务印书馆	1930
7	袁学易	印度独立运动史略	上海：神州国光社	1931
8	玄奘	大唐西域记	上海：商务印书馆	1933
9	陈清晨	圣雄甘地	上海：上海神州国光社	1934
10	南柳如译	甘地传	南京：正中书局	1936
11	谭云山	圣哲甘地	南京：正中书局	1936
12	黄忏华著 中山文化教育馆辑	印度哲学史纲	上海：商务印书馆	1936
13	苏鸿宾	印度自治问题	上海：商务印书馆	1937
14	虞愚	印度逻辑	上海：商务印书馆	1939
15	李俊承	印度古佛国游记	上海：商务印书馆	1940
16	戴蕃豫	佛教美术史·印度篇	北京：华北居士林佛画研究会	1943
17	止默	甘地论	重庆：美学出版社	1943
18	刘咸	印度科学	南京：正中书局	1947
19	袁月楼	甘地生平及思想	南京：新中国出版社	1948
20	糜文开、薛镏森	圣雄甘地传	上海：商务印书馆	1948
21	李树专	天竺游踪琐记	上海：商务印书馆	1948
22	曾圣提	在甘地先生左右	上海：真善美图书出版社公司	1948
23	麦浪	印度	北京：生活·读书·新知三联书店	1949
24	糜文开译	古印度两大史诗	中国台北：印度研究社	1951
25	潘朗	印度解放运动史	上海：中华书局	1951
26	郭登、白皋等译	印度宪法	北京：世界知识社	1951
27	常任侠	中印艺术因缘	上海：上海出版社	1955
28	刘芬	印度	北京：世界知识社	1956
29	季羡林	印度简史	武汉：湖北人民出版社	1957
30	陆心贤	印度农业地理	北京：商务印书馆	1958
31	林林	印度诗稿	北京：作家出版社	1958
32	北京大学东语系印地语专业	印汉词汇集	编者自刊（油印本）	1959
33	北京大学东语系印地语教研室	印地语 汉语辞典	北京：商务印书馆	1960
34	汤用彤	印度哲学史略	北京：中华书局	1961
35	泰戈尔诞辰一百周年纪念委员会	泰戈尔诞辰一百周年		1961

续表

序号	作者	著作	出版社	时间
36	王藻	一八五七年印度人民起义	北京：生活·读书·新知三联书店	1962
37	孙用译	腊玛延那·玛哈帕腊达	北京：人民文学出版社	1962
38	孙培钧等	印度大资产阶级同美国垄断资本的勾结	北京：世界知识出版社	1964
39	陈翰笙	印度莫卧儿王朝	北京：商务印书馆	1964
40	黄宝生等译	印度现代短篇小说集	北京：人民文学出版社	1978
41	吕澂	印度佛学源流略讲	上海：上海人民出版社	1979
42	黄心川	印度近代哲学家辨喜研究	北京：中国社会科学出版社	1980
43	吴丹注释	泰戈尔短篇小说选	北京：商务印书馆	1980
44	常任侠编	印度与东南亚美术发展史	上海：上海人民美术出版社	1980
45	玄奘等撰　向达辑	大唐西域记古本三种	北京：中华书局	1980
46	崔连仲	古代印度	北京：商务印书馆	1980
47	刘安武选编	印度现代文学研究（印地语）	北京：中国社会科学出版社	1980
48	黄宝生等译	印度现代文学	北京：外国文学出版社	1981
49	石村	因明述要	北京：中华书局	1981
50	黄思骏等编译	南印度农村社会三百年——坦焦尔典型调查	北京：中国社会科学出版社	1981
51	涂厚善	古代印度河流域的文化	北京：商务印书馆	1982
52	赵国华译	那罗和达摩衍蒂	北京：中国社会科学出版社	1982
53	刘国楠、王树英	印度各邦历史文化	北京：中国社会科学出版社	1982
54	李了文	印度经济	北京：人民出版社	1982
55	彭树智	印度革命活动家提拉克	北京：商务印书馆	1982
56	李文业	印度章西女王	北京：商务印书馆	1983
57	慧立、彦悰著 孙毓棠、谢方点校	大慈恩寺三藏法师传	北京：中华书局	1983
58	何乃英	泰戈尔传略	天津：天津人民出版社	1983
59	陈翰笙	印度和巴基斯坦经济区域	北京：商务印书馆	1983
60	晓云法师	印度艺术	中国台北：水牛图书出版事业公司	1983
61	殷洪元、徐晓阳	印地语课本	北京：商务印书馆	1983
62	云南省东南亚研究所	南亚土地关系和民族	昆明：云南省东南亚研究所	1983
63	陈佛松	印度社会中的种姓制度	北京：商务印书馆	1984
64	孙培钧等	印度垄断财团	北京：时事出版社	1984
65	詹得雄	印度散记	北京：新华出版杜	1984
66	季羡林、刘安武	印度两大史诗评论汇编	北京：中国社会科学出版社	1984
67	林承节	印度民族独立运动的兴起	北京：北京大学出版社	1984
68	刘安武选编	普列姆昌德短篇小说选	北京：人民文学出版社	1985
69	郭良鋆、黄宝生译	佛本生故事选	北京：人民文学出版社	1985
70	沈剑英	因明学研究	北京：中国大百科全书出版社	1986
71	蒋忠新译	摩奴法论	北京：中国社会科学出版社	1987
72	梁洁筠	印度的首任总理尼赫鲁	北京：商务印书馆	1987
73	魏风江	我的老师泰戈尔	贵阳：贵州人民出版社	1987



续表

序号	作　者	著　作	出版社	时　间
74	季羡林主编 刘安武等副主编	简明东方文学史	北京：北京大学出版社	1987
75	王树英、雷东平译	印度神话传说	北京：北京大学出版社	1987
76	李连庆	印度史话	北京：世界知识出版社	1987
77	季羡林、 刘安武选编	印度古代诗选	桂林：漓江出版社	1987
78	任鸣皋、宁明	论甘地	上海：上海社会科学院出版社	1987
79	郁龙余	中印文学关系源流	长沙：湖南文艺出版社	1987
80	金克木选编 金克木等译	摩诃婆罗多插话选	北京：人民文学出版社	1987
81	刘安武	印度印地语文学史	北京：人民文学出版社	1987
82	曾向东	印度现代高等教育	成都：四川大学出版社	1988
83	金鼎汉	印地语汉语成语辞典	北京：商务印书馆	1988
84	黄宝生	印度古代文学	北京：知识出版社	1988
85	李连庆	英迪拉·甘地	杭州：浙江人民出版社	1988
86	多罗那他著 张建木译	印度佛教史	成都：四川民族出版社	1988
87	赵炳寿等译	印度刑法典	成都：四川大学出版社	1989
88	季羡林、 刘安武选编	东方短篇小说选	北京：中国青年出版社	1989
89	蒋忠新注	梵文《妙法莲花经》写本（拉丁字母转写本）	北京：中国社会科学出版社	1989
90	义净著　王邦维注	大唐西域求学法高僧传校注	北京：中华书局	1989
91	黄心川	印度现代哲学	北京：商务印书馆	1989
92	虞愚	因明学（影印本）	北京：中华书局	1989
93	张保胜译	薄伽梵歌	北京：中国社会科学出版社	1989
94	黄心川	印度近现代哲学	北京：商务印书馆	1989
95	王树英	印度文化与民俗	成都：四川民族出版社	1989
96	崔连仲等选译	古印度帝国时代史料选辑	北京：商务印书馆	1989
97	黄心川	印度哲学史	北京：商务印书馆	1990
98	中国逻辑史学会因明研究工作小组编	因明新探	兰州：甘肃人民出版社	1990
99	章巽、芮传明	大唐西域记导读	成都：巴蜀书社	1990
100	罗世方	梵语课本	北京：商务印书馆	1990
101	培伦主编 高兴等著	印度通史	哈尔滨：黑龙江人民出版社	1990
102	杨化群译	藏传因明学	拉萨：西藏人民出版社	1991
103	孙培钧、刘创源主编	南亚国家经济发展战略研究	北京：北京大学出版社	1991
104	耿引曾	汉文南亚史料学	北京：北京大学出版社	1991
105	赵国华	生殖崇拜文化论	北京：中国社会科学出版社	1991
106	刘欣如	印度古代社会史	北京：中国社会科学出版社	1991
107	任继愈主编	中国佛教史	北京：中国社会科学出版社	1991
108	范铁城	东方的复兴：中印经济近代化对比观照	长沙：湖南人民出版社	1991
109	唐文权	东方的觉醒：近代中印民族运动	长沙：湖南人民出版社	1991

续表

序号	作 者	著 作	出版社	时 间
110	朱昌利	印度农业经济问题	昆明：云南人民出版社	1991
111	曾祖荫	中国佛教与美学	武汉：华中师范大学出版社	1991
112	周叔迦	周叔迦佛学论集	北京：中华书局	1991
113	崔连仲	从佛陀到阿育王	沈阳：辽宁大学出版社	1991
114	曾向东	印度的科学技术	北京：科学出版社	1991
115	孙培钧主编	中印经济发展比较研究	北京：北京大学出版社	1991
116	金鼎汉	当代印度短篇小说	昆明：云南人民出版社	1992
117	黄忏华撰	佛教各宗大意	扬州：江苏广陵古籍刻印社	1992
118	吕澂	佛教研究法	扬州：江苏广陵古籍刻印社	1992
119	吕澂	佛学论选集（1～5卷）	济南：齐鲁书社	1992
120	季羡林主编	印度古代文学史	北京：北京大学出版社	1992
121	陈峰君主编	印度社会述论	北京：中国社会科学出版社	1992
122	朱占府	拉吉夫·甘地	北京：光明日报出版社	1992
123	姚卫群	印度哲学	北京：北京大学出版社	1992
124	肖肃、黎明	佛教典故趣谈	香港：东方文化出版社	1992
125	真谛译 高振农校译	大乘起信论校释	北京：中华书局	1992
126	刘安武	普列姆昌德和他的小说	北京：北京出版社	1992
127	金鼎汉等编	印地语基础教程（4册）	北京：北京大学出版社	1993
128	赵中建	战后印度教育研究	南昌：江西教育出版社	1993
129	陈兵	东方文明与佛教禅学	上海：上海人民出版社	1993
130	张光璘	印度大诗人泰戈尔	北京：蓝天出版社	1993
131	林太	印度的智慧：出世入世浑然一体	杭州：浙江人民出版社	1993
132	林承节	中印人民友好关系史	北京：北京大学出版社	1993
133	黄宝生	印度古典诗学	北京：北京大学出版社	1994
134	饶宗颐	梵学集	上海：上海古籍出版社	1994
135	殷洪元	印地语语法	北京：北京大学出版社	1994
136	姜兆鸿、杨平学	印度军事战略研究	北京：军事科学出版社	1994
137	巫寿康	《因明正理门论》研究	北京：生活·读书·新知三联书店	1994
138	剧宗林	藏传佛教因明史略	北京：民族出版社	1994
139	许地山	道教、因明及其他	北京：中国社会科学出版社	1994
140	梁洁筠	尼赫鲁家族浮沉记	北京：时事出版社	1994
141	刘培育	因明研究	长春：吉林教育出版社	1994
142	高扬、荆三隆	佛教起源论	西安：陕西人民教育出版社	1994
143	汤用彤选编	汉文佛经中的印度哲学史料	北京：商务印书馆	1994
144	文富德	印度经济发展：经验与教训	成都：四川大学出版社	1994
145	张光璘	中国名家论泰戈尔	北京：中国华侨出版社	1994
146	孙培钧等	印度从半管制走向市场化	武汉：武汉出版社	1994
147	北京大学南亚 研究所	中国载籍中南亚史料汇编	上海：上海古籍出版社	1995
148	司马军、李毅	印度市场经济体制	兰州：兰州大学出版社	1995

续表

序号	作 者	著 作	出版社	时 间
149	朱明忠	恒河沐浴：印度教概览	成都：四川民族出版社	1995
150	朱昌利主编	当代印度	昆明：云南大学出版社	1995
151	星云大师	释迦牟尼佛传	长春：吉林人民出版社	1995
152	林承节	印度近现代史	北京：北京大学出版社	1995
153	吕昭义	英属印度与中国西南边境	北京：中国社会科学出版社	1995
154	林良光主编	印度政治制度研究	北京：北京大学出版社	1995
155	高鲲、张敏秋主编	南亚政治经济发展研究	北京：北京大学出版社	1995
156	于海莲、杜振华	发展中大国财政体制：中国与印度	北京：中国经济出版社	1996
157	郑伟宏	佛家逻辑通论	上海：复旦大学出版社	1996
158	陈晶莹	尼赫鲁	北京：中国国际广播出版社	1996
159	王邦维	唐高僧义净生平及其著作论考	重庆：重庆出版社	1996
160	崔连仲	永恒之河：印度古典文明	沈阳：辽宁大学出版社	1996
161	闵光沛主编	殖民地印度综论	成都：四川民族出版社	1996
162	孙士海、孙培钧主编	转型中的印度经济	厦门：鹭江出版社	1997
163	郭良鋆	佛陀和原始佛教思想	北京：中国社会科学出版社	1997
164	金申	印度及犍陀罗佛像艺术精品图集	北京：中国工人出版社	1997
165	张力	印度总理尼赫鲁	成都：四川人民出版社	1997
166	周柏青、游巧荣	英·甘地传	武汉：长江文艺出版社	1997
167	雷启淮主编	印度农村产业结构研究	成都：四川大学出版社	1997
168	王镛	20 世纪印度美术	北京：文化艺术出版社	1997
169	石海峻	20 世纪印度文学史	青岛：青岛出版社	1998
170	方广锠	印度禅	杭州：浙江人民出版社	1998
171	毛小雨	印度雕塑（图集）	南昌：江西美术出版社	1998
172	黄思骏	印度土地制度研究	北京：中国社会科学出版社	1998
173	黄心川主编 葛维钧常务副主编	南亚大词典	成都：四川人民出版社	1998
174	王树英	印度	北京：当代世界出版社	1998
175	孙士海主编	南亚的政治、国际关系及安全	北京：中国社会科学出版社	1999
176	李文业	印度史：从莫卧儿帝国到印度独立	沈阳：辽宁大学出版社	1999
177	邱巍	国有企业之路：印度	兰州：兰州人民出版社	1999
178	王镛	印度美术史话	北京：人民美术出版社	1999
179	赵伯乐	永恒涅盘：古印度文明探秘	昆明：云南人民出版社	1999
180	王树英	南亚印度教与文化	北京：中央民族大学出版社	1999
181	阮光峰等	印度海上力量：挺进大洋	北京：海洋出版社	1999
182	尚劝余	尼赫鲁研究	成都：四川人民出版社	1999
183	刘安武	普列姆昌德评传	北京：中国国际广播出版社	1999
184	雷启淮主编	当代印度	成都：四川人民出版社	2000
185	马加力	关注印度：崛起中的大国	天津：天津人民出版社	2000
186	刘安武、倪培耕、白开元编	泰戈尔全集	石家庄：河北教育出版社	2000

续表

序号	作　者	著　作	出版社	时　间
187	李建欣	印度古典瑜伽哲学思想研究	北京：北京大学出版社	2000
188	北京大学东语系印地语教研室、解放军国际关系学院多语种教研室编	印地语汉语大辞典	北京：北京大学出版社	2000
189	林承节	印度古代史纲	北京：光明日报出版社	2000
190	道宣著 范祥雍点校	释迦方志	北京：中华书局	2000
191	唐仁虎、刘曙雄、姜景奎编	印度文学文化论	北京：北京大学出版社	2000
192	孙士海	印度的发展及其对外战略	北京：中国社会科学出版社	2000
193	陈峰君	东亚与印度：亚洲两种现代化模式	北京：经济科学出版社	2001
194	段晴	波你尼语法入门：《月光疏精粹》述解	北京：北京大学出版社	2001
195	刘立涛	当代旁遮普锡克人问题研究	北京：华文出版社	2001
196	殷永林	独立以来的印度经济	昆明：云南大学出版社	2001
197	晁华山	佛陀之光：印度与中亚佛教胜迹	北京：文物出版社	2001
198	崔连仲	释迦牟尼：生平与思想	北京：商务印书馆	2001
199	沈益洪	泰戈尔谈中国	杭州：浙江文艺出版社	2001
200	孙培钧、华碧云主编	印度国情与综合国力	北京：中国城市出版社	2001
201	刘安武	印度两大史诗研究	北京：北京大学出版社	2001
202	向元钧主编	印度市场经济与宏观调控	成都：四川大学出版社	2001
203	林承节主编	印度现代化的发展道路	北京：北京大学出版社	2001
204	高扬、荆三隆	印度哲学与佛学	西安：太白文艺出版社	2001
205	沈剑英主编	中国佛教逻辑史	上海：华东师范大学出版社	2001
206	郁龙余	中国印度文学比较	北京：中国社会科学出版社	2001
207	李志夫	中印佛学比较研究	北京：中国社会科学出版社	2001
208	尚会鹏	种姓与印度教社会	北京：北京大学出版社	2002
209	廖育群	阿输吠陀印度的传统医学	沈阳：辽宁教育出版社	2002
210	欧东明	佛地梵天：印度宗教文明	成都：四川人民出版社	2002
211	姚卫群	佛学概论	北京：宗教文化出版社	2002
212	张忠祥	尼赫鲁外交研究	北京：中国社会科学出版社	2002
213	姜景奎	印地语戏剧文学	北京：中国对外翻译出版公司	2002
214	林煌洲	印度思想文化与佛教	中国台北："国立历史博物馆" 2002	
215	贾应逸、祁小山	印度到中国新疆的佛教艺术	兰州：甘肃教育出版社	2002
216	陈明	印度梵文医典《医理精华》研究	北京：中华书局	2002
217	孙晶	印度吠檀多不二论哲学	北京：东方出版社	2002
218	蒋一国、杨会春、于秀清	印度国防经济研究	北京：解放军出版社	2002
219	唐孟生	印度苏非派及其历史作用	北京：经济日报出版社	2002
220	邹德侬、戴路	印度现代建筑	郑州：河南科学技术出版社	2002

续表

序号	作 者	著 作	出版社	时 间
221	陶笑虹	独立五十周年的印度人与印度社会	武汉：湖北人民出版社	2003
222	湛如	敦煌佛教律仪制度研究	北京：中华书局	2003
223	王德华、吴扬主编	龙与象：21世纪中印崛起的比较	上海：上海社会科学院出版社	2003
224	文富德、陈继东编	世界贸易组织与印度经济发展	成都：巴蜀书社	2003
225	尹锡南	世界文明视野中的泰戈尔	成都：巴蜀出版社	2003
226	唐仁虎、郁龙余、姜景奎、魏丽明	泰戈尔文学作品研究	北京：昆仑出版社	2003
227	梅晓云	文化无根：以V.S.奈保尔为个案的移民文化研究	西安：陕西人民出版社	2003
228	林承节	印度独立后的政治经济社会发展史	北京：昆仑出版社	2003
229	朱明忠、尚会鹏	印度教：宗教与社会	北京：世界知识出版社	2003
230	张双鼓、薛克翘、张敏秋编	印度科技与教育发展	北京：人民教育出版社	2003
231	张淑兰编	印度拉奥政府经济改革研究	北京：新华出版社	2003
232	邱永辉、欧东明	印度世俗化研究	成都：巴蜀书社	2003
233	王琳编	印度艺术	石家庄：河北教育出版社	2003
234	毛小雨撰文、摄影	印度艺术	南昌：江西美术出版社	2003
235	任佳、陆德明、张荐华等	中国与印度经贸合作新战略：中国云南省与印度经贸和科教合作研究	昆明：云南人民出版社	2003
236	陈利君等	中国与印度信息产业合作新趋势	昆明：云南人民出版社	2003
237	李崇峰	中印佛教石窟寺比较研究：以塔庙窟为中心	北京：北京大学出版社	2003
238	薛克翘	中印文学比较研究	北京：昆仑出版社	2003
239	郁龙余等	梵典与华章：印度作家与中国文化	银川：宁夏人民出版社	2004
240	王镛	印度美术	北京：中国人民大学出版社	2004
241	张均主编	印度婆罗多舞蹈教程	上海：上海音乐出版社	2004
242	林承节	印度史	北京：人民出版社	2004
243	尚会鹏	印度文化传统研究：比较 文化的视野	北京：北京大学出版社	2004
244	刘建、朱明忠、葛维钧	印度文明	北京：中国社会科学出版社	2004
245	江东	印度舞蹈通论	上海：上海音乐出版社	2004
246	方广锠	渊源与流变：印度初期佛教研究	北京：中国社会科学出版社	2004
247	林承节	殖民统治时期的印度史	北京：北京大学出版社	2004
248	黄宝生	《摩诃婆罗多》导读：印度古代史诗	北京：中国社会科学出版社	2005
249	王邦维主编	比较视野中的东方文学	太原：北岳文艺出版社	2005
250	林承节	独立后的印度史	北京：北京大学出版社	2005
251	陈明	敦煌出土胡语医典《耆婆书》研究	中国台北：新文丰出版公司	2005
252	刘小雪	发展中国家的新兴产业优势：以印度软件产业的发展为例	北京：世界知识出版社	2005
253	董友忱编	泰戈尔画传	北京：华文出版社	2005
254	张玉安、裴晓睿	印度的罗摩故事与东南亚文学	北京：昆仑出版社	2005
255	王志军、蒋玉甫、华任	印度国家战略问题研究	北京：解放军出版社	2005



续表

序号	作 者	著 作	出版社	时 间
256	刘安武	印度文学和中国文学比较研究	北京：中国国际广播出版社	2005
257	梁漱溟	印度哲学概论	上海：上海人民出版社	2005
258	赵鸣歧	印度之路：印度工业现代化道路探析	上海：学林出版社	2005
259	祁顺来	藏传因明学通论	西宁：青海民族出版社	2006
260	吴学国	存在·自我·神性：印度哲学与宗教思想研究	北京：中国社会科学出版社	2006
261	袁南生	感受印度	北京：中国社会科学出版社	2006
262	湛如	净法与佛塔：印度早期佛教史研究	北京：中华书局	2006
263	张敏秋主编	跨越喜马拉雅障碍：中国寻求了解印度	重庆：重庆出版社	2006
264	刘曙雄	穆斯林诗人哲学家伊克巴尔	北京：北京大学出版社	2006
265	徐梵澄	徐梵澄文集	上海：上海三联书店	2006
266	郑瑞祥主编	印度的崛起与中印关系	北京：当代世界出版社	2006
267	姚卫群	印度宗教哲学概论	北京：北京大学出版社	2006
268	任佳、牛鸿斌、周智生	中国云南与印度历史现状和未来	昆明：云南人民出版社	2006
269	中华人民共和国外交部亚洲司编	中华人民共和国和印度共和国双边关系重要文献汇编	北京：世界知识出版社	2006
270	张小济主编	中印经贸合作发展前景	北京：中国发展出版社	2006
271	马嫚	当代印度外交	上海：上海人民出版社	2007
272	崔连仲武文	古代印度文明与中国	长沙：岳麓书社	2007
273	刘琛	全球化背景下的跨文化传播：印度电视传媒变迁研究	北京：外语教学与研究出版社	2007
274	孙国强编	泰米尔语教程	北京：中国传媒大学出版社	2007
275	李润生	因明入正理论导读	北京：中国书店	2007
276	萨班·贡葛坚赞	因明学	北京：民族出版社　西宁：青海民族出版社	2007
277	巫寿康	因明正理门论研究	北京：中华书局	2007
278	沈剑英	因明正理门论译解	北京：中华书局	2007
279	任佳	印度工业化进程中产业结构的演变：印度发展模式初探	北京：商务印书馆	2007
280	赵中建等	印度基础教育	广州：广东教育出版社	2007
281	王镛	印度揽胜	上海：上海文艺出版社	2007
282	王晓丹	印度社会观察	北京：世界知识出版社	2007
283	林太	印度通史	上海：上海社会科学院出版社	2007
284	石海军	印度文学大花园	武汉：湖北教育出版社	2007
285	段玉明	指空：最后一位来华的印度高僧	成都：巴蜀书社	2007
286	刚晓	《集量论》解说	兰州：甘肃民族出版社	2008
287	石海军	爱欲正见：印度文化中的艳欲主义	重庆：重庆出版社	2008
288	周绍良译注	百喻经译注	北京：中华书局	2008
289	沈剑英	敦煌因明文献研究	上海：上海古籍出版社	2008
290	黄宝生译	梵语诗学论汇编	北京：昆仑出版社	2008

续表

序号	作　者	著　作	出版社	时　间
291	梁启超	佛学研究十八篇	南京：江苏文艺出版社	2008
292	石海军	后殖民：印英文学之间	北京：北京大学出版社	2008
293	沈开艳、权衡等	经济发展方式比较研究：中国与印度经济发展比较	上海：上海社会科学院出版社	2008
294	任鸣皋	柯棣华	北京：社会科学文献出版社	2008
295	熊十力	唯识学概论：因明大疏删注	上海：上海书店出版社	2008
296	张占顺	锡克教与锡克群体的变迁	北京：世界知识出版社	2008
297	郑伟宏	因明正理门论直解	北京：中华书局	2008
298	林语堂著 杨彩霞译	印度的智慧	西安：陕西师范大学出版社	2008
299	杨翠柏主编	印度环境法	成都：巴蜀书社	2008
300	文富德	印度经济全球化研究	成都：巴蜀书社	2008
301	薛克翘	印度民间文学	银川：宁夏人民出版社	2008
302	戴永红	印度软件企业国际化研究	成都：巴蜀书社	2008
303	张敏秋	印度塔塔集团：新兴市场中的成功典范	北京：清华大学出版社	2008
304	郁龙余等	印度文化论	重庆：重庆出版社	2008
305	王镛	印度细密画	北京：中国青年出版社	2008
306	玄奘译	瑜伽师地论	北京：宗教文化出版社	2008
307	薛克翘	中国印度文化交流史	北京：昆仑出版社	2008
308	中国人民对外友好协会、中国印度友好协会、中国南亚学会编	中印友谊史上的丰碑：纪念印度援华医疗队	北京：世界知识出版社	2008
309	朱明忠	奥罗宾多	昆明：云南教育出版社	2009
310	许地山	陈那以前之因明	长春：时代文艺出版社	2009
311	王宏纬	当代中印关系述评	北京：中国藏学出版社	2009
312	何一峰、杨张乔	潜力与制约：中国、印度农村现代化发展比较研究	北京：社会科学文献出版社	2009
313	吴晓黎	社群、组织与大众民主：印度喀什拉拉邦社会政治的民族志	北京：北京大学出版社	2009
314	孙宜学编	诗人的精神：泰戈尔在中国	南昌：江西高校出版社	2009
315	周贵华	唯识通论：瑜伽行学义诠	北京：中国社会科学出版社	2009
316	亢升	印度崛起中的亚洲巨象	香港：香港城市大学出版社	2009
317	邱永辉	印度宗教多元文化	北京：社会科学文献出版社	2009
318	马勢君	中国对印度直接投资研究	北京：中国财政经济出版社	2009
319	王芳	中印开放与增长的路径比较：制度经济学的视角	北京：中国财政经济出版社	2009
320	李凡	中印吸引外商直接投资决定因素比较研究	北京：中国财政经济出版社	2009
321	王树英	宗教与印度社会	北京：人民出版社	2009
322	刚晓	《释量论》讲记	兰州：甘肃民族出版社	2009～2010
323	季羡林	季羡林全集	北京：外语教学与研究出版社	2009～2010

续表

序号	作 者	著 作	出版社	时 间
324	巫白慧译解	《梨俱吠陀》神曲选	北京：商务印书馆	2010
325	王春景	R.K. 纳拉扬的小说与印度社会	石家庄：河北教育出版社	2010
326	黄宝生译	奥义书	北京：商务印书馆	2010
327	张玉榛	东方与西方相遇：拉维·香卡印西音乐交融研究	北京：首都师范大学出版社	2010
328	尹锡南	梵语诗学与西方诗学比较研究	成都：巴蜀书社	2010
329	黄宝生编	梵语文学读本	北京：中国社会科学出版社	2010
330	高振农	佛教在印度	上海：上海社会科学院出版社	2010
331	马加力	崛起中的巨象：关注印度	济南：山东大学出版社	2010
332	任佳主编	南亚国家经贸指南	昆明：云南人民出版社	2010
333	陈金英	社会结构与政党制度：印度独大型政党制度的演变	上海：上海人民出版社	2010
334	艾丹	泰戈尔与五四时期的思想文化论争	北京：人民出版社	2010
335	孙国强编	泰米尔语教程	北京：中国传媒大学出版社	2010
336	赵刚印	现代化进程中的公民政治参与：一项对中国与印度的比较研究	上海：上海人民出版社	2010
337	柳建龙	宪法修正案的合宪性审查：以印度为中心	北京：法律出版社	2010
338	薛克翘	象步凌空：我看印度	北京：世界知识出版社	2010
339	郑伟宏	因明大疏校释、今译、研究	上海：复旦大学出版社	2010
340	孙士海、葛维钧主编	印度	北京：社会科学文献出版社	2010
341	汪志强	印度佛教净土思想研究	成都：巴蜀书社	2010
342	释印顺	印度佛教思想史	北京：中华书局	2010
343	吴俊才	印度史	中国台北：三民书局股份有限公司	2010
344	王宏军	印度外资法律制度研究	昆明：云南大学出版社	2010
345	叶少勇	《中论颂》与《佛护释》：发现梵文写本的文献学研究	上海：中西书局	2011
346	黄宝生译注	梵汉对勘入楞伽经	北京：中国社会科学出版社	2011
347	黄宝生译注	梵汉对勘入菩提行论	北京：中国社会科学出版社	2011
348	蔡枫、黄蓉主编 刘彦峰译校	跬步集：深圳大学印度学研究文选	北京：北京大学出版社	2011
349	王红生	论印度的民主	北京：社会科学文献出版社	2011
350	王红生、(印) B. 辛格	尼赫鲁家族与印度政治	北京：北京大学出版社	2011
351	王红生	神与人：南亚文明之路	北京：人民出版社	2011
352	惟善	说一切有部之禅定论研究：以梵文《俱舍论》及其梵汉注释为基础	北京：中国人民大学出版社	2011
353	王邦维、(印) 谭中主编	泰戈尔与中国	北京：中央编译出版社	2011
354	董友忱	天竺诗人：泰戈尔	北京：人民出版社	2011
355	圆真法师	因明学纲要	成都：巴蜀书社	2011
356	尹锡南	印度比较文学发展史	成都：巴蜀书社	2011

续表

序号	作　者	著　作	出版社	时　间
357	李铁生编	印度币：公元前6世纪～公元19世纪	北京：北京出版社	2011
358	洪共福	印度独立后的政治变迁	合肥：黄山书社	2011
359	宋海啸	印度对外政策决策：过程与模式	北京：世界知识出版社	2011
360	文富德	印度高科技发展战略研究	成都：巴蜀书社	2011
361	沈开艳等	印度经济改革发展二十年：理论、实证与比较：1991～2010	上海：上海人民出版社	2011
362	孙晶	印度六派哲学	中国台北：大元书局	2011
363	王立新	印度绿色革命的政治经济学：发展、停滞和转变	北京：社会科学文献出版社	2011
364	宋志辉	印度农村反贫困研究	成都：巴蜀书社	2011
365	杨洪	印度弱势群体：教育与政策	北京：人民出版社	2011
366	马维光	印度神灵探秘：巡礼印度教、耆那教、印度佛教万神殿	北京：世界知识出版社	2011
367	陈恭禄	印度通史大纲	长沙：岳麓书社	2011
368	释传印	印度学讲义	北京：宗教文化出版社	2011
369	廖波	印度印地语作家格莫勒希沃尔小说创作研究	广州：世界图书出版广东有限公司	2011
370	释印顺	印度之佛教	北京：中华书局	2011
371	薛克翘、唐孟生、姜景奎、Rakesh-Vats	印度中世纪宗教文学	北京：昆仑出版社	2011
372	陶笑虹	殖民地印度的妇女	武汉：华中师范大学出版社	2011
373	沈有禄	中国、印度基础教育比较研究	北京：人民出版社	2011
374	张同标、胡彬彬	中印佛教造像比较百例：从古印度到中国长江流域的佛教造像之路	长沙：湖南大学出版社	2011
375	龚松柏	中印经济转型与发展模式比较	成都：西南财经大学出版社	2011
376	陈利君等	中印能源合作战略与对策研究	北京：中国社会科学出版社	2011
377	张晓山、崔红志、刘长全等	中印农村社会保护比较：基于村庄调查的实证研究	北京：社会科学文献出版社	2011
378	高巍等	中印签订自由贸易协定问题研究	北京：北京师范大学出版社	2011
379	姜景奎编	中国学者论泰戈尔	银川：阳光出版社	2011
380	金克木	金克木集	北京：生活·读书·新知三联书店	2012
381	朱纪华主编	泰戈尔与上海	上海：中西书局	2012
382	邱永辉	印度教概论	北京：社会科学文献出版社	2012
383	张高翔	印度教派冲突研究	北京：人民出版社	2012
384	林承节	印度近二十年的发展历程：从拉吉夫·甘地执政到曼莫汉·辛格政府的建立	北京：北京大学出版社	2012
385	赵玲	印度秣菟罗早期佛教造像研究	上海：上海三联书店	2012

印度学者中国学重要著作一览
List of Select Works of Indian Scholars on China

序号	作 者	著 作	出版社	时 间
1	Sarvepalli Radhakrishnan	India and China: Lectures Delivered in China in May 1944		1954
2	Kavalam Madhava Panikkar	India and China: A Study of the Cultural Relation	Asia Publishing House	1957
3	Kumara Padmanabha Sivasankara Menon	China: Past and Present		1968
4	Gargi Dutta and V.P. Dutta	China's Cultural Revolution	Asia Publishing House	1970
5	Ranbir Vohra	Laoshe and the Chinese Revolution	Harvard University Press	1973
6	Manoranjan Mohanty	The Political Philosophy of Mao Tse-tung	Macmillan Publishers	1978
7	Tan Chung	China and the Brave New World: a Study of the Origins of the Opium War (1840-42)	Carolina Academic Press	1978
8	Tan Chung	Triton and Dragon: Study on Nineteenth-century China and Imperialism	Gian Pub. House	1985
9	Govind Purushottam Despande and Harmala Kaur Gupta	United Front Against Imperialism: China's foreign policy in Africa	Somaiya Publications	1986
10	Kamal Sheel	Peasant Society and Marxist Intellectuals in China	Princeton University	1989
11	K.R.Sharma	China: Revolution to Revolution	Mittal Publications	1989
12	Sreemati Chakrabarti	China and the Naxalites	Radiant Publishers	1990
13	Vikram Seth	Three Chinese Poets	Harper Perennial	1992
14	V.P. Dutta and Gargi Dutta	China after Mao	South Asia Books	1992
15	Haraprasad Ray	Trade and Diplomacy in India-China Relations: A Study of Bengal during the Fifteenth Century	Sangam Books	1993
16	P.R. Kumaraswamy	Israel's China Odyssey	IDSA	1994
17	Jasjit Singh (Ed.)	India-China and Panchsheel	Sanchar Pub. House	1996
18	Srikanth Kondapalli	People's Liberation Army: Evolving Dynamics	IDSA	1996
19	Priyadarshi Mukherjee	Samkaleen Chini Kavitaye	National Book Organization	1998

续表

序号	作　者	著　作	出版社	时　间
20	Tan Chung (Ed.)	Across the Himalayan Gap An Indian Quest for Understanding China	IGNCA	1998
21	Tan Chung	In the Footsteps of Xuanzang: Tan Yun-Shan and India	Gyan Publishing House	1998
22	Jasjit Singh	Nuclear India	IDSA	1998
23	Jasjit Singh	Asian Strategic Review 1997-98	IDSA	1998
24	Swaran Singh	China's Changing National Security Doctrines	Institute for Defence Studies and Analysis	1999
25	C.V. Ranganathan and Vinod C. Khanna	India and China: The Way ahead after Mao's India War	Har-Anand Publications	2000
26	Kanti Bajpai (ed.)	Peacock and the Dragon : India China in the 21st Century	Har-Anand Publications	2000
27	B. R. Deepak	India China Relations-In the First Half of the 20th Century	APH Pub. Corp	2001
28	Srikanth Kondapalli	China's Naval Power	Knowledge world Publishers	2001
29	Govind Purushottam Deshpande and Alka Acharya (ed.)	Crossing a Bridge of Dreams: 50 years of India-China	Tulika Books	2001
30	Haraprasad Ray and Prabodh Chandra Bagchi	Contribution of P.C. Bagchi on Sino-Indo Tibetology	Asiatic Society	2002
31	Swaran Singh	China-South Asia: Issues, Equations, Policies	Lancer's Books	2003
32	Haraprasad Ray	Trade and Trade Routes between India and China C. 140 B.C.-A.D. 1500	Progressive Publishers	2003
33	Meera Sinha Bhattacharjea	China the World and India	Samskriti	2003
34	Priyadarshi Mukherjee	Cross-Cultural Impressions: Ai Ch`ing, Pablo Neruda and Nicolas Guillen	Authors Press	2004
35	B. R. Deepak	India and China 1904-2004:A Century of Peace and Conflict	Manak Publications	2005
36	Sabaree Mitra	Literature and Politics in 20th Century China	Book Plus	2005
37	Madhavi Thampi (ed.)	India and China in the Colonial World	Social Science Press	2005
38	Madhavi Thampi	Indians in China: 1800-1949	Manohar Publishers and Distributors	2005
39	Tan Chung and Geng Yin-zeng (ed.)	India and China: Twenty Centuries of Civilizational Interactions and Vibrations	Centre for Studies in Civilizations	2005
40	C.V. Ranganathan (ed.)	Panchsheel and the Future: Perspectives on India-China Relations	Institute of Chinese Studies, Centre for the Study of Developing Societies	2005

续表

序号	作 者	著 作	出版社	时 间
41	Giridhar Dattatrey Deshingkar, Manoranjan Mohanty and Mira Sinha Bhattacharya (ed.)	Security and Science in China and India: Selected Essays	Institute of Chinese Studies, Centre for the Study of Developing Societies	2005
42	Arvind Virmani	Trilateral nuclear proliferation: Pakistan's Euro-Chinese bomb	IDSA	2006
43	Swaran Singh	China-Pakistan Strategic Cooperation: Indian Perspectives	Manohar	2007
44	V. P. Dutta	Sino-Indian Relations Since Independence		2007
45	Haraprasad Ray	Studies on India China and South East Asia: posthumous Papers of Prof. Adhir Chakravarti	R.N. Bhattacharya	2007
46	Manoranjan Mohanty, George Matthews, Rong Ma and Richard Baum	Grassroots Democracy in India and China: The Right to Participate	SAGE Publications	2007
47	Sabaree Mitra	Chinese Women Writers and Gender Discourse 1976-1996	Book Plus	2008
48	Alka Acharya	China and India: Politics of Incremental Engagement	Har-Anand Publications	2008
49	Vishnu Saraf	India and China: Comparing the Incomparable	Macmillan Publishers	2008
50	Madhavi Thampi and Saksena Shalini	China and the Making of Bombay	The K.R. Cama Oriental Institute	2009
51	Rajeswari Pillai Rajagopalan	The Dragon's Fire: Chinese Military Strategy and its Implications for Asia	Rupa & Company	2009
52	C.Raja Mohan and Alyssa Ayres (ed.)	Power Realignments in Asia: China, India and the USA	Sage Publication	2009
53	Prem Shankar Jha (ed.)	Managed Chaos: The Fragility of the Chinese Miracle	Sage Publication	2009
54	B. R. Deepak	China - Agriculture, Countryside and Peasants	Manak Publications	2010
55	Sreemati Chakrabarti and Anita Sharma (ed.)	Taiwan Today	Anthem Press	2010
56	Srikanth Kondapalli and Emi Mifune (ed.)	China And Its Neighbours	Pentagon Press	2010
57	Harsh V. Pant	The China Syndrome: Grappling with an Uneasy Relationship	Harper Collins Publishers India a joint venture with the India Today Group	2010
58	Nandan Unnikrishnan and Samir Saran	BRIC IN THE NEW WORLD ORDER-Perspectives from Brazil, China, India and Russia	Macmillan Publishers	2010
59	Haraprasad Ray	Chinese Sources of South Asian History in Translation: Data for Study of India-China Relations through History, Vol.4, The Golden Period of India China Relations (6th Century A.D.-10th Century A.D.)	The Asiatic Society	2011

续表

序号	作　者	著　作	出版社	时　间
60	S.D.Muni and Suranjan Das (ed.)	India and China: The Next Decade	Rupa Publications	2011
61	Mohan Guruswamy and Zorawar Daulet Singh	INDIA CHINA RELATIONS: The Border Issues and Beyond	Viva Books	2011
62	Namrata Goswami	China's Territorial Claim on Arunachal Pradesh: Alternative Scenarios 2032	IDSA	2012
63	Mandip Singh	China Year Book 2011	IDSA	2012
64	Jagannath Prasad Panda, Ali Ahmed and Prashant Kumar Singh	Towards a New Asian Order	IDSA	2012
65	H.H.S.Viswanathan and Nandan Unnikrishnan (ed.)	In Search of Stability, Security and Growth BRICS and a New World Order	Observer Research Foundation	2012
66	Sabaree Mitra, Patricia Uberoi and Manoranjan Mohanty (Ed.)	India and China: Intercultural Perspectives (Essays in honour of Tan Chung)	ICS & Gyan Publishing House	2013
67	Rukmani Gupta (ed.)	China Yearbook 2012	IDSA	2013
68	Rukmani Gupta	National Interests and Threat Perceptions: Exploring the Chinese Discourse	IDSA	2013
69	Rup Narayan Das	India China relations a New Paradigm	IDSA	2013
70	Mandip Singh	Critical Assessment of China's Vulnerabilities in Tibet	IDSA	2013
71	Maharajakrishna Rasgotra (ed.)	Science and Technology in China Implications and Lessons for India	Sage Publication	2013
72	Kumara Padmanabha Sivasankara Menon	Twilight in China		
73	Kumara Padmanabha Sivasankara Menon	Delhi-Chungking		

条目标题汉字笔画索引

说　明

一、本索引供读者按条目标题的汉字笔画查检条目。

二、条目标题按第一字的笔画由少到多的顺序排列，笔画数相同的，按起笔笔形横(一)、竖(丨)、撇(丿)、点(丶)、折(乛，包括ㄱㄴㄑ等)的顺序排列。第一字相同的，依次按后面各字的笔画数和起笔笔形顺序排列。

三、以阿拉伯数字开头的条目标题，排在汉字条目标题后。

一画

二画

三画

四画

五画

六画

七画

八画

九画

十画

十一画

十二画

十三画

十四画

十五画

十六画

十七画

十八画

数字

条目外文标题索引

（Index of Entries）

说　　明

一、本索引按照条目外文标题的逐词排列法顺序排列。无论是单词标题，还是多词标题，均以单词为单位，按字母顺序、单词在标题中所处的先后位置，顺序排列。

例如：Agyeya
Ai Qing
Ajanta Caves

二、以数字开头的外文标题，排在条目外文标题索引的最后。

A

B

C

D

N

O

P

Q

R

S

T

U

V



内 容 索 引

说 明

一、本索引是全书条目和条目内容的主题分析索引。索引主题按汉语拼音字母的顺序并辅以汉字笔画、起笔笔形顺序排列。同音时，按汉字笔画由少到多的顺序排列，笔画数相同的按起笔笔形横（一）、竖（丨）、撇（丿）、点（丶）、折（乛，包括亅乚く等)的顺序排列。第一字相同时，按第二字，余类推。索引主题中夹有外文字母、罗马数字和阿拉伯数字的，依次排在相应的汉字索引主题之后。索引主题以拉丁字母、阿拉伯数字开头的，依次排在全部汉字索引主题之后。

二、设有条目的主题用黑体字，未设条目的主题用宋体字。

三、不同概念(含人物)具有同一主题名称时，分别设置索引主题。

四、索引主题之后的阿拉伯数字是主题内容所在的页码，数字之后的小写拉丁字母表示索引内容所在的版面区域。本书正文的版面区域划分如右图。

a	c	e
b	d	f

A

B

C

D

E

F

G

H

J

K

L

M

N

P

T

W

X

数字